

## LONTANO DALLA SOSTANZA : FIN DOVE? Saggio sulla *kenosis* ontologica del pensiero dopo Kant\*

In origine la *kenosis* è il movimento con il quale Dio si svuota della sua divinità nel mistero dell'Incarnazione. Cambiato di segno e inteso in senso ontologico e non più teologico, il termine vuole indicare in primo luogo la direzione sarebbe forse meglio dire il destino – del pensiero moderno in Kant e in Husserl e in secondo luogo l'orientamento dell'interrogazione heideggeriana. Forse, alla fine, riusciremo ad avventurarci, da soli, in un « vuoto dell'essere » nel quale neanche Heidegger è riuscito a farsi trascinare. Ma non è il caso di fare troppe promesse...

Come indica il nostro titolo, tutto questo movimento si misura come un allontanamento, più o meno cospicuo, dalla Sostanza. Quel che intendo per « Sostanza » (« S » maiuscola) non si riduce affatto alla prima categoria della relazione nella tavola kantiana delle molteplici ptosi dell'essere. Si tratta del senso dell'Essere stesso, così come esso s'impone nella metafisica moderna già prima che essa entri nella sua età critica (gli esempi di Descartes e Spinoza saranno sufficienti a mostrarlo), così come esso continua poi a dominare segretamente nonostante il suo svuotamento trascendentale (lo vedremo riprendendo diversi esempi di ciò che altrove ho chiamato l'equivoco ontologico del pensiero kantiano, così come esso, infine, vanifica tutti gli sforzi di radicalità metodologica della fenomenologia husserliana nel faccia a faccia di un soggetto onni-potente, e tuttavia puramente posto, e di una fenomenalità arci-costruita, e tuttavia dipendente da una materia impressiva.

Quando, però, dobbiamo determinare questo senso dell'essere in se stesso, e non semplicemente designarlo ricorrendo a esempi storici, ci troviamo di fronte a un'enorme difficoltà : quella che l'ermeneutica della banalità comporta. « Ciò che sta sotto » – questo è letteralmente il senso del termine sostanza – non è altro, infatti, che la profanazione tetica della più banale delle evidenze, quella della presenza del reale. Quella presenza sulla quale apro le mie finestre ogni mattina, nella quale mi occupo delle faccende della vita o mi addormento senza curarmi di ciò che associa Hypnos e Thanatos, e *della quale*, nonostante tutto, non mi rendo mai conto.

Tranne, forse, che in una specie di arresto, un infimo e silenzioso arretrare davanti al niente di questo Tutto originario – diciamo un sentimento del Mondo o di esistere (non è un'alternativa e nemmeno una differenza). È sempre e soltanto un dettaglio nell'immensa popolazione delle cose a provocare questa infinitesimale sospensione : il grido della poiana che solca il cielo grigio ; il freddo improvviso che mi rimette nella mia pelle ; il vento tiepido che accarezza i capelli. E poi. Il sole rosso che scende a picco dietro le cose, l'inestricabile profilo dei rami di quell'albero che l'ombra replica sul muro bianco, con una proiezione

\* Saggio pubblicato in *Études philosophiques*, n° 4, Paris 1999.

perfetta di cui niente tradisce l'operazione, e la sera, sui campi che dileguano, un colore intenso della terra, come se fosse stato appena posto.

Si dirà che questa è la poesia del Mondo, e che la filosofia non è poesia. Ma io dico che in ciò che la scrittura addita regna niente di meno che una logica della fenomenalità, un tessuto di *a priori* insospettati che screditano tanto l'espressione che abbiamo usato (« la presenza del reale ») quanto quella che usa la metafisica (« la Sostanza »). È infatti l'evidenza della presenza a veicolare la presenza della rappresentazione, da cui derivano la metafisica della Sostanza, *ma anche* le filosofie del fenomeno, quella kantiana e quella husserliana, nonostante i loro sforzi per interrogare, descrivere e sistematizzare « lontano dalla sostanza ».

