

Un tocco di ri-guardo

Felice Ciro Papparo

English title A touch of re-spect

Abstract Starting from the most singular and at the same time weighty and problematic relation between the “self in his mortal coil” and the “world of the things”, a problematic relation that finds its particular expression in the way in which language, «organ and obstacle» (see Bergson and Jankélévitch), “represents” that association, this text tries to talk about the *meaning* of “world things’ opaqueness”, with the help of some authors (Nietzsche, Valéry, Montaigne, Shakespeare, Bataille).

Keywords thing, object, language, world, “nudity”.

1. Nel testo intitolato *La vita delle cose*, Remo Bodei per illustrare il senso e il significato del suo studio, si adoperava inizialmente a fare, come faceva Valéry con il suo metodo, «il repulisti della situazione verbale», a sospendere cioè, «prima del contenuto», della “cosa” in questione, il linguaggio che la nomina: «Ho l’abitudine – diceva Valéry – di procedere alla maniera dei chirurghi, i quali, prima di ogni altra cosa, si disinfettano le mani e preparano il campo operatorio». ¹ In questo modo, Valéry “disinfettava” la mente ponendola in uno *stato di anonimia, estranea* alle “cose lette”, in modo da indirizzarla a una *capacità di visione distante dal linguaggio, “met-andrica”* (al di là dell’Uomo, *se l’Uomo è il suo Linguaggio*), facendole così in-

¹ P. Valéry, *Poesia e pensiero astratto*, in Id., *Varietà*, trad. it. e introduzione di S. Agosti, Rizzoli, Milano 1971, p. 306.

nanzitutto recuperare *una duplicità visiva* («l'uomo ha due occhi: uno vede, l'altro guarda»)² atta a riaprire *lo spazio dell'osservazione* e il suo abitante alla prospettiva di una *strutturale erraticità*, alla disposizione, cioè, ad *avventurarsi là-fuori* alla stessa maniera di chi «esamina[ndo] un luogo senza strade (...) vuole raggiungere un punto, guarda il paese e decide di arrivarci attraverso un percorso non tracciato».³

Certo, Bodei non pratica fino in fondo l'«abitudine chirurgica» di Valéry, ma l'intento è esattamente quello: si tratta, ed è quanto fa nelle prime pagine del suo testo, di distinguere la “cosa” e l'“oggetto”, di mettere in evidenza il campo di attinenza dell'una e dell'altro, il referente intenzionato dall'una e dall'altro, onde poter comprendere *ciò che è in questione*, ponendosi in leggero scarto dalla visione e dal parlare comuni, ma anche dal pensare filosofico, giacché in entrambi i modi i “termini” in questione vengono pensati e detti come se indicassero-dicessero la stessa “cosa” – salvo aggiungere che anche lui, il filosofo, li userà, talvolta, in maniera sinonimica, come avviene di solito nel “parlar comune”, ma solo quando non sono suscettibili di equivocità, e solo per il tempo di una comprensione più chiara di cosa intendiamo dire e a cosa intendiamo riferirci quando facciamo entrare in campo i termini “cosa” e “oggetto”.⁴

Sinteticamente: la *cosa* (o *causa*, da cui proviene per contrazione il nostro termine) è, in senso ampio, «ciò che c'interessa e sta a cuore», «la cosa stessa» (nel linguaggio “non comune” della filosofia), o anche, il nostro «affare», nel senso di ciò che ci trattiene e ci preme (appunto: la causa), ciò con cui e da cui non possiamo esimerci dall'«avere a che fare»; mentre l'oggetto, – che Bodei sottolinea – «sembra ricalcare teoricamente il greco *problema* (...) inteso dapprima quale ostacolo che si mette avanti per difesa, un impedimento che, interponendosi e ostruendo la strada, sbarra il cammino e provoca un arresto [e che, in

² Id., *Cahiers 1894-1914*, édition intégrale, 12 voll., Gallimard, Paris 1988, vol. VI, p. 17.

³ Id., *Cahiers*, 2 voll., édition établie, présentée et annotée par J. Robinson, Gallimard, Paris 1973 (vol. I), 1974 (vol. II) (*Quaderni*, trad. it. di R. Guarini, Adelphi, Milano 1985; finora sono usciti solo cinque volumi). Il passo citato si trova in *Cahiers*, cit., II, p. 1579.

⁴ R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2011, in part. le pp. 11-22.

maniera ancora più generale, e rifacendosi al verbo] *obicere*, [che] vuol dire gettare contro, porre innanzi [trapassa poi, come nel più perspicuo “senso” del tedesco *Gegestand*, in] quello che mi sta davanti o di contro» – l’oggetto, dicevamo, risulta essere alla fine e per definizione qualcosa di assimilabile a «una sfida, una contrapposizione con quanto vieta al soggetto la sua immediata affermazione [presupponendo dunque] un confronto che si conclude con una definitiva sopraffazione dell’oggetto, il quale, dopo questo agone, viene reso disponibile al possesso e alla manipolazione da parte del soggetto». ⁵

Potremmo allora, in virtù della suddetta distinzione terminologica, stabilire che dal lato e nel campo della cosa, il “soggetto” è *in continuità* con la “cosa stessa”, nel senso di essere, lui stesso, la cosa che lo riguarda e di conseguenza di distinguersi poco o quasi per nulla dall’«affare» che lo concerne; mentre, dal lato del e rispetto a l’oggetto, il “soggetto” è *in discontinuità* costante, nel senso di essere, *in quanto e come sé stesso*, solo il tratto dirimente-tagliente di “annullamento” dell’altro-da-sé, ritenuto, quest’altro-da-sé, come e solo un dissolvente e un dissolutore, nella fattispecie qualcosa che opacizza e vela la chiara figura di sé in quanto comprendente.

E che quest’ultima, *l’opacizzazione*, sia la qualifica *par excellence* assegnata all’“oggetto”, è qualcosa di indubitabile, una volta stabilito e stabilizzato il regno del soggetto, un soggetto che emerge come un “Soggetto-non-più-soggiacente” perché isolantesi da ed ergentesi nello spazio ridotto a niente – come nella famosa scena inaugurale del pensatore del moderno, tutto “rintanato” nella sua “camera ben riscaldata” *al riparo dell’al di là*, visionato e supervisionato *da dietro* una finestra. Che la qualifica data all’oggetto: opacizzante-ostacolante-velante, ricada però anche sull’altro termine, quello di “cosa”, quando viene inteso essenzialmente nella forma plurale, ovvero come «tutte le altre cose che non sono me, non sono io, non sono me stesso», e dalle quali devo poter distinguermi, facendo così rientrare-in e appartenere «la cosa» all’immobile ma minacciosa inerzia dell’oggetto-di-là-da me, è altrettanto indubitabile. Ancorché indicante due “luoghi” diversi, è uno stesso vocabolo, *res*, a venir utilizzato sia per l’*in-stanza solitaria* (del) cogitante

⁵ Ivi, pp. 19-20.

che per il *locus* là-fuori, segnalando la *res*, d'un lato, la figura, "intensa" e intensionante solo sé, del puntiforme-inestesio, dall'altro, l'immane e dispersa infigurabilità di cose adagiate e adiacenti.

2. Nietzsche sosteneva che a rendere non visibili all'uomo le cose (*Dinge*) non sono le cose *di per sé*, ma piuttosto il *vedente*, cioè l'uomo che «si mette sempre nel mezzo e nasconde le cose» (*Er steht selber im Wege: er verdeckt die Dinge*).⁶

A prima vista, nella situazione descritta da Nietzsche, sembrerebbero esserci soltanto due elementi: da un lato, il *visto*, occupato dalle *Dinge*, e dall'altro, il *vedente*, occupato dal *Mensch*; ma a ben guardare, tra i due vi è un *altro elemento*, un *terzo*, cui Nietzsche attribuisce la *funzione del nascondimento*, un elemento che, però, è *parte*, o meglio, è una *propagazione* di uno dei due: si tratta del *Mensch* ma sotto la dicitura del *selber* che si mette *in mezzo*.

Insomma tra le *Dinge* e il *Mensch* a *intralciare* la visione delle cose, c'è "qualcosa": il *lui stesso* del *Mensch* che rende *problematico*, vale a dire *ostacolante* il rapporto di visualizzazione delle *Dinge*.

