

«Eccolo, il mare»
Psicoanalisi della rinascita
di Felice Cimatti*

“There it is, the sea”. Psychoanalysis of rebirth

The sea, even before being a physical place, is a very powerful device of the collective unconscious imaginary. In this paper is first presented and discussed the hypothesis of the so-called “thalassic regression” proposed by the Hungarian psychoanalyst Sándor Ferenczi. Subsequently, such a hypothesis is reversed: the symbolic theme of the sea does not refer to a return to the origins, on the contrary, the question that arises is that of a becoming-sea. In the final part of the essay this particular perspective is presented starting from the short story “There it is, the sea”, by the Brazilian writer Clarice Lispector.

Keywords: Sea, Neutral, Ferenczi, Psychoanalysis, Lispector, Becoming-sea.

[...] direi che è un presente immobile, un punto in cui la vita e la morte si congiungono perché c'è un *divenire-mare* verde e caldo, un *divenire-vento*, un *divenire-cielo* in cui corrono nuvole bianche [...]¹.

L'eau gonfle les germes et fait jaillir les sources. L'eau est une matière qu'on voit partout naître et croître. La source est une naissance irrésistible, une naissance *continue*².

1. Il desiderio di neutro

«Il corso», diceva Roland Barthes nella lezione inaugurale del 18 febbraio 1978 al Collège de France, si intitola «*Il Neutro*, o meglio: *Il Desiderio di*

* Professore ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi, Università della Calabria; felice.cimatti@gmail.com.

1. M. Perniola, *Tiresia contro Edipo. Vite di un intellettuale disorganico*, Il Melangolo, Torino 2021, p. 75.

2. G. Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 1942, p. 20.

Neutro»³. In effetti il “neutro”, per la sua stessa indefinibile natura, non è propriamente una cosa o un evento che sia indicabile, ad esempio, attraverso un nome (come, ad esempio, il “gatto” o il “protone”). Al contrario, come precisa subito dopo lo stesso Barthes, il neutro ha a che fare con lo scarto prodotto da ogni nominazione, che in tanto individua qualcosa in quanto lascia sfuggire qualcos’altro dalla sua stessa presa. In questo senso il “neutro” è per un verso il desiderio, che può provare solo chi si affanni a nominare e precisare le entità del mondo, di lasciare le cose indefinite, per altro è anche il desiderio di disattivare il dispositivo della nominazione per approdare ad una condizione di indistinzione. Il campo del “neutro” è quello in cui cade la distinzione metafisica fra soggetto e oggetto e fra interno ed esterno. Per questa ragione, e paradossalmente, quando il “neutro” viene usato per indicare una condizione determinata – ad esempio una condizione anatomica – finisce per ‘tradire’ la propria peculiare natura.

Il “neutro”, pertanto, non è un’entità ontologica, rimanda piuttosto al desiderio di sospendere quella che sembra l’irresistibile pulsione umana di dare un nome alle cose, e quindi di assegnare un posto, nel quadro complessivo del mondo, ad ogni entità. In realtà il desiderio del neutro è ancora più potente, dal momento che mette in questione la stessa pulsione di distinguere fra cose diverse, una pulsione, peraltro, di fatto coincidente con quella di etichettare le cose⁴. Come precisa Barthes: «definisco il neutro come ciò che elude il paradigma, o meglio chiamo neutro tutto ciò che elude il paradigma. [...] Che cos’è il paradigma? È l’opposizione di due termini di cui attualizzo uno, per parlare, per produrre senso»⁵. Si comprende, allora, perché quello del “neutro” sia un desiderio, più che una cosa o un’entità determinata: ogni nostra classificazione si basa su un paradigma – ad esempio, quello che distingue fra “maschio” e “femmina” – che stabilisce *in anticipo* le posizioni che una certa entità potrà occupare: «detto altrimenti, secondo la prospettiva saussuriana⁶, alla quale resto fedele, il paradigma è la molla del senso; dove c’è un senso, c’è un paradigma, e là dove c’è un paradigma (opposizione), c’è un senso → detto ellitticamente: il senso si basa sul conflitto (la scelta di un termine contro l’altro), e ogni conflitto è generatore di senso: scegliere l’*uno* e respingere l’*altro*, è sempre sacrificare al senso, produrre senso, darlo da consumare»⁷. Il

3. R. Barthes, *Il Neutro. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Mimesis, Milano 2022, p. 73.

4. Cfr. F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

5. Barthes, *Il Neutro*, cit., p. 80.

6. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1978.