La parola stessa lo dice : *prae-ens*, pre(s)ente è ciò che « è là davanti » – e davanti a che cosa, se non a me? Il quale « me » è di conseguenza già là, punto di riferimento assoluto del reale presente. Ma ugualmente ineluttabile è anche il contrario : ci vuole già un « reale » perché abbia luogo un me, presente a se stesso tra le cose presenti. C'è qui una sorta di pericolosa frattura, una denegazione originaria dell'affermazione originaria. Di modo che l'inizio non comincia che ci-cominciando e la presenza non si presenta che rappresentativamente.

Considerata la pesantezza di tutto questo linguaggio, verrebbe la voglia di dire « ben gli sta! ». Il poeta – di nuovo lui – è capace addirittura di nominare *ciò che* si vendica così dell'impazienza filosofica : la Nemese più terribile, il pudore del Mondo.

Il mondo, infatti, è *scomparso* non appena l'ho distribuito in una materia e in una forma, in parti e tutto, in cose e qualità, in sostanze e azioni – parlando come l'estetica trascendentale, e poi come l'analitica dei concetti di quantità, di qualità e di relazione. Cerchiamo di seguire per un momento il percorso di questa sparizione cominciando dallo spazio e dal tempo. Essi sono, com'è noto, le due forme *a priori* della sensibilità. La loro « esposizione », come dice Kant, rivela un pensiero della forma che – ed è l'unica volta in tutta la *Critica della ragion pura* – eccede o, meglio, spezza, rifiuta espressamente la validità della prima coppia che abbiamo nominato, la coppia materia-forma. In questa coppia, infatti, l'evidenza della materia precede sempre quella della forma che, a meno che non sia la forma di niente, va compresa come la disposizione spaziale (cioè in questo caso *nello* spazio) di una molteplicità di parti date. Ma non si potrà mai pensare lo spazio stesso – la spazialità come tale – se le sue videnze vengono attinte dall'intra-spaziale. Il presupposto ontologico di una realtà presente, che è data in primo luogo alla sensibilità, cioè come una molteplicità di sensazioni, costringe a concepire ogni forma come una disposizione delle sensazioni nello spazio. Ma prodotta come? Nessuna sensazione può uscire dalla sua chiusura assoluta e dare inizio a un rapporto delle sensazioni fra di loro. Il carattere spaziale del percepito è formale, e nessuna forma è l'avventura di un contenuto.

Ciò che abbiamo ricostruito con la lentezza dei principianti è quanto la maestria kantiana afferma fin dall'inizio : « La rappresentazione dello spazio non può essere ottenuta per esperienza da rapporti del fenomeno esterno » e « Lo spazio non è [...] un concetto universale dei rapporti delle cose in generale »<sup>1</sup>. La *Critica* ha dunque l'audacia di dichiarare « *a priori* » il carattere spaziale dell'esperienza che facciamo del Mondo, e di considerare che

<sup>1</sup> Kant, *Critica della ragion pura*, B 38 ; trad. it. Laterza, Bari, 1963, p. 69.

il « molteplice » di questa spazialità « si fonda esclusivamente [...] su limitazioni »<sup>2</sup>. Che questo concetto di limitazione sia proprio l'opposto di quello di « parte » o, in altri termini, di « materia » e che, di conseguenza, la nozione di « forma » usata per qualificare lo spazio stesso (« forma *a priori* della sensibilità ») diventi qui totalmente enigmatica, è ciò che Kant sembra quasi voler minimizzare, quando « espone » tutta questa novità (« esposizione trascendentale dello spazio e del tempo »), soltanto in opposizione alla concettualità leibniziana, come se temesse di doversi esporre, lui, il pensatore, a una novità per la quale « le parole ci mancano ».