In un aforisma precedente, il 243 del libro IV, che prende in considerazione la «storia della conoscenza», intesa eminentemente come conoscenza *riflessiva*, Nietzsche aveva scritto che se consideriamo «il medio in sé», ovvero *ciò che permette la riflessione*, quel che scopriamo è solo ciò che *si riflette su di esso*; ma anche se ci spostiamo dal lato delle cose, nel tentativo di afferrarle *di per sé*, senza quindi *medio che le riflette*, è in realtà sempre al *mezzo riflettente* che ritorniamo.⁷ Quale che sia la direzione, chiosa Nietzsche, è sempre *lo specchio*, ovvero il medio riflettente a trovarsi *in mezzo*, ovvero a *tracciare-intralciare* la "conoscenza delle cose", le quali sempre si troveranno, per via della frapposizione mediale, a essere niente altro che *l'effetto trans-parente-speculare non di un occhio che vi "cade" sopra, ben piuttosto di uno sguardo che le flette e le ripiega nel proprio occhio*.

Che questa sia in sintesi «la storia della conoscenza», vale a dire che il conoscere come riflessione non consista, alla fine, in altro che in un

⁶ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Desideri, Newton Compton, Roma 1981, libro V, aforisma 438.

⁷ *Ibidem*.

movimento uroborico da parte del riflettente, ovvero in un *moto a "idealizzare" la Ding*, ad "appenderla" al "suo" *eidōs*, ritenendolo l'*inessere* della "cosa"; che questo modo di "prensione" della cosa-là sia l'unica capacità di com-prensione della stessa, e che, di conseguenza, questo "idealizzare" altro non sia se non la *capacità di rendersi fenomeni le Dinge*, è quanto aveva, sulla scia di Platone, stabilito e stabilizzato Kant con la sua "visione-impostazione trascendentale": *ci sono e ci saranno sempre delle "pre-condizioni"* che faranno da *guida tracciante* alla prensione del "qualcosa-di là-da me". Solo che, per Kant, la capacità di farsene una 'ragione' passa per l'accettazione di uno scotto strutturale di una ben radicata e radicale de-limitazione (siamo esseri *razionali* ma *finiti*, precisava Kant), per cui la possibilità di *far trans-ascendere le cose-là fuori*, e così soltanto *com-prenderle "realmente"*, mette capo soltanto a una conoscenza *relativa e "congiuntiva"*, l'unica possibile al nostro "essere-creaturale" che manifesta questo suo modo specifico d'essere nel fatto di *avere un corpo mortale*, macchiato della sua appartenenza alla terra, e dunque di non-poter-non e quindi di *dover* trarre da questa "materia terrestre" gli elementi-base per la "costruzione" conoscitiva – una costruzione che della verità come *orthotes e/o adeguatio* ripete-riprende non la struttura rigida, *contra-puntistica*, ma solo l'*intentio verificativa* che è propria all'"uomo-creatura" (il *finito*) nel suo *intelligere* il "che è", tuttavia dislocando-conservando-ritrovandolo, nel contempo, il "senso della verità", il *perché* del "che è", nella tensione-aspirazione a un "*compito*" *sempre a-venire*, peculiare e pertinente al *meta-uomo* (il *razionale*) nel quale si "sprigiona", come un basso continuo, la "voce della Ragione" e la sua "infelice" (*in)vocazione* di un *aldilà*.

3. Ma, in effetti, a rendere *possibile* tutto ciò, ovvero a stabilirlo-stabilizzarlo, vi è *Un termine-chiave* in cui le cose-là fuori terminano, più precisamente, e come espressamente lo definiva Kant, un *veicolo* che ne rende fattibile e traducibile l'indeterminatezza nella determinazione: l'*Ich denke*. *Apprendendo* il "che è" delle *Dinge* "prima" attraverso il "disegno" della cosa-là fuori, l'*Ich denke* lo fa poi *trasmigrare-convergere*, inquadrandolo in una cornice "distintiva", in un *per-Io* che se lo rende "prensibile" e ulteriormente "fissabile" attraverso un "nome" che lo *designa*, trasformandolo così da "*cosa buttata lì*", ovvero insignificante o "equivoca", in *cosa-significata*, *Sache*, quale *simbolo essenziale*, d'ora in

avanti, della *Ding* in quanto tale. È solo nel *volgersi in quanto Io* verso di *Es-se*, che le cose-là acquisiranno, via *trans-parenza categorial-nominale*, una “esistenza significativa”.

Che tutta l’operatività conoscitiva debba, insomma, il proprio *operare* alla *presenza implicita* di *Un Fattore*, che sotteso a ogni nostro *umano* giudizio sempre ci sia: *Ich, Es, o La Cosa... ma Umana* (che pensa, cioè), un *supposito trans-ascendente e trans-discendente* insieme (data la sua natura “mediale”), cui *bisogna* riferirsi, lo mostrerà, in tutt’altra prospettiva certo, ma non immemore della già fissata struttura conoscitiva della nostra umana ragione, l’*antropologia pragmatica* che si apre, non casualmente, con l’elevata “maschera” dell’*Io, una maschera-persona* definita, anche qui non casualmente, come «un essere del tutto differente *per rango e dignità* (c.m.) dalle *cose*, quali sono *gli animali privi di ragione* (c.m.), di cui si può disporre a piacimento».

Che in più, e come un’aggiunta *fondamentale e dirimente*, però, «l’uomo» sia detto-indicato come *già persona* e che lo sia anche quando non può ancora dirlo-dirsi sotto la *pre-eminente* forma dell’*Io* – perché “l’uomo (in quanto) persona”, ovvero come *non-Cosa*, come *pre-eminenza, se-dicente quale “Io”, questo Io*, Kant sottolinea, l’uomo «lo implica comunque nel pensiero», dimodoché *c’è pensiero (logos) solo come pensiero-di Una pre-supponente-sporgente-sovrastante istanza pro-(e anche pre-) nominale*⁸ –, se dell’*Io* mostra tutta la sua *irremovibilità* in ogni “momento conoscitivo” (: *ciò senza di cui* neppure si potrebbe dire che ci sia veramente e realmente conoscenza di alcunché), ebbene ciò è dovuto non tanto al fatto che sia *già una persona* ma al fatto, ben più importante, che il suo essere, in tutto e per tutto, *Io-Persona*, emerge solo *dal procedere rappresentazionale del pensare umano*: cosicché l’*Io*, e Kant lo dice in tutta chiarezza, è *innanzitutto e soprattutto una rappresentazione*⁹ e ce lo si ritrova *così, come Io*, sempre implicitamente presente ogni volta che si pensa, *perché c’è un pensare che pensa (Es denkt)*, dirà, in maniera appropriata, Nietzsche) *che, nel suo svolgersi, produce, rappresentandoselo, l’Io*.

⁸ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. di M. Bertani, G. Garelli, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010, p. 109.

⁹ «Il fatto di avere fra le proprie rappresentazioni *anche quella dell’Io* [c.m.] eleva l’essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra» (*ibidem*).

L'*Io-Persona-Uomo* o anche e insieme l'*Uomo-Persona-Io*, proprio in quanto "rappresentazione" tra le altre rappresentazioni è, dunque, eminentemente qualcosa non di dato ma di costruito, per l'appunto un *rap-presentato*, che viene, però, *ri-presentato* attraverso il linguaggio che solo consente il passaggio della "supposta" *Persona all'Io*. Lo esplicita questo, anche se parzialmente, Kant stesso, nel seguito del suo ragionamento, quando tira in ballo l'esperienza del bambino che, «anche quando è già abbastanza in grado di parlare in modo compiuto, incominci[a] piuttosto tardi (forse dopo un anno) a usare la parola "Io", (...) fino a quel momento ha parlato di sé in terza persona. (...) Fino a quel momento si limitava a sentire sé stesso; ora pensa sé stesso».¹⁰

Tralasciando il *giubilo* – più di Kant, invero, che del bambino (che forse preferirebbe ritardare il passaggio e continuare, invece di *ergersi a Io, a stare presso Sé*) – per la trovata dell'*Io*, anzi per la luce che questo *Io* "rappresenta" nel e per il sentirsi, se è pur vero che l'*Io* si rivela e si svela come una "rivoluzione copernicana" non più rovesciabile (il solo "dato" su cui possiamo fondarci per avere una minima stabilità del nostro conoscere e il solo fatto dirimente che ci distingue dalle "cose-animali"), occorre sottolineare, come un'aggiunta esplicitiva, che in realtà e nell'effettività di ogni esperire singolare il "rivelarsi" di *Io* non è un trovato, ma è in tutto e per tutto l'esito di una costruzione ingegnosa (peraltro inventata-trasmessa dalla bocca dell'Altro, di chi "sa" già di essere anche un *Io*), e con tutta evidenza, anche, una sublimazione di quella "terza persona" (che è di sicuro l'unica "incarnazione" possibile della "riverita" *Persona*) che un tempo eravamo stati quando eravamo infantes e che può tornare a "farsi sentire" nelle nostre esperienze più intime (sogno, eros, fede) nelle quali conta più che la discriminazione "pro-nominale" la con-fusione in altro/i.