7. Barthes, *Il Neutro*, cit., p. 81.

punto in questione è il paradigma, non che il paradigma preveda solo due posizioni: un paradigma ternario non smette di essere un paradigma, cioè di ‘costringere’ ciò che si sta pensando entro uno schema predefinito. Il pensiero – come la lingua da cui è inseparabile – è paradigmatico, è questo il problema da cui nasce la questione del “neutro”. Il desiderio di neutro, pertanto, è il desiderio di pensare la propria sospensione, di pensare, cioè, la propria stessa impensabile presupposizione, che il mondo sia pensabile e quindi classificabile/nominabile. In effetti, e su questo punto Barthes è molto chiaro, un pensiero del “neutro” è esso stesso, a suo modo, un pensiero, così come è un pensiero che solo qualcuno che pensi per paradigmi può desiderare di pensare/sentire: «da qui» deriva «l’intenzione di una creazione strutturale che disfi il paradigma»⁸, appunto, pensare il punto cieco del paradigma, e quindi dello stesso pensiero: «trasponendo sul piano “etico”: comminazioni del mondo a “scegliere”, a produrre senso, a entrare nel conflitto, ad “assumersi le proprie responsabilità”, ecc. → tentazione di sciogliere il paradigma, schivare il paradigma, le sue comminazioni, le sue arroganze → esentare il senso → questo campo polimorfo in cui è possibile evitare il paradigma, il conflitto = Il Neutro»⁹.

Più che di “neutro”, allora, sarebbe forse il caso di parlare di “neutralizzazione”, cioè dell’operazione attraverso cui la scelta paradigmatica viene disattivata, e si cerca di lasciare a sé un campo indeterminato, in cui né l’oggetto né il soggetto occupino una posizione distinta e precisamente individuata. Per questa ragione, prosegue Barthes, «do al Neutro una definizione che resti strutturale»¹⁰; il “neutro”, cioè, non è il nome che si attribuisce a ciò che appare confuso e ambiguo. Al contrario, «per me il Neutro non rinvia a “impressioni” di grigiore, di “neutralità”, d’indifferenza. Il Neutro [...] può rinviare a stati intesi, forti, straordinari. “Eludere il paradigma” è un’attività ardente, scottante»¹¹. Un’attività ardente proprio perché, disattivando le consuete e confortevoli distinzioni paradigmatiche, il “neutro” lascia letteralmente senza parole di fronte all’impensabile/indicibile. Più propriamente, è la stessa operazione della “neutralizzazione” che produce l’evento straordinario. In effetti lo “straordinario” non è altro che la rinuncia a rendere ordinario, cioè dicibile e categorizzabile, un evento. È l’ordinario che produce il desiderio dello straordinario. È un punto che riprenderemo fra poco, ma che va fin d’ora sottolineato: il “neutro” è il risultato di una rinuncia e di una sorta di destituzione paradigmatica. L’indistinzione è prodotta dall’operazione distintiva. Se il “neutro”

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ivi*, pp. 81-2.

è l'originario, allora si tratta di un originario che segue, e non precede, il secondario.