Come dire, infatti, (risulta difficile perfino impiegare il termine « descrivere », mancando un qualsiasi modello in pittura) ciò che egli chiama l'*universum qua universum*, a cui noialtri diamo quel nome banale, il suo vero nome : il Mondo? Eppure è necessario, perché le « forme *a priori* » che sono lo spazio e il tempo sono le forme del Mondo. Ma il Mondo non ha forma, perché non è niente di dato ; è la *formalità del dare*, che è qualcosa di completamente diverso. E per pensare questa differenza, bisogna necessariamente allontanarsi dal registro della realtà (nel senso proprio dell'essere *res* di una *res*). Bisognerà quindi pensare il Tutto (il Mondo è infatti il Tutto) resistendo all'attrazione della molto metafisica *omnitudo realitatis*. Pensare inoltre la sensibilità prima e contro l'evidenza delle « sensazioni », per sostituirle con una sorta di effusione di limitazioni. Si vede, in quest'ultima perifrasi, che una certa stranezza s'impadronisce del linguaggio o cerca il suo linguaggio. Proviamo allora a trovarglielo. Cartografia del vuoto.

a) Il tutto. Ma no : intanto bisogna dire « tutto », e non « il » Tutto. « Tutto è pieno di sole stamattina », così esprimiamo, per esempio, come si dà, sotto forma del tempo che fa, il darsi stesso, il dono unico dell'apparire nella sua interezza. Puro « come » che preserva la propria irrealtà evitando, per così dire « di misura », di nominarsi secondo quelle che sono già « cose ». Perché se « tutto è... » – questo o quello, solatio o nebbioso e grigio, ecc. – ciò significa, è vero, l'unità di una dispensazione, il Mondo come puro dispendio di « ogni cosa (*toute chose*) », tuttavia « ogni cosa » non vuol dire – ancora una volta di misura – né « ciascuna cosa » (dal dono, infatti, non è ancora *emersa* nessuna cosa, non più di quanto quel raggio di luce si possa separare dallo scintillio del mare), né « tutte le cose ».

È riconoscere che l'antecedenza, prudentemente nascosta da Kant nel latino « *a priori* », non vuol dire « prima ». Il che la libera anche dal « nello stesso tempo » e dal « dopo ». Lo spazio-mondo vuol dire (o piuttosto tace) che ogni dato spaziale è aperto (a se stesso e per me), non *in*, ma *secondo* un'Apertura che non è essa stessa aperta da nessuna parte o, meglio : senza alcuna « essa stessa ». Lo spazio « stesso » non vuol dire niente.

Eppure certamente c'è, se non « il Tutto », almeno la forma-tutto. Anche se non dobbiamo pensarla come il Cerchio onni-comprensivo, dobbiamo tuttavia pensarla (trovarla, mentre affiorano sotto le immagini delle parole, gli schemi, i movimenti di senso che le convengono). Sostituire, per esempio, « cerchio » con « alone (*cerne*) ». Ciò che Kant chiama così male « la sensibilità » significa in effetti che sempre discerniamo (*dis-cernons*) i fenomeni – cioè abbiamo a che fare con essi a partire dal loro alone. Di cui nessun dubita. Ci preoccupiamo forse di sapere se quel poco che vediamo – qualche casa, un lembo di cielo,

<sup>2</sup> Kant, *Critica della ragion pura*, B 39 ; trad. it. cit., p. 70.

una strada o un segmento di strada – non si fermi per caso al bordo di un grande niente ; al bordo del gran canyon del Nulla? Si dirà che, se siamo così certi della nostra buona vecchia terra, la cui rotonda esistenza è indubbiamente compiuta, le distanze astronomiche che separano i corpi celesti della nostra galassia e le galassie stesse (le quali, per giunta, si allontanano le une dalle altre) hanno invece di che risvegliare in noi il terrore del- l'infinità. In-finità. Mai, mai, mai verra il momento di un Mondo. « Che cos'è mai l'uomo nell'Infinito? » ecc. Ma la frase di Pascal è solo la retorica di un desiderio apologetico, privo di ogni fondamento fenomenologico. Quando alzo gli occhi verso il cielo notturno, ho probabilmente la sensazione che le stelle siano « lontano », ma non è una questione di grandi numeri, e niente viene a clistruggere la prossimità familiare del soggiorno. È anche ciò di cui confusamente mi meraviglio ; come ha detto Kant senza dirlo : « Il cielo stellato *sopra di me* », esatto *pendant* – o anche forse semplicemente l'altro versante – della « legge morale *in me* ». Come se l'universalità del cosmo e quella della massima, sotto l'apparente ingenuità di un riferimento all'uomo, venissero a ricordare che l'umanità stessa di quell'uomo è *deferita* al Mondo. *Là* abitiamo, *là* siamo, ed è per questo che abbiamo uno sguardo universale, aperto sul « come » irreali di ogni reale.