L'effetto, in sostanza, di una dislocazione dal "sentirsi" tutt'uno con sé alla fuoriuscita da tale sé o Egli e, da quel momento in poi, quando finalmente il Sé si vedrà illuminato da *Io*, della ricollocazione dell'Egli nell'ottica dell'*Io*, è solo una finzione, certamente utile (come esplicitamente ripeterà il "decostruttore" Nietzsche nella sua "risignificazione" del posto e della "natura" dell'*io* contro gli apologeti fattualisti del-

¹⁰ *Ibidem*.

la *dissolvenza assoluta*),¹¹ ma pur sempre *una finzione costruttiva* “messa su” dall’animale-che-si-parla, una finzione che gli consentirà di adire a quella “maschera” del Sé, cioè la *Persona-Uomo* che, «per rango e dignità», si sentirà “investita-a” e quindi si autorizzerà-a *nominare le cose là* (ivi compresa quella cosa-là che è il suo proprio corpo, ancora *se-dicente in quanto egli* come “corpo-Io”), ovvero a “non vederle” più *per come sono e si dispongono* ma sempre e, prim’ancora, per come “appaiono” dall’*ottica elevantesi-distanziantesi del sedicente Io*.

Questo Io, che è niente altro che il risultato sintetico delle “parti sparse” del sentire *nel punto vocale* che le “dice” o in quello *figurale* del “rispecchiamento”, proprio in virtù di questa “congiunzione” si presenta come il “collettore vuoto” dove vanno a finire tutte le “fluenti parti” del sentire, e dunque come il sé stesso vero, perché verificato, del supposito umano, in una parola: *come ciò che immediatamente, e senza che via sia nessuna distonia avvertibile a smentire la verità di quanto dice di sé: IO-Uomo, cioè la Persona*.¹²

Eccolo qui *quel qualcosa* che *intralcia, si frappone, problematizza* la visibilità delle cose!

L’Uomo, duplicandosi *attraverso la “maschera” dell’Io*, la sola maschera che gli consente di porsi a distanza e in elevazione dalle animate “cose”, *ma prive di ragione*, si prende la briga, *in virtù della potenza riassuntiva e auto-referenziale*: l’Io, di *denominare* ciò che è là, in modo da rendere le *Dinge oggetti-di e per un Sovrano soggetto* che a tutto pensa *tranne che a vederle* perché – *così come ha fatto con l’Egli* nel quale, prima di dirsi come, *Io* stava e acconsentiva – come soggetto sovranamente disponente le *Dinge in Sachen*, l’Io “*le cose*” le vuole, per prima cosa, *possedere*.¹³

¹¹ Rinvio, a tal proposito, al mio *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell’anima*, saggio introduttivo di B. Moroncini, Ets, Pisa 2016.

¹² Come già il buon Locke aveva detto, *congiungendo*, nella sua disamina del *che vuol dire l’identità*, alla “determinazione” dell’Io il suo *nome proprio*: *Persona*: «Ovunque un uomo trovi ciò che egli chiama sé stesso, lì, credo, un altro può dire che si trova la stessa persona» (J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, trad. it. e cura di M. Abbagnano, N. Abbagnano, Utet, Torino 2015, p. 384).

¹³ Si veda, al riguardo, l’*aforisma* 281 di *Aurora*, cit., intitolato *L’io vuol possedere tutto*, nel quale Nietzsche mostra la “natura” *possessiva* dell’Io intimamente legata anche a un certo *impiego appropriativo* presente in alcune lingue.

4. Ma forse, a quest'io-uomo «che parla troppo presto», come diceva Valéry della figura del filosofo,¹⁴ a questa *Persona-Io* che costantemente *si specchia* nella propria “coscienza di Io” e ne avverte, come dice Nietzsche, la *necessità* ritenendo che “la vita” (la propria e anche quella delle cose) *ne manchi* e ne abbia dunque un particolare bisogno,¹⁵ potrà *talvolta*, quando l'incomprensibile di un “qualcosa” non si lascia irreggimentare nella dicitura comprensiva, capitargli di “sentire”, *senza beninteso che l'attento Io vi presti ascolto*, una *voce*, questa: «Non ho nessun nome – disse una Cosa e quando tu mi chiami *Questo* – tu guardi qualche altra cosa e ti distogli da me».¹⁶

Il che, detto in altri termini, comporterebbe e richiederebbe all'Io *d(en)ominante* di fare un passo indietro rispetto alla sua precipua e a quanto pare vitale *esigenza* di vedere dappertutto la sua *figura intenzionante-parlante*, una figura e un parlante che *si ostina* a chiedere a *checchessia*, anche a *ciò che non è animato*, il “motivo” del suo *stare*.¹⁷

Ma dal momento che «il resto dell'accadere universale» (Freud), un resto che contiene anche *qualcosa d'altro dalla figura umana*, *non sempre si dispone a corrispondere* a questo *invito a comparire*, a volte anzi, *ma senza alcuna intenzione*, mostra sé in forme “disparenti” e ingarbugliate che confondono il vedente-parlante... allora, *Questi*, che è un Uomo-Persona-Io *possessivo-possidente*, più precisamente ancora è un giudice legislatore, *si inventa una divisione*, funzionale a *Io* solo, di un *qualcosa là che si oppone a Io...* la Cosa-Oggetto, *procedendo* a disporre “ciò che semplicemente è là” in un comodo *a fronte*, e a farlo rientrare *nella disposizione di Io che se lo assoggetta* per timore di venir *spossessato* dall'*insistenza esistente*, che nulla chiede e nulla mostra *ma solo sta-lì nel suo modo d'essere*.

Lo aveva già ben mostrato questo Montaigne nei suoi *Saggi*. La ricaduta della cosa (o l'elevazione, anche, fino ad arrivare a la forma incombente de *La Cosa*?!), a oggetto del sapere-pensiero, con tutto il carico micidiale, e perciò stesso vitale, attribuito a l'Oggetto, e la con-

¹⁴ P. Valéry, *Cahiers*, I, p. 580 (trad. it. in *Quaderni*, cit., II, p. 222).

¹⁵ F. Nietzsche, *Gaia scienza*, aforisma 354, trad. it. di F. Masini, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1979.

¹⁶ P. Valéry, *Cahiers*, I, p. 391 (trad. it. in *Quaderni*, cit., II, p. 16).