Si comprende anche quale possa essere il «piano “etico”» a cui Barthes si riferisce: non si tratta di assumere una posizione ‘etica’ e quindi valutativa, al contrario, si tratta di lasciare all’evento la sua indefinibile natura. Nel paradigma è sempre implicito un giudizio (si pensi al caso esemplare dell’uso normativo della distinzione fra “destro” e “sinistro”), che è anche inevitabilmente un pregiudizio. Il “neutro”, al contrario, è lasciato a sé, senza essere giudicato né pensato. Il “neutro” è il campo che si apre quando il pensiero, cioè il paradigma, rinuncia al proprio potere. Vale qui la distinzione deleuziana fra “etica” e “morale”. L’etica ha che fare con l’*etologia*, cioè con i comportamenti degli animali non umani. Ossia di quei viventi il cui comportamento non si spiega in base a idee e a valori. Gli animali non umani ‘agiscono’, e quindi ‘decidono’, senza però basarsi su principi morali. Mentre allora l’etica-etologia si occupa «delle maniere di essere», cioè di come sono le cose, la morale invece si occupa dei valori, «e questa non è una prospettiva utile alla definizione dell’essere»¹². L’etica ci parla del mondo e lo accetta così com’è, la morale di come il mondo dovrebbe essere: «la morale è il tentativo di giudicare l’essere stesso»¹³. Pensare il “neutro” significa pensare eticamente, non moralmente: «nell’etica si rimane sempre all’interno dei modi [di essere] esistenti, [...] quest’operazione riporta tutto a livello dell’immanenza [...] il punto di vista di un’etica è: di che cosa sei capace? Cosa ti è possibile fare? Riprendiamo la sollecitazione di Spinoza: che cosa può un corpo?»¹⁴. Nel “neutro” non solo non c’è più alcun giudizio, non c’è più nemmeno il bisogno di giudicare: c’è solo l’esperienza terribile della pura vita del corpo.

2. L’origine, alla fine

Ma come fare esperienza del “neutro”? In effetti se il “neutro” è propriamente il campo dell’indistinzione dove si annulla la differenza fra soggetto e oggetto, allora *chi* potrà farne esperienza? Allo stesso modo, senza oggetto, di *che cosa* si dovrebbe fare esperienza? Secondo lo psicoanalista ungherese Sándor Ferenczi, l’allievo prediletto di Freud, quello che ci serve «è un ritorno all’animismo» ma «a un animismo che tuttavia non sarebbe

12. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza (1980-81)*, Ombre Corte, Verona 2010, p. 77.

13. Ivi, p. 78.

14. Ivi, p. 80.

più antropomorfo»¹⁵. È una delle controverse tesi di *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale* (1924). Si tratta di un libro che per chi vorrebbe tanto che la psicoanalisi fosse considerata una “scienza” è del tutto assurdo e stravagante. In effetti in pochi libri come questo troviamo una tale sfrenata ricchezza di associazioni fra eventi e scienze fra loro lontanissimi. In questo senso l’animismo permette di pensare il mondo non più come una distesa di entità individuate bensì come un campo di relazioni. Quindi pensarlo non più attraverso le consuete e ormai innocue partizioni paradigmatiche. In particolare, Ferenczi vuole provare a pensare la sessualità umana non a partire dagli usuali paradigmi, scientifici e più genericamente sociali (maschio e femmina, attivo e passivo, soggetto e oggetto e così via), talmente usuali che si è persa la consapevolezza che si tratta appunto di paradigmi. Ferenczi, in sostanza, cerca di “neutralizzare” la sessualità umana – cioè di portarla ad uno stato “neutro” – e di pensarla a partire da una intuizione sintetica: la vita sessuale degli esseri umani non è principalmente al servizio della riproduzione della specie – come accade per il resto del mondo animale – bensì sarebbe il modo attraverso cui gli esseri umani cercano di superare il trauma dell’individuazione.

Il soggetto umano è infatti quell’unica entità che rappresenta sé stessa come un “sé”, ossia come un’entità distinta e separata sia rispetto agli altri “sé” che a tutte le altre entità del mondo. Ferenczi vede nell’individuazione il problema fondamentale dell’animale umano, la sua radicale separatezza e distanza rispetto al resto del mondo. Perché ogni sé, in fondo, non significa altro che “non-mondo”. È a partire da questa ipotesi che Ferenczi sviluppa e radicalizza la nozione biologica di «*anfimixi*»¹⁶, secondo cui «le tendenze libidinali dapprima liberamente fluttuanti, poi rimosse, si mischiano [...] per venire in ultima istanza a concentrarsi in uno speciale serbatoio del piacere, l’apparato genitale, di dove saranno periodicamente fatte fluire»¹⁷. L’idea di fondo è che nell’atto sessuale umano confluiscono pulsioni e desideri inconsci che sopravanzano di molto la ‘semplice’ funzione riproduttiva. La sessualità umana, secondo lo psicoanalista ungherese, non così al servizio del genoma individuale, come vuole una visione puramente biologica¹⁸, bensì, e al contrario, al bisogno di de-individuare il soggetto umano. Si tratta, nei termini di Barthes, di muoversi verso il “neutro”, cioè verso l’indifferenziato. È in questo senso che occorre intendere