Situazione che si conferma se, dal Mondo, passiamo adesso alle cose.

b) « Le cose » – espressione che tuttavia non bisognerebbe usare più di quell'altra « il Tutto ». Heidegger giustamente nota che ciò con cui abbiamo a che fare « innanzitutto e per lo più » non sono « cose » (sorta di unità-di-realtà oggettivamente date, che le scienze trovano già pronte « nella natura »), ma con « *Zeuge* » (o, se si vuole, *pragmata*), unità di ancoraggio della « cura » : non questo « oggetto » che si può *anche* chiamare sedia, ma fin dall'inizio questo elemento-del-mobilito che è la sedia ; non l'irradiazione termica di quel corpo celeste, ma il calore materno del (*la*) Sole (*die Sonne*).

Eppure per « le cose » esiste anche un altro modo originario di essere, diverso da quello descritto dall'analitica esistenziale, il modo percettivo con il quale esse ci sono, come si usa dire, « date ». In altri termini « ciò che » (espressione volontariamente indeterminata) ha di fronte il pittore. Neppure in questo caso si tratta di oggetti. Dall'altra parte della mia strada c'è un edificio universitario, lunga mezza-luna di quattro piani che vedo di scorcio. Se lo dovessi dipingere, la sua finalità universitaria sarebbe la prima determinazione a scomparire, perché essa non è niente che *possa* apparire ; ma anche l'« edificio » (l'insieme architettonicamente costruito) non è niente per l'occhio. « Non rimane allora che lo scorcio », si dirà subito, mostrando di aver capito. Ma non si è capito proprio niente! Il « qualcosa di vista », infatti, che per sapere di chi la considera è effettivamente lo scorcio e il lato di un edificio, non è niente di tutto questo per nessun *vedere*. Ciò che il vedere dà è piuttosto (letteralmente « più tosto ») un insieme di differenze del bianco e del grigio, con avvallamenti più scuri, ritmicamente spezzato da tratti di rosso mattone e sottolineato da una lunga striscia di verde vegetale. Il tutto termina verso l'alto con linee geometriche, più lunghe che alte, che formano una specie di cremagliera slanciata in avanti. E, quando scrivo « termina », non si tratta di un sapere sull'esistenza di un edificio che, nonostante la nostra volontà di *epoché*, continuerebbe a governare la descrizione, ma è la differenza *visiva* tra l'insieme formato dai

toni e dalle forme che abbiamo deno, da una parte, e ciò che forma in effetti un'altra *parte* del dato, un'altra altezza (piuttosto un'elevazione) nella quale si dispiegano liberamente un *altro* bianco e un *altro* grigio, quelli del vasto e delluminoso (*il* vasto e illuminoso di niente – che si chiama « il cielo »).

Dove nasce quindi o, se si preferisce, come si segna la differenza di appartenenza di ciò che soprattutto non va chiamato « il contenuto visivo », ma (piuttosto, e molto maldestramente, lo ammetto) qualità e forme? Niente di quel che abbiamo detto permette di eludere la domanda. *Che cosa* intendiamo quando indichiamo come un « insieme » percettivo ciò che non deve niente alla nozione pragmatica di « edificio », né al concetto trascendente di « oggetto », ma che continua tuttavia a distinguersi da quegli altri « insiemi » formati dagli alberi intorno, dalle automobili allineate al bordo delle strade, dalle stradine stesse, ecc.? La differenza, infatti, tra questo insieme e il cielo era in fondo la più facile da cogliere, dal momento che il cielo appunto non si presenta mai come una « cosa », rispetto alla quale forme e qualità verrebbero a trovarsi in un rapporto di appartenenza. Il cielo è la non-cosa paradigmatica. E, di conseguenza, emblematica del Mondo *come tale*.