¹⁷ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 142.

temporanea riduzione delle cose-là fuori-oltre-me a terminazioni minacciose e ingannevoli, è da individuare nell'operazione di «snaturalizzazione» dell'*esperienza delle cose* attraverso lo «strumento libero e vago [della] ragione umana», uno strumento che, intervenendo con impostato rigore sia su «ciò che mi concerne, mi riguarda», sia anche su «ciò che mi circonda» e dunque anche «ciò che si estende di là da me», ri(con)duce al suo «sfinito» e «sfinente», più che definiente, concetto di causa-ragione tutto quello che c'è, imponendolo al «vero»:

Vedo di solito – scriveva Montaigne – che gli uomini, nei fatti che vengono loro presentati, si occupano piuttosto di cercarne la ragione che di cercarne la verità. Lasciano da parte le cose, e si occupano di trattare le cause. Ameni causidici! [*Ils laissent là les choses, et s'amusement à traiter les causes. Plaisant causeurs!*]. La conoscenza delle cause – continuava Montaigne – appartiene solo a colui che governa le cose [*à celui qui a la conduite des choses*], non a noi che le subiamo soltanto [*non à nous qui n'en avons que la souffrance*]. E che ne abbiamo l'uso perfetto e completo, per la nostra natura, senza penetrarne l'origine e l'essenza.¹⁸

Per Montaigne, insomma, la *quaestio* è radicata nel *vago divertissement*, messo in atto dallo «strumento libero e vago», la ragione umana, che tralasciando lì le cose (i «fatti» che le vengono proposti, o anche, e per l'appunto, *les choses* così come si presentano) si diverte-distrae a trattarle/li come cause, diventando così il suo «tenentario» un «fatore di cause», ovvero un «chicchierone» che copre la verità delle cose, il loro darsi fattuale, e si mette a lato o al di sopra della possibilità di *esperirle* («Il vino, scriveva Montaigne rivolto ai *causeurs* non è più gradito a chi ne conosce le caratteristiche originarie. Al contrario: e il corpo e l'anima ostacolano e alterano il diritto che hanno all'esperienza del mondo, mescolandovi la pretesa della scienza», *S*, libro III, XI, p. 1909) per sostituire, al darsi *tel quel* della cosa esperita, al suo «sapore» passibile di essere assaporato in maniera differente dalle differenti bocche che lo assaggiano (*S*, II, XII, p. 1033), il tratto fermo, al di là della mobile

¹⁸ M. de Montaigne, *I saggi*, a cura di F. Garavini, A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, libro III, cap. XI, p. 1909, cc.mm. Successivamente, i passi dai *Saggi* verranno citati, nel testo, con la lettera *S*, seguita dall'indicazione del libro, del capitolo e della pagina.

“cosa” e del composito “fatto”, dello *scire per causas*, che si assesta, presuntuosamente e *soporiferamente* «al di sopra o al di sotto del resto», dissociandosi dalla «massa» delle «cose», meglio ancora, con tracotanza credendo di «scavalcare», mettere in questione, in quanto *causeur*, i «fodera naturae» (Lucrezio) cui, «[come le] altre creature della sua specie, e in una condizione assolutamente media, senza alcuna prerogativa, alcuna superiorità vera ed essenziale (...) è soggetto» (S, II, XII, p. 821).

Nell'ottica di Montaigne il passaggio stravolgente da *les choses* a *les causes*,¹⁹ che comporta la *conversione del vero in ragione veritativa*, ovvero della *ratio come contro-misura del vero*, si presenta in effetti come *messa in causa radicale dell'ambito dell'esperienza*, più e meglio nel *mescolare* a questa «la pretesa della scienza» che così intrudendosi (*intus-leget*) nelle “cose” «che vengono (...) presentat[e]», le ripresenta, *raffinate del loro possibile*, della *variegata* loro natura, nell'univoca *determinazione* del nome che le *rimpiazza*, come lucidamente scrive quando affrontando le «funzioni dell'anima» (comprese quelle «vili», specifica Montaigne, espungendo le quali *non si conosce a fondo l'anima!*) dichiara che essa «si applica interamente a [*se couche entière sur*] ogni materia, e vi si esercita interamente, e non ne tratta mai più di una alla volta. *E la tratta non alla stregua di essa, ma di se medesima* [c.m.]», aggiungendo poi questa singolare *partizione*: «*Le cose* hanno forse *di per sé* i loro pesi e misure e condizioni, ma *internamente, in noi, l'anima li squadra come vuole* [*Les choses à part elles ont peut-être leurs poids et mesures et conditions, mais au-dedans, en nous, elle [les] leur taille come elle l'entend*]» (S, I, L, p. 539).

Ora, se la partizione: «*les choses à part*»/«*les choses au-dedans, en nous*» serve a Montaigne innanzitutto a *rendere responsabile* il “nomi-

¹⁹ Valéry riprenderà questa connessione: *chose, cause*, scrivendo, una prima volta: «*Chose, cause. Ce fut jadis le même mot. Rien de plus significatif que de dire de quoi que ce soit: c'est une cause*» (*Petites études*, in *Mélange*) e una seconda volta, ma con una *variante-specificazione risolutiva* che evidenzia il tratto di *riduzione-annessione* della *chose* alla *cause* nel senso mostrato da Montaigne, precisando: «*Chose, cause. Ce fut jadis le même mot. Rien de plus humain* (c.m.), rien de plus significatif que de dire de quoi que ce soit: *c'est une cause*» (*Suite*, in *Tel quel ii*). Si veda P. Valéry, *Oeuvres complètes* (2 voll.), par Jean Hytier, *Introduction biographique* par A. Rouart-Valéry, Gallimard, Paris 1957 (vol. I), 1960 (vol. II). I passi citati si trovano rispettivamente a p. 346, vol. I e a p. 780, vol. II.

nante-squadrante” di *ciò che esso produce quando “internalizza” le “cose” e a non fare appello alla «fortuna», ciò che residua, come tratto dirimente del taglio che l’“animante” immette nelle «choses à part» – un taglio che si rivela essere innanzitutto un atto di ritaglio o di intaglio, mirante a svestire le cose-là-a parte –, è il “possesso” della cosa («l’âme se couche entière sur chaque matière») tolta-via nel nome, che d’ora innanzi, come «la veste nuova», la designerà per noi come altra da sé stessa, o forse meglio: in disparte da sé e, cosiffatta, ovvero da sé distratta viene lasciata lì, abbandonata a essere, per quell’essere che si «gloria» «di vento e di suono» (S, II, XVI, p. 1146), solo un resto di ni-ente.*

Ma, avverte Montaigne: «C’è il nome e la cosa: il nome è un suono che designa e significa la cosa; il nome non è una parte della cosa né della sua sostanza: è un pezzo estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa» (ivi, p. 1145).

5. Nell’affermare la distinzione-separazione delle cose dal nome, o meglio nel dire che *e l’uno e l’altra ci sono*, che è il modo in cui per Montaigne si restituisce *il largo all’esperire* (S, III, XIII, p. 2081),²⁰ quest’ultimo, *depensato-dispensato* dall’aderire *in ragione*, ovvero «in formalità» presuntuosa (S, II, XVII, pp. 1169-70), a «un essere nominale» che è molto più ristretto del modo d’essere e di presentarsi dell’esperire in quanto tale, quello che di fatto *fa rientrare in gioco*, sia nel suo specifico modo *fattuale* che nel suo diritto a essere quello che *singolarmente* è, e come *ciò che* sempre riporta «l’anima» al suo «luogo proprio», altro non è che *il corpo proprio* (sia dell’enunciante-nominante, sia quello specifico della *cosa-lì*) nel suo variegato modo di presentarsi nel proprio essere.²¹

Il corpo – scrive infatti Montaigne – ha grande importanza nella nostra esistenza, vi tiene un gran posto: così la sua struttura e la sua costituzione sono giustamente tenute in gran conto. Quelli che vogliono dividere le nostre due

²⁰ «Io cerco la (...) traccia (*piste*) [della natura delle cose] dappertutto. Ma l’abbiamo confusa con tracce artificiali» (ivi).