15. S. Ferenczi, *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*, Astrolabio, Roma 1965, p. 20.

16. Ivi, p. 29.

17. Ivi, pp. 118-9.

18. Tesi presentata nella sua forma più radicale e coerente in R. Dawkins, *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna 1979.

la celebre formula di Ferenczi, secondo cui nel rapporto sessuale «l'Ego» cerca «di ritornare nel corpo materno»¹⁹, cioè «il ritorno allo stato di calma di cui» i corpi «godevano prima della nascita»²⁰.

In realtà, però, «prima della nascita» propriamente non c'è alcun Ego, ma solo un corpo in formazione. In effetti il feto possiede capacità percettive e motorie, tuttavia non è ancora un Ego individuato, non fosse altro perché la sua esistenza dipende ancora del tutto da quella del corpo al cui interno si sta sviluppando. A questo livello, cioè, il processo di individuazione è appena cominciato. Il feto che 'galleggia' nel liquido amniotico, in sostanza, vive la vita di un organismo marino, vive la vita di un pesce. È l'ipotesi incredibile di Ferenczi:

cosa accadrebbe – abbiamo pensato – se l'esistenza intra-uterina dei mammiferi superiori non fosse che una ripetizione della forma di esistenza dell'epoca marina e se la nascita non fosse altro che una ricapitolazione individuale di questa grande catastrofe che ha costretto tante specie animali e certamente anche i nostri antenati animali, al momento del prosciugamento dei mari, ad adattarsi alla vita sulla terra ferma e soprattutto a rinunciare alla respirazione branchiale per sviluppare gli organi atti a respirare l'aria?²¹.

Ferenczi usa la nozione di «catastrofe» in senso biologico, come quel momento decisivo nell'evoluzione della vita sul pianeta terra in cui delle prime forme viventi lasciano il mare e si avventurano sulla terraferma. Proviamo ad immaginare come dev'essere stato il passaggio da una vita (quasi) senza peso, fluida e sempre in movimento ad una esistenza improvvisamente pesante e faticosa. L'ipotesi di Ferenczi non va intesa come una ipotesi scientifica, ma come una suggestione per provare a capire il perché della nostra fascinazione per il mare. Ferenczi, a questo proposito, parla di una vera e propria «*regressione thalassale*», e cioè dell'idea di un desiderio di ritorno verso l'oceano abbandonato in tempi antichi²². L'atto sessuale²³, in sostanza, rappresenterebbe «la possibilità di ritorno nel grembo materno [...] per rivivere, anche se parzialmente e simbolicamente, la nascita o me-

19. Ferenczi, *Thalassa*, cit., p. 37.

20. Ivi, p. 38.

21. Ivi, p. 66.

22. Ivi, p. 72.

23. Anche se va detto che l'ipotesi di Ferenczi sembra meno implausibile – almeno in linea di principio – per la sessualità maschile, mentre appare del tutto implausibile per quella femminile, per non parlare del fatto che non prende mai in considerazione una sessualità non eterosessuale. Ma, come detto, non vogliamo attribuire a questa ipotesi un valore propriamente scientifico; si tratta di una linea di pensiero, però, che permette di vedere in un modo meno scontato il rapporto degli esseri umani con il mare.