Fermiamoci per un momento – ritroveremo le « cose » più tardi (a meno che non siano definitivamente introvabili) – perché qui siamo alla nascita del divino, così come lo pensa la lingua latina. « *Dies* » è il giorno, più precisamente la luce del giorno, l'Alone (*Cerne*) di cui parlavamo come della condizione del discernimento percettivo e che, pertanto, non è niente che si possa discernere : *non cernitur dies*, come dice Plinio. Secondo il poeta Iginio, amico di Ovidio, *Dies*, figlia di Caos, è la madre del Cielo e della Terra. Ed è vero che la luce del giorno, diffondendosi poco a poco fuori dal caos notturno, « genera » questa prima dualità del visibile secondo la quale esso si « divide » fra la non-cosa del Cielo e una Terra-delle-cose. L'Aperto e il Chiuso, dirà Heidegger nell'*Origine dell'opera d'arte*. In verità è il tutto di questa partizione che è propriamente originario e dunque divino. Fin dall'inizio (l'« inizio » del dire latino), però, il divino si concentra per così dire nel Cielo : « *dius* » o « *divus* » vuol dire indifferentemente la luce del giorno, il cielo e il divino. « *Sub divo* » : in pieno giorno, sotto il cielo. Va da sé, in effetti, che questo Aperto nel quale soggiorna la luce, questa evidenza delle evidenze, eppure inaccessibile e imprevedibile perché non può essere in alcun modo una cosa, è *manifestamente* di ordine divino.

Non bisogna dimenticare inoltre che non ci potrebbe essere la Luce senza *ciò che* essa, a sua volta, manifesta. Varietà che finora abbiamo provvisoriamente chiamato « cose », ma di cui è tempo di riconoscere che il modo di essere resta molteplice e generalmente ininterrogato in tutta la Tradizione. L'unità di appartenenza, da cui sempre deriva l'elargizione del sensibile, solo di rado ha stile « cosale ». L'albero, ad esempio, che la luce del giorno fa brillare andandosi a infrangere, afferma sotto i nostri occhi l'unità di una profusione che evidentemente non accatasta, l'una sull'altra, una « cosa » che sarebbe il tronco, altre « cose » che sarebbero i rami e i ramicelli, fino alla molteplicità inquieta e cangiante delle piccole-cose-foglie. L'albero è un'unità di appartenenza di tipo non cosale. Ce ne sono molte altre, totalmente diverse dalla profusione vegetale : l'unità per dispiegamento del pendio di una colmina, ad esempio, oppure le due specie dell'unità-di-passaggio, quella di un passaggio-che-rimane (il fiume) e quella in cui il passaggio stesso passa (il volo di un

uccello). Profusione, dispiegamento, passaggio : sono stili, vere formalità, insomma – tiriamo pure fuori la parola – idealità del visibile che riconosciamo senza doverci nemmeno pensare, come sempre succede con gli *a priori* dell'esperienza.