²¹ Ha espresso con chiarezza tutto questo C. Montaleone nei suoi due libri su Montaigne: *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Bollandi Boringhieri, Torino 2011 (si vedano in particolare le pp. 34-39); *Montaigne o la profondità della carne*, Mimesis, Milano-Udine 2015, *passim*.

parti principali e separarle l'una dall'altra, hanno torto. Al contrario, bisogna riaccoppiarle e ricongiungerle. Bisogna ordinare all'anima non di isolarsi, di coltivarci in disparte, di disprezzare e abbandonare il corpo (del resto non potrebbe farlo se non per un'artificiosa impostura), ma di tenerglisi stretta, di abbracciarlo, vezzeggiarlo, assisterlo, controllarlo, consigliarlo, raddrizzarlo e correggerlo quando si fuorvia (S, II, XVII, p. 1185).²²

Epperò, il corpo di cui parla Montaigne (e qui il riferimento è a quello *proprio dell'enunciante*) non è lo *slittamento* dall'organico al visuto, su cui s'impegnerà, nella prospettiva di un "ritorno alle cose stesse", la novecentesca fenomenologia del secolo appena trascorso, quanto piuttosto *quel che s'intravede* una volta che viene riaperto lo *spazio* tra il nome e la cosa, sicché, *mutato lo sguardo* – non più "a sorvolo" – e *insieme la posizione* – non più «couchée» –, il "soggetto" torna a *ri-abitare il movimento* del suo corpo, e sospendendo l'eccesso dell'«inumana sapienza» (S, III, XIII, p. 2065) e procedendo con «inscienza certa» (S, III, XII, 1969), vale a dire, e con una sola espressione a *chiasma*: «*intellettualmente sensibile, sensibilmente intellettuale*» (S, III, XIII, p. 2067), riprende a circolare insieme a *Es-so*, trascorrendo gli angoli e le sinuosità, rivedendo i toni e i colori, la «bellezza» al di là di ogni valore nominale che la nostra *fenomenale* corporeità sempre è capace di esprimere — se, beninteso, il cosiddetto soggetto "concede" alla "propria" anima di *seguire*, per dirla in linguaggio nicciano, *il filo conduttore del corpo, e dunque di non perseguire le "strane movenze"* del "fenomenale", «[spogliandolo] delle qualità mortali e corporee [svestendo e spogliando] le cose delle loro condizioni corruttibili e far lor abbandonare, come vesti superflue e vili, lo spessore, la profondità, il peso, il colore, l'odore, la ruvidezza, la levigatezza, la durezza, la mollezza (...) per adeguarle alla propria condizione immortale e spirituale» (S, II, XII,

²² Un'affermazione, questa, che nel libro III, cap. XII, intitolato *Della fisionomia*, Montaigne rafforza, appoggiandosi a una citazione dalle ciceroniane *Tusculanae*: *Ipsi animi magni refert quali in corpore locati sint: multa enim e corpore existunt quae acuant mentem, multa, quae obtudant*, e che così restituisce nella sua lingua: *La complexion des corps dans lesquels sont logées les âmes est d'une grande importance. Car il est beaucoup des dispositions corporelles qui aiguisent l'esprit, beaucoup qui l'émousent.*

pp. 865-867), e di *adire-aderire-a, vice versa*, la complicata *textura rerum* entro cui anche «l'anima» umana è involupata.

Cosiffatta, o meglio così *restauratasi*, la “mens-anima” non più *dimentica* del “sito” da cui proviene, e insieme non ritenendosi la sola privilegiata, nella congerie dei viventi, a poter “*concepire*” «un suono di un tamburo senza rumore, un esercito senza armi e senza corpo [come accade, per esempio, *anche a*] un cavallo abituato alle trombe, alle archibugiate e ai combattimenti, quando lo vediamo scuotersi nel sonno, steso sulla sua lettiera, come se fosse in mezzo alla mischia», non solo *si ridistende insieme alle altre cose*, riprendendo la sua “naturale natura animale” ma, una volta deposta l'allure *imperiosa e imperativa* nella quale si individua («*elle les [choses] taille come elle l'entend*»), si dispone a darsi come *regola* un'altra divisa, questa “divisa”: «*J'ouvre les choses, plus que je ne les découvre* [apro le cose, più che scoprirle]» (S, II, XII, p. 904, c.m.).

Un *gioco di parole* questo, prodotto da Montaigne a partire dalla traduzione latina di un passo di Diogene Laerzio: «*omnia quippe indico potius quam aperio*».²³ Ma un *gioco quanto mai serio*, e come tutti i giochi capace di mettere sottosopra ciò che viene fatto oggetto di gioco, se lo si legge, così come vuole l'intenzione “traditrice” di Montaigne, nel verso della *mutazione-capovolgimento* dell'attitudine “*intellettualistica-dépouillante*”, una *mutazione* che il filosofo vuole che la “mens” produca, *deponendo l'amnesia costitutiva* che l'attraversa da parte a parte rispetto al “proprio” corpo, e *ritraendosi* dal gesto usuale del “tagliare” (come avverrà di lì a poco con l'*abducere mentem a sensibus*), si da *provarsi a risentire*, invece, il corpo “*sensoriale*” proprio che la rende “manifesta” e le assegna il possibile “compito” dell’“*apertura*”, più che della “*scopertura*”, delle cose.

Nella traduzione “ingegnosa” dell'*indicare* (segnare a dito) con *ouvrir*, Montaigne sospende-rovescia in un sol colpo “giocosamente” l'intero progetto “epistemico” di “assegnazione” alle cose, attraverso l'*indice segnico-discoprente* che le “individua-da lontano” e le “tiene distante da qualsivoglia contatto con il Sé”, di un loro essere *pre-disposte* allo sguardo *discoprente* e propone, *vice versa*, un'attitudine che, seppur continua,

²³ Sono appunto questi i termini che si trovano nella lettera, tradotta in latino, di Ferecide a Talete come annotano con perizia i curatori francesi dell'edizione Pleiade (*Les Essais Edition de 1595*, Gallimard, Paris 2007, p. 1586).

per qualche verso, a contenere una certa disposizione “anatomica” (accompagnata però, è il caso di rilevarlo, dal fatto che è impossibile non essere alterati dalle “cose” e che “aprirle” dipende anche dal fatto che esse *ci raggiungono* comunque *in quanto altre da noi*)²⁴ lascia però alle cose, una volta aperte-dischiusse, lo spazio di mostrare-sé senza essere pre-giudizialmente indicate-denudate-richiuse dall'*intentio* tagliente del nome («elle les [choses] taille come elle l'entend»).

Liberate dal nome, che vi s'immette *come fosse il loro proprio "interno"*, le cose *ritrovano*, si potrebbe dire, *la loro superficie, il loro corpo proprio*, ovvero la qualità loro “intrinseca” di manifestare-sé nella peculiare variegata forma-d'esistenza che è loro propria, dandosi a vedere, *fuori della «nostra mercé» e «come a noi piace»* (S, II, XII, p. 1033), *nella loro grazia e gratuità*.

Così come, nella sua grazia e gratuità, si mostra-si apre-si schiude, oltrepassando la funzione finzionale del nome che lo "costringe" nell'univoca forma inespessiva, il corpo amante al corpo amato!

Un corpo, *questo corpo*, che la “apiente” Giulietta shakespeariana, consapevole della formalità nominale che pesa appesantendolo sul *corpo d'amore* del “suo” Romeo, vede *con lucida esperienza ed esprime con appassionata ragione* quando si domanda e domanda: *What's in a name*, tentando di por fine alla sventura del loro contrastato amore contenuto-costretto nella “cosa nominale” («Solo il tuo nome è mio nemico (...) Cosa vuol dire Montecchi?»),²⁵ *disciogliendo* il modo d'essere «che forma un corpo (...) com'è, e così perfetto» dal nome che lo imprigiona e gl'impone di essere quel che di fatto non è, invitandolo, *nella propria nudità di corpo*, a percorrerne lo *spazio avventuroso*.

Nel chiedere e chiedersi *cosa c'è nel nome?*, ed esplicitandolo con *il fatto che* il nome «non è parte di te», non è *parte* della «forma-corpo *cui ella si rivolge*, giacché così come «quella che chiamiamo rosa, anche con un altro nome avrebbe il suo profumo», Giulietta tenta di far risalire al

²⁴ «Se da parte nostra ricevessimo qualcosa senza alterazione, se le forze umane fossero abbastanza salde e capaci per afferrare la verità con i nostri propri mezzi, essendo tali mezzi comuni a tutti gli uomini, questa verità passerebbe di mano in mano dall'uno all'altro» (S, II, XII, p. 1033).

²⁵ La traduzione cui ci riferiamo qui e successivamente è quella di G. Melchiorri in W. Shakespeare, *Le tragedie*, Mondadori, Milano 1978².

nome, *reincorporandolo*, la *saporosa forma propria* del corpo di cui il nome è segno insulso, o, nella fattispecie, *la prigione irrespirabile* che costringe il “corpo-Amore” a farsi *opaco e circospetto nella veglia e a brillare solo al chiaroscurale spazio della notte*, confermando così la chiusa “definitoria” di Montaigne: «il nome non è una parte della cosa né della sua sostanza: è un pezzo estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa!»