La questione è : perché allora nessuna filosofia è stata capace di dirle? E nemmeno di supporle? Innanzitutto scoprire e poi esprimere ciò che abbiamo chiamato le « idealità » non è forse il compito proprio del discorso filosofico? Ci sono forse idealità « sottili », così sottili che tutta la Tradizione le ha semplicemente mancate? Si fa fatica a crederlo, perché è evidente che quello che scandisce appunto la Tradizione è un affinamento progressivo del suo sapere intorno alle *condizioni di disvelamento dell'ideale*. Si potrebbe mostrare che in questo c'è già il senso della critica aristotelica all'esordio platonico. Ancora più chiaramente, inoltre, questo è anche il senso del criticismo kantiano e del radicalismo husserliano, per limitarci qui ai moderni. Il rimo, in effetti, nel suo tentativo di allontanarsi dall'evidenza della Sostanza, va a cercare il senso dell'Essere in quello che chiama « l'unità sintetica originaria dell'esperienza », da cui deriva un senso « schematico » dell'insieme delle idealità categoriali. Il secondo – Husserl – cerca da parte sua di dotare il pensiero di un'irremovibile fedeltà ai fenomeni attraverso la riduzione dell'« oggetto » (cioè, ripetiamo, di quello che per tutti i moderni è il senso stesso dell'Essere) al suo « come » (*das Object-imwie*), che si presume dato assolutamente, una volta « sospesa » (*epoché*) ogni tesi di esistenza e ogni costruzione rappresentativa. In entrambi i casi i frutti sono stati numerosi. Direi che sono stati più numerosi, e soprattutto di una novità più strana, in Kant che in Husserl. Prima di tutto perché, se è vero che il concetto non dice *l'a priori* dell'esperienza che riduce a uno schema, lo schema, da parte sua, è senza immagine – cioè irrappresentabile. Nella *Critica* se ne trovano almeno due indizi : 1) il fatto che il potere di « categorizzare » il fenomeno d'esperienza appartiene in proprio, in ciascuna delle triadi dei « concetti puri dell'intelletto », non a questo o a quel concetto preso isolatamente, ma a ciascuno di essi *nell'unità* originaria dei tre. Non c'è unità, ad esempio, che non sia già in una pluralità, la quale, quindi, non è più volte l'uno, così come non c'è pluralità che non sia anticipata in una totalità, la quale, quindi, non è la somma di un certo numero di parti. La triade categoriale detta « della quantità » non è in effetti un pensiero dei numero : è un pensiero del numeroso. Altrimenti non potrebbe sfuggire alle antinomie. Bisogna capire inoltre che l'essere-numeroso, proprio nella sua differenza con il numero, è una sfida alla descrizione. Provate e vedrete! 2) Questa « irrappresentabilità » della schemarizzazione trascendentale dell'ente fenomenico è inoltre riconosciuta (negata/riconosciuta) nell'espressione di cui Kant si serve per nominare l'unità originariamente sintetica dell'esperienza : la chiama « Qualcosa = X ». Il ricorso al segno matematico dell'incognita non è affatto casuale. Perché che cosa mai potrebbe essere (secondo quale *modo* d'essere) questo « oggetto in générale » (altro nome dell'unità sintetica), se esso non è né un oggetto empiricamente dato (si tratta infatti del dono stesso dell'empiria), né il correlato noumenico del concetto di oggetto preso in una generalità semplicemente logica? Qui finiamo bruscamente in un vuoto di significato.

Lo stesso accade con il *pendant* dell'oggetto trascendentale, l'altro polo della sintesi, quello che Kant, in maniera genuinamente cartesiana, chiama l'« Io penso ». È vero, però, che lo « sostituisce » in qualche modo con qualcosa come l'unità di

un'appartenenza per accompagnamento : « L'“io penso” deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, ecc. ». Ed è anche vero che, in un certo senso, il Cogito perde così ogni sostanzialità, cessando di essere il nome moderno dell'anima, a rischio di paralogismo, e finendo per designare solo la necessità logica di un'unità dell'esperienza. Tuttavia, siccome questa « logicità » non è soltanto formale ma trascendentale (ontologica), essa, anch'essa, nomina l'efficacia di un vuoto che si può certo inferire (attraverso la deduzione), ma che non si riesce a *dire*. Io = X.