6. L'idea della *disinerenza* del nome alla cosa e per converso del nome pensato come «un pezzo estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa» – letteralmente come *una protesi*, un *porre innanzi* (*pro-tithénai*) che è in sostanza una sorta di *avamposto difensivo* che il soggetto loquente *espone-appone* al presentarsi *solido-fluente* della cosa-di là-da-sé, in questo modo ritenendo di poter neutralizzare l'*ap-prensione* de *la cosa-là* nel *giudizio pre-com-prendente* – se d'un lato, restituisce alla *cosa-là* il suo “spessore” e la sua qualità di *resistente insistenza*, dall'altro, ed è forse la cosa più interessante nella *torsione interpretativa* fatta da Montaigne, pur provenendo dal «libero e vago» *uso* dello strumento-ragione umana, il *nome* non è, come potrebbe lasciar intendere la coppia di attributi assegnati all'umana ragione, un *effetto difettivo*, un *semplice flatus vocis*, giusta traduzione dell'«imperfetta essenza» della nostra specie («Siamo tutti cavi e vuoti: non è di vento e di suono che ci dobbiamo riempire»; *S*, II, XVI, p. 1145), ma piuttosto un ben calibrato *congegno* (e si potrebbe anche dire, *tout court*, nel senso *materiale* del termine protesi, un «apparecchio sostitutivo») che, nell'*apporre-sovrapporre* alla cosa un “qualcosa”, un *quid* che non le pertiene, ha il solo scopo, mentre *para sé da* ciò che sé non è, e *dunque da sé lo separa*, mentre restringe, con il discernimento nominale, l'area di “possibile” che la cosa-privadel nome *ancora* è, di *far lievitare fino all'inverosimile il proprio Io*, che “gonfiandosi” quanto più può di «vento e di suono» pensa, *livellando con la sua “aerea” materia vocale* tutte «le altre cose» *con il segno univoco con cui le contrassegna*, di *sopra-sedervici* – dimenticando però, in quest'atto imperativo, la propria “mortale natura” che lo *eguaglia-a* e lo *ragguaglia* sul fatto di essere una cosa mortale come tutte le altre cose e insieme a tutto il resto delle altre cose, come viene *dimostrato*, con il rinvio a un indubitabile *fatto materico*, il non smentibile fatto che anche «sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo» (*S*, III, XIII, p. 2085).

Ora, pur tenendo ferma questa particolare *costumanza umana, troppo umana*, se ripetiamo con Montaigne, ma in una direzione interpretativa che assume in positivo (e tuttavia senza *superbia*) il fatto che il nome (e l'atto che lo sorregge), più che e più di un *flatus vocis*, sia anzitutto e soprattutto un' *istituzione protesica*, la domanda "imperitante" di Giulietta: *What's in a name? Quale cosa schiude, lascia manifestare, nella sua declinazione appassionata*, una domanda nella quale risuona in tutta la sua forza l'assunto *conoscitivo* di Montaigne: non più, *scoprire*, sibbene *aprire*?

Se nella volontà di sapere *cosa c'è nel nome*, l'eroina shakespeariana mira a liberare il "corpo amato" dal nome che glielo allontana-riduce, e il "lavoro amoroso" di Giulietta consisterà essenzialmente nel riaprire, quanto più è possibile, e *solo in forza della potenza generale di Amore*, l'"aderenza" (nel senso chirurgico del termine) tra il *cognomen* e il *nome proprio* (tra *Montecchi* e *Romeo*), il corpo tanto agognato – che per via del *cognomen* Giulietta non riesce a raggiungere, giacché a sbarrare l'accesso al corpo-proprio di Romeo è giusto l'inglobante-invadente-desingularizzante *cognomen* che imprimendosi come uno *stampo* sul nome singolare del generato sempre gli ricorda la prima e vera "appartenenza": *generica e generazionale* – che *tipo di corpo* sarà e quale corpo si troverà *sotto le mani* la Giulietta amante?

Insomma: se il nome non è "la sostanza" della cosa, sibbene ciò che la desostanzializza nel suo modo d'essere peculiare e la rende, a noi nominanti "familiare" ma a sé stessa "estranea", il *corpo desiderato*, privo del *nomen* e del *cognomen insieme* che comunque lo "discerne" il corpo amato (anche se l'Amante sente nel suo evocarlo nominale solo ciò che non fa essere *quel corpo* l'Unico corpo amato), riportato, il desiderato corpo, nella sua espressività singolare a essere *solo il segno di Amore*, non rischierà, nel suo essere *ri(con)dotto a un'altra generalità: quella di Amore*, di "svilire" l'unicità dell'oggetto passionale nella "natura" di un *oggetto qualunque*, foss'anche il "più alto" Oggetto, sì che Giulietta si troverà ad amare non la singolarità mortale di Romeo ma un essere *qualunque*? Detto in altro modo: in quanto contrassegnato dal *senza-nome che è Amore* – giacché ogni singolarità diventata amante si colora dell'uniforme colore di Amore, ed è individuata come *amabile* solo dal *cedere*, e quando cede, il *proprio di nome all'omen Amore* –, Giulietta amerà *real-*

mente il corpo di Romeo, oppure si troverà ad amare *das Ding*, la “Cosa amorosa”, che può avere, o attribuirsi, un *qualunque* corpo?

Che la lavorazione dissolutiva del nome – una lavorazione, si badi, prodotta sul nome proprio dalla potenza “dissolvente” di Amore racchiusa nella sua infinita potenza desiderante che *sfinisce* il corpo proprio dell’altro nella *silhouette priva di spessore* dell’“immagine” desiderata – miri a comporre *una nuova figura*, e sostitutiva del nome primitivo: «chiamami solo amore e avrò nuovo battesimo; ecco, non mi chiamo più Romeo», significa forse *questa ri-composizione-rimascita* dell’*innominato* corpo amato, cui vien dato solo la *figura indiscernibile perché universale di Amore*, che *finalmente* lo si possa *esperire nella sua unicità singolare?*

In realtà, questa *ritrascrizione altrove* del corpo amato, lontano dal nome generativo, privo quindi di qualunque *discendenza riconoscibile*, implica, per la sostenibilità della sua figura nuova (forse una *nuova cosa?* o *tout court e sola-mente la Cosa amorosa?*), e per non incendiarsi di solitudine e sfinire in un’aspirazione senza fine, che si richieda, comunque, all’“innominato” amato che *dica veramente all’altro* il suo amore e lo dica, però, *con parole non ingannatrici* sì che l’amante possa, come una novella Eco, *ripetersi il nome di Romeo* e con questa «voce aerea», *non più confitta nel sostegno carnale*, sostenere *l’impossibile Amore!*

Spinto, infatti, dalla forza d’Amore a voler quel singolare corpo, l’amante si troverà ad aver a che fare unicamente con la *spoglia figura* della “cosa amorosa”, una figura così spoglia che al *corpo-là fuori* del mio Amore mai s’attaglia nessuna veste ma solo il ripetuto e cantilenante *vocativo* (del nome del proprio amore), nel quale il corpo dell’altro si troverà a occupare solo il “luogo” dell’*evocazione infinita* e a non coincidere con nessuna *materia singolare corporale*, perché già trapassata solo nella più *sublime invocazione*: Amore, *mio!*

Il paradossale risultato che il lavoro d’Amore produce sul nome – che induce i corpi amanti privi del loro nome proprio a trovarsi-in e a coabitare uno spazio *anonimo* e di fatto *isolato*, che è *lo spazio proprio di Amore* – è, infatti, quello di condurre gli amanti *all’altro estremo*, ovvero, di poter, una volta portata a termine la letterale dissoluzione del loro nome generazionale e di quello proprio, *congiungersi solo nella più feroce congiunzione disgiuntiva*.

Il *singolare Amore* potrà conoscere ed esperire, in effetti, la propria avventurosa *assolutezza*, solo *confidando ma insieme sfidando finzional-*

mente il trapassare relativo e assoluto (il *tempo* e la *morte*); e tuttavia, fallita la doppia sfida *finzionale*: al *tempo* e alla *morte*, a rendere, cioè, *reversibile l'irreversibile*, a poter viverci l'unicità dell'Amore solo nell'*altrove espropriante* per eccellenza: quello definitivo ed eterno della *Morte*.