Questo è, evidentemente, anche il caso della filosofia husserliana. Combattere, ancora più sistematicamente di Kant, lo « psicologismo » che grava su ogni noetica « ingenua », questo lodevole sforzo non le impedisce di ricadere continuamente nel regime sostanzializzante un presunto discorso descrittivo. L'ho mostrato a sufficienza altrove, a proposito del colore, ad esempio, della dottrina delle sfumature e della coscienza-del-tempo, e perciò non vi ritornerò. Il mio proposito qui è, ahimè, più ambizioso di tutte quelle critiche : si tratta piuttosto di cercare la radice stessa di questa « ostinazione » della Sostanza a trattenerci nei suoi vincoli, proprio quando pensiamo di averli sciolti o quanto meno allentati. E la risposta che azzarderei consiste nel dire che quanto ci sfugge si potrebbe chiamare *l'Inafferrabilità dell'Essere*. Con questo non intendo nessun sublime mistero, analogo all'Inconoscibilità di Dio, ma piuttosto, in ogni campo fenomenico, il ritrarsi del « come » – la sua finezza, la sua totale novità e la sua improducibilità. E poiché stavamo parlando del « soggetto », esso sarà l'esempio attraverso il quale mi sforzerò di seguire questo ritrarsi, rimanendo però sempre nell'ambito dell'esperienza percettiva.

Se qui c'è qualcosa di certo, è che l'esperienza percettiva è la *mia* esperienza. Essa è addirittura, si potrebbe dire, l'esperienza-di-me. Che qualcun altro possa guardare con i miei occhi, questa supposizione è il non-senso assoluto. Non perché i miei occhi siano « miei », ma perché lo sguardo non si fa « con » gli occhi : lo sguardo, come anche i miei occhi e me stesso, mi è dato a partire da ciò che guardo. E sia. Ma proprio qui cominciano le difficoltà : che cosa significa che il vedere, il « moi » vedere, mi è « dato a partire da ciò » di cui è visione? Così come non si produce, da parte mia, alcun movimento di appropriazione del reale, non c'è, da parte del reale, alcun movimento di riferimento a me. Che cosa allora? Coraggio, bisogna dire lo strano o fermarsi qui. Una specie di cavità raccoglie sempre ciò che è visto, facendo sì che esso sia soltanto una parte del visibile, sebbene questa frontiera non abbia niente di reale : essa si disfa e si rifà, al primo movimento della testa, al minimo cambiamento d'angolatura. Essa significa appunto che « vedere » non è mai un'avventura del (o nel) reale, né per *chi* vede, né per *ciò che* è visto. L'Aperto è sempre una Misura-del-Raccogliere, dove vengo a me stesso come la prateria verdeggia o, piuttosto, con essa, su di essa – partecipando all'uso della schiudersi. « Misura del raccogliere » è esattamente il senso del greco *logos*. Non c'è nessuna quantità oggettiva in questa “misura” che libera invece la percezione dalla valanga delle cose.

Cio che, descrittivamente (letterariamente? – spero di no), ho appena chiamato « una specie di cavità » è ciò che Heidegger tematizza come il « ci » o il « là » (il « *Da* ») del *Da-*

*sein*. Il modo d'essere di ciò che chiamo « io » è infatti un « esserci » o un « essere là », non in mezzo alle cose, ma là dove esse stesse hanno « luogo », là dove il loro apparire trova misura. Il dispiegamento percettivo comporta sempre, non soltanto la differenza fra un « dato » e il suo « orizzonte » (Husserl), ma anche una specie di centraggio che – cosa difficile da comprendere – non presuppone, né pone, nessun « reale centrale », bensì la necessità di una forma che (non) è essa stessa nessuna forma, ma una formalità dell' apparire. In questa cavità, in questo « là », in questo « céntramento », « io » sono. In un modo strettamente mallarmeiano : « l'assente da tutti i *bouquets* ».

Se avete avuto la pazienza di seguirmi fin qui, forse sarete disposti anche a percorrere l'ultima tappa. Si tratta di render conto del fenomeno del corpo. Perché uno dei modi di sfuggire alla critica radicale della soggettività consiste nel fare appello alla robusta evidenza del « mio corpo », per render conto di questa marcatura dell'esperienza che chiamo « io ». Bisogna quindi dimostrare che « io », che non ho anima, non ho nemmeno corpo. Non per me, in ogni caso ; ma neanche agli occhi degli altri, almeno finché non posano su di me uno sguardo secondo, oggettivante e riflessivo, come, ad esempio, lo sguardo clinico. Si dice : « sono malato », non « il mio corpo è malato » ; si dice : « mio Dio, quant'è alto! », non « quant'è alto il suo corpo! ». E soprattutto, il vedere non sa nieme dei miei occhi, così come il sema delle tue parole trascende decisamente l'acustica. Non intendo, ovviamente, sostenere che siamo puri spiriti ; si tratta piuttosto di riconoscere che non siamo neppure spiriti incarnati. Il mio corpo non è per me né un punta di partenza né un punto di arrivo, né un mezzo né un ostacolo : esso è piuttosto totalmente fuori campo, anche quando una parte di esso entra nell'immagine (quando mi tolgo una spina dal piede, per esempio).

Proprio perché non si è reso conto di questa irrilevanza del corpo per il fenomeno della percezione preso nella sua essenza, Merleau-Ponty, allo scopo meritorio di evitare, qui come altrove, ogni oggettivazione, ne ha inventato una specie di dappio che chia ma « il corpo proprio » o « la carne ». In una fenomenologia della percezione è fatica sprecata. Il mio corpo, infatti, non diventa « corpo proprio » che nell'esperienza cinestetica dello sforzo muscolare, ad esempio, o nelle « sintesi passive » della sofferenza. In questo caso, però ; non soltanto sono violentemente distratto dal mondo percepito che ricade nell'astrazione di un « mondo esterno », ma neanche si riesce per questo a restringere la percezione a quella del mio proprio corpo. Sforzi e dolori si *sentono*, non si *percepiscono*.

Che cosa dire allora della questione che continua ostinatamente a presentarsi nonostante tutti i nostri tentativi per eluderla, che dire di ciò che non si può non chiamare « il ruolo del corpo nell'esperienza percettiva »? Probabilmente questo : che, di fronte allo schermo in cui iscrivo le mie perplessità, di fronte al muro e all'apertura della finestra, « il mio corpo » (« io » – o, meglio, « il luogo di me ») è una specie di rettangolo nero al centro del quadro, che ha la funzione di ripanire le regioni : la regione del « di fronte », appunto, che si offre chiaramente, e ai cui bordi fugge continuamente avanti o indietro la duplice regione della destra e della sinistra, in modo tale che soltanto l'inizio di questo profilo panecipa ancora al « propriamente percepito » (ma in maniera « sfocata »),



mentre il « resto » si perde molto presto nella terza regione : quella di ciò che è « dietro di me », cioè percettivamente-non-percepito. È chiaro che il corpo non fa ni ente, non subisce niente, insomma non si fa sentire in alcun modo in questa regionalizzazione spaziale che sempre rinasce dal percettivo (percepito/percettibile), di cui esso è, insieme, il principio e la macchia cieca. Il corpo è il luogo di diversificazione degli *a priori* del visibile. È il luogo ontologico puro.

Si dovrebbe allora dire che il corpo è la verità materialista della certezza della « coscienza »? No, nemmeno, perché nessuna « *materia corporea* » entra nella regionalizzazione spaziale che abbiamo appena descritto : essa è infatti *formale*. Credo che dovremo (almeno per questa volta, ma forse per sempre) fermarci a questo risultato, molto sorprendente, ne convengo : ciò che costituisce il campo più puro del pensiero è per così dire *posto* o *posato* sul nostro corpo. Voler sapere di più su questo, sarebbe come voler entrare nel gesto creatore di Dio. Ma come! E se, invece, l'invenzione di una creazione divina non fosse che una nostra fuga davanti a quanto c'è di terribile nella finitezza pura e semplice dell'Essere stesso?

*Traduzione di Rolando Deval e Antonella Moscati*