7. Che questa *soluzione* attraversi in effetti l'esperienza amorosa, e la attraversi *per il medio compositivo del simulacro* – un simulacro che sempre, per statuto, *si frammette* tra la *parziale* “cosa” che si ha “sotto le mani” e la sua “prensione” desiderante, determinando, per via della *intromissione* “*fantasmatica*” nella realtà dell'esperienza erotica da un lato, l'insistenza “dettagliata” della “cosa corpora” (il suo emergere sempre solo come *un questo*) e dall'altro, il costante “scacco” del desiderante che nella sua *intentio* di voler cogliere “il tutto” della “cosa corpora” si ritrova a “raccolgere” solo l'*intentio sfinente* che attraversa il *corpo nella sua natura di “parti composite e animate”* – comporta il costituirsi di un *Oggetto tutt'altro dalla “res corporea”*, un *Oggetto* che ha le fattezze assolutamente non sovrapponibili a quella della *res parziale*, un *Oggetto* così particolare *per via del tratto che sempre accompagna lo sguardo amante*: il desiderio, cui sarebbe pertinente applicare, proprio per la capacità che ha di *essere veicolo e insieme ostacolo* all’“afferramento” del corpo amato, la dicitura, bergsoniana-jankélévitchiana, di *organo-ostacolo*.

Questa singolare *dinamica* dell’“essere” del desiderio, l'aveva *espressa a lettere infuocate* la voce poetica di Lucrezio, quando, nel suo *De rerum natura*, descrivendo l'ardore erotico e la sua *fluttuante messa in atto* da parte degli amanti ne faceva vedere, insieme, il tratto *dissolutivo* («Premono stretta la creatura che desiderano, infliggono dolore / al suo corpo, e spesso le mordono a sangue le tenere labbra, / la inchiodano coi baci, poiché il piacere non è puro, / e vi sono oscuri impulsi che spingono a straziare l'oggetto, / qualunque sia, da cui sorgono i germi di quella furia»; vv. 1079-1083) e la sua *immensa impresa a vuoto* («amore è l'unica cosa nella quale più grande è il possesso, / più il cuore arde d'un desiderio feroce»; vv. 1089-1090).

Lo *sfinimento* cui mirano i corpi amanti, «irrequieti vagando per l'intera superficie del corpo» (v. 1104), giacché «gli amanti vorrebbero sapere che cosa desiderano, / e non riescono a trovare un rimedio che plachi il tormento» (vv. 1118-1119), ha di mira in effetti, portando all'estremo «la rabbia [e] la smania che li assale» (v. 1117), solo e unicamente

il “progetto” di *por fine* all'imperiosa presenza dell'Oggetto, che *li consuma* come «una piaga segreta» (v. 1120), che li macera, *a loro insaputa*, da dentro, in apparenza dissolvendosi quando «le membra, stremate dall'intensità del piacere, si struggono» (v. 1114) e «il piacere raccolto si effonde dai nervi» (v. 1115), ma in realtà sempre rinascendo dalle proprie ceneri — giacché *la maniera d'essere di questo peculiare Oggetto* è di essere *a mezzo e a metà*, vale a dire di darsi a vedere e a esperire come una “mescolanza mostruosa”, perciò stesso incomprensibile e incerta, di tratti o parti del soggetto e del suo modo di farsi “cosa”.

Dissolto il nome proprio (sia quello denominante il mio singolare corpo, il mio proprio corpo, sia quello, *generico-generativo*, nel quale è incluso come *effetto dell'atto copulativo*) nell'assolutamente impersonale eppure singolarmente “personalizzabile” *nomen* da ognuno/a dicibile-evocabile, di Amore; ridotto a essere, una volta spogliatosi della “veste denominante”, solo *una nuda cosa amante* alla ricerca della *nuda cosa amata*, il *corpo d'amore* e il *corpo amante* differiscono, *trafilati-trapassati da Eros*, in tutto e per tutto dall'essere-un-corpo (*questo corpo, il mio-corpo, segnato e contrassegnato anche dal suo nome*) e si presentano, come scriveva Bataille, che della dinamica del *diventare cosa*, soprattutto nel *campo erotico*, aveva affrontato tutte le (*de*) *terminazioni*,²⁶ solo come un *Oggetto vago*, meglio ancora, come «un oggetto *gluant* [viscoso, vischioso], dove la virulenza della vita si accorda con la decomposizione della morte».²⁷

²⁶ Ho affrontato tale tematica, sia in *Il gioco accecante dell'essere* (in F. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005), sia in *La rosa di Laure. Il tempo dell'amicizia – e dell'amore* (in Id., *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine 2012) e da ultimo, relativamente a una delle dimensioni dell'eros secondo Bataille: quella *dei cuori*, nel saggio intitolato: *Mon coeur mis à nu. Il lato romantico dell'erotismo batailleiano*, uscito in due diverse versioni: nel mio *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo edizioni, Napoli 2015 e negli Atti, appena pubblicati dall'editore Mimesis (a cura di F. Bassan, S. Colafranceschi, Milano-Udine 2016) del seminario romano (intitolato *Georges Bataille. Figure dell'eros*) patrocinato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università La Sapienza e svoltosi, il 29 marzo 2014, presso la Casa internazionale delle donne.

²⁷ Così leggiamo in una nota a *L'histoire de l'érotisme*, in G. Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. VIII, Gallimard, Paris 1976, p. 549. Di quest'opera c'è la traduzi-

La risoluzione, del corpo d'amore, e desiderato, nella *figura* paradossale del *viscoso-vischioso*, cui fa da *pendant* un'altra, ancora più *urtante* e *urticante*, figura, quella del *Detaché*, che «esiste solo come oggetto o come fusione» – e la cui evidenza è visibile nella stessa ricerca *ambigua* del desiderio, che «cerca sempre un oggetto mobile e vivente e un altro fisso e morto», ma che si caratterizza *come desiderio erotico* solo e in quanto *stacca e fissa* la “mobilità” dell’“oggetto” agognato alla “figura immobile” *cor-rispondente* al proprio desiderio: «è necessario in effetti che un essere sia *considerato come una cosa* [c.m.] affinché il desiderio componga una figura che gli corrisponde»,²⁸ deriva, secondo Bataille, dalla peculiare *fascinazione* insita nella costituzione e costruzione «dell’oggetto del desiderio», una fascinazione difficile da comprendere se *si elimina*, quale dato “primario-primitivo” della nascita del *desiderio erotico*, «[il] senso d'orrore che l'uomo ebbe per la sessualità», un orrore che lo ha portato, nella sua *evoluzione specifica*, a tentare di *dissimularlo* componendo «con la più grande cura»,²⁹ *vestendo delle più belle parures*, il “termine” del suo *furore*.

Ma *l'orrore*, sempre dissimulato e tuttavia *costitutivo* nell'*attrattiva* per l’“oggetto” erotico, trova *un luogo espositivo e la sua cifra specifica* nel *fatto* della *nudità*.

Un termine, ma soprattutto un'esperienza – espressi altrove da Bataille con la locuzione: «un “a picco”, e insondabile», *tout court* come lo spazio dell'*irriducibile*³⁰ – che stanno a dire *l'altro lato* dell'umano genere, la *part maudite-maldite*, una *parte* che solitamente *teniamo a parte*, *in disparte* e *in silenzio*, e che *accuratamente rivestiamo* per nasconderla, *individuandoci invece* in quella più *eclatante* dell'essere che «parla, ragiona e ha modi di sentire distinti da quelli degli altri animali [o ancora

one italiana fatta da Susanna Mati per Fazi Editore, Roma 2006, con la cura di F. Rella e un saggio di S. Mati; nella scelta delle “varianti e integrazioni”, l'edizione italiana non riporta però la nota nella quale si legge la frase che abbiamo citato.

²⁸ Ivi, pp. 124-125, 121, 124 (trad. it., cit., pp. 116, 112, 116). Rinvio su questa tematica al mio *Il gioco accicante dell'essere*, cit., alle pp. 94-101.

²⁹ G. Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, cit., pp. 110, 121 (trad. it., cit., pp. 102, 112).

³⁰ Id., *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, in Id., *Oeuvres complètes*, vol. XI, Gallimard, Paris 1988, pp. 448-449. Ho parlato di questa parola chiave del lessico batailleano nella *Conclusione* del mio *Perdere tempo*, cit.

più precisamente, che] lavora, parla, è dotato di intelligenza, di sentimenti raffinati, di coscienza»;³¹ un'esperienza, quella della nudità e della sua attrazione, che schiudono e rinviando a un campo *altro, ma a esso sotteso, dal nome*, quello della «cosa, di un oggetto tangibile (*saissable*)»,³² verso il quale proviamo al tempo stesso *orrore e attrazione* e che solo però ci fa avvertire il nostro essere anche degli *esseri desideranti*.

La nudità insomma, *come cifra della nostra ambivalenza*, contiene rivela una *dinamica soggettiva* nella quale *il nominante*, che «generalmente, è tutto il contrario di una cosa [e non] è nemmeno una persona: ma sempre un *soggetto* (...) che vede, nomina, maneggia (...) gli oggetti, le cose»,³³ precipita (va a *picco*) in uno spazio «insondabile» di *conturbante con-fusione*, nel quale è, di volta in volta e insieme, *cosa-oggetto* e *soggetto-alla cosa*, un «ammasso» *disforme* più che *informe*, reso *opaco* a sé stesso e solo così, però, *disponibile*, nell'*accorato, appassionato e ripetuto: Eccomi!* – detto *in silenzio e in tutta nudità* – e che ritma l'intera *vicenda dell'incontro carnale*,³⁴ a giocare l'esperienza «scandalosa» del *proprio irriducibile patire*.

Da questa prospettiva, allora, la nudità è il «luogo» che, più di altri, *ma non necessariamente altro dalla parola*, nel *mal-dicente* soggetto gli rende possibile *avvertire con intensità* un rapporto *es-temporaneo ma decisivo* con «le-cose-là» e di concedersi *un'esperienza insensata* – cui *lo stare delle cose* sempre in qualche modo ci rinvia e che, a noi e in noi, che siamo, ci riteniamo *i ben-intenziona(n)ti* dà solo o la risolviamo nell'idea di *una vita che non vive*, giacché riteniamo che solo quella vita che intenziona sia una vera vita.

Nell'*esperienza della nudità* il «soggetto», autodefinientesi *degn* e di *rango elevato* rispetto alle «cose», *saggia* l'esperienza della propria *passività* o della propria *opacità*, «si sente una cosa», ma non nel senso *costrittivo* della *disposizione a essere maneggiato* perché *og-getto* – pratica questa che è sempre stata la *via regia, presuntuosa e arrogante*, per disporre del «vivente», di *tutto il vivente altro o anche simile a me*, solo e prepotentemente nell'ottica dello *s-terminio*. Piuttosto in quello,

³¹ G. Bataille, *Storia dell'erotismo*, cit., p. 533 (trad. it., cit., p. 166).

³² Ivi, p. 122 (trad. it., cit., p. 114).

³³ Ivi, p. 119 (trad. it., cit., p. 111).

³⁴ Rinvio su questo alle pp. 96-97 del mio *Il gioco accecante dell'essere*, cit.

certamente non *com-prensibile* da chi pensa l'esser-cosa solo nell'ottica dell'*oggettualità disponibile e dunque come ni-ente*, di sentirsi, come voleva Bataille che a questa parola ha dato valore fondativo della sua riflessione anti-metafisica, come un *nulla, ovvero un "non-qualcosa" (rien, ovvero: nessuna cosa, ne-ulla)*.

Questo singolare e "scandaloso" sentirsi non vuol dire allora altro se non: finalmente decidersi a *interrompere-stemperare* la protervia di un "dire", che è sempre anche un "male-dire", esplicantesi nel *dover-afferrare-"il-mondo-là"*, consegnarlo alle nostre "umane misure", le sole che *contano* e danno *senso*, non per aprirci, però, a un *asinino abbandonico dir-di sì* (che è solo l'altra faccia, ma simmetrica, dell'"afferramento" impositivo), ma per *coestenderci, confermandolo, al mondo di là da Io*, divenendo, in forza di tale co-estensione, dei *soggetti al mondo* che si ritengono, insieme alle altre *rerum naturae*, delle *res* di questa stessa "natura", ovvero "cose da nulla", non più *insignite* del "dovere" di *far avvenire all'essere, al nostro dire*, tutto il «resto dell'accadere universale» e *per converso* di sviluppare, invece, verso tutto ciò che è un *tocco* e una *pratica del riguardo*, in tutta la gamma significativa e letterale del termine.

Una pratica e un tocco di *riguardo* che schiudono la dimensione di restituire alle "cose-là" innanzitutto il loro versante di possibile, la loro *versatilità* che soli possono porre fine o sospendere la "mania appropriativa-determinativa" tipica del non-ri-guardante, e a chi, *vice versa*, ne ha "ri-guardo" di acquisire, per sé e verso, ma anche *attraverso*, altro, uno statuto *passivo e opaco*, fatto di *passionalità* (e della gamma *cum-patetica ma non compassionevole* che sempre attraversa la passionalità), e uno statuto razionale ritmato come *una ragione erotica* che, nella sua *intensionale ad-tentio*, più che *disporre-di*, "si vuole" *esposta-a* l'altro da sé, dando vita così a uno *spazio amicale* che *ha del riguardo, approssimandovici e tenendole in tensione-con sé*, per le *diverse differenze*, evitando di "sfumarle-sfinirle" in una sorta di *fratellanza* che, il più delle volte, contiene-mostra, *sotto l'abito accomunante-unisonante*, una faccia *irriguardosa e risentita* del fatto che *ci siano, di là da Io*, dal "mio Io", altre presenze *diversamente* composte.

Riassunto Il testo parte dalla caratteristica più distintiva e allo stesso tempo più ingombrante che attiene alla problematicità del rapporto tra l'“Io” nel suo “villuppo mortale” e il “mondo delle cose”: vale a dire a quella problematicità che, per riprendere un'espressione bergsoniana-jankélévitchiana, trova la sua espressione nel modo in cui il linguaggio, «organo-ostacolo», *rappresenta* quel rapporto. E con l'ausilio di alcuni autori (Nietzsche, Valéry, Montaigne, Shakespeare, Bataille), il testo si interroga sul *sensu* da attribuire all'“opacità dell'oggettuale”. Assumendo questo *sensu* come inevitabile espressione e “proiezione difensiva” dell'*umano, troppo umano* quando si volge alla “comprensione” del mondo di là da sé, il tentativo di lettura che viene qui proposto è che c'è un'esperienza umana, quella della *nudità* (esperita, nella sua *complessità*, soprattutto nell'ambito *erotico*), che, se ben compresa e vissuta, permette di stabilire con la cosiddetta “opacità dell'oggettuale” (pensata sempre come qualcosa che *non riguarda il “mondo” del soggetto*) non solo un diverso rapporto (giacché l'opacità il soggetto *umano* la vive e l'avverte innanzitutto nella costituzione e nella dinamica del suo *desiderio* verso il “proprio oggetto d'amore”) ma anche un *tutt'altro significato* di essa: come ciò che accompagna, costeggia, impregna alla radice il “soggettivo mondo proprio”. Avendo verso l'opacità un diverso modo di *com-prensione*, al soggetto loquente, che definisce in senso solo negativo-negante il mondo *opacizzante* delle cose e come distante da sé, si presenterà la *possibilità* di stabilire *con le cose-là* finalmente *un tocco di riguardo* – che ha sempre avuto solo “per il proprio Sé”. Gli si presenterà la *possibilità*, nel mentre “accoglie” attraverso il proprio modo specifico di *coglierle* le cose-là: con il linguaggio, di liberarsi dal “peso” di *dover*, con i nomi, *dominare il mondo*, e vivendo la dimensione del “nominare” non più in termini “costrittivi” ma “creativi”, di “farsi accogliere-da *le cose-là*”, facendo convivere, in maniera amicale, *la natura rerum e l'humana natura*.

Parole chiave cosa, oggetto, linguaggio, mondo, “nudità”.

Felice Ciro Papparo Professore associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di studi umanistici dell'Università Federico II di Napoli. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione* (Napoli 2015), *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, saggio introduttivo di B. Moroncini (Pisa 2016).