glio per ‘annullarla’»²⁴ in modo di «ristabilire il modo di vivere perduto»²⁵; in definitiva, per «ristabilire l’esistenza acquatica nell’interno della madre, umida e ricca di nutrimento»²⁶. È questo il punto dell’ipotesi di Ferenczi: l’animale umano, il mammifero individuato che si pensa come soggetto, come Ego, non smette di sentire il peso di questa situazione di isolamento e pesantezza. In questo senso ‘rimpiange’ la condizione perduta di quando era un pesce e secondo questa stessa impostazione «la madre [...] è in realtà il simbolo dell’oceano o il suo sostituto parziale»²⁷. Come abbiamo detto più volte l’ipotesi della «*regressione thalassale*» non va intesa come un’ipotesi verificabile, tantomeno come una ricostruzione plausibile dello psichismo umano. In effetti l’idea stessa di una «regressione» è, in realtà, del tutto implausibile. Ammesso che un tempo avessimo condotto un’esistenza acquatica, in quel tempo – come abbiamo già visto – non esisteva alcun Ego. Anzi, si potrebbe rovesciare l’impostazione di Ferenczi, e sostenere che una vita animale è animale proprio perché non si pensa come una vita individuata e soggettivata. Pertanto, come può un Ego, cioè un essere umano moderno, desiderare di rivivere una condizione che in realtà non ha mai vissuto? Un essere umano non hai vissuto una «vita acquatica»²⁸, e proprio perché è umano.

Bisogna allora intendere l’ipotesi di Ferenczi non come una ricostruzione filogenetica, piuttosto come un’indicazione di un disagio – il disagio di essere un animale individuato e dotato di Ego (il disagio di non essere un pesce, potremmo dire quasi scherzando) – e del connesso desiderio di provare a fare esperienza di una condizione di vita liberata da quello stesso disagio. Intesa in questo modo la «*regressione thalassale*» smette di essere un’invenzione improbabile e assume la forma di un «desiderio di neutro», cioè di indistinzione, di avvolgimento completo, di assenza di pensiero paradigmatico. Un’esperienza che, al contrario di quanto sostiene Ferenczi, non è affatto calda e protettiva, piuttosto non può non essere violenta e pericolosa, perché è possibile solo mettendo a rischio quello stesso Ego che si trova così a disagio nel paradigma del soggetto. Ma allora il mare non è l’origine, piuttosto il mare è la meta, è una tentazione, è il rischio sempre a portata di mano. Non si tratta di tornare al mare, ma di divenire-mare.

24. Ivi, p. 73.

25. Ivi, p. 74.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. Ivi, p. 75.

3. “Le acque del mondo”

Il punto cieco dell'ipotesi della «*regressione thalassale*», in effetti, consiste nell'idea stessa della «regressione», del tornare indietro, del risalire all'originario. In questo modo il rapporto con il mare perde ogni dinamicità, trasformando l'umano in una sorta di pesce pentito²⁹. L'originario, così, finisce per diventare reazionario e mortifero. Quello che l'intuizione geniale di Ferenczi non coglie, al contrario, è quanto il mare, invece, sia qualcosa di originariamente estraneo, e che proprio per questa sua natura intrinsecamente aliena possa muovere così potentemente le passioni degli esseri umani. In effetti l'acqua presente sulla terra proviene dall'esterno del pianeta, dall'impatto con il proto-pianeta in formazione di asteroidi, meteoriti e comete – tutti corpi celesti che contengono in forme e proporzioni diverse acqua³⁰. Anche dal punto di vista ‘simbolico’, quello preferito da Ferenczi e dalla psicoanalisi, la radicale estraneità dell'acqua rispetto ad un ambiente originariamente secco e roccioso costituisce una motivazione molto più efficace e plausibile per dare conto della potenza immaginaria del mare. Siamo attratti dal mare non perché un tempo siamo stati pesci, ma perché non lo siamo mai stati, e perché vorremmo sperimentare la fluidità e mancanza di peso della vita marina. La posta in gioco non è un desiderio regressivo di rinunciare all'individuazione soggettiva, piuttosto di sperimentare un modo di non smettere di essere umani capace, tuttavia, della leggerezza e libertà della vita animale, e marina in particolare.

«Eccolo, il mare, la meno intellegibile delle esistenze non umane»³¹. Così si apre lo straordinario racconto “Le acque del mare” della scrittrice brasiliana Clarice Lispector. Il mare, appunto, è una esistenza non umana. È un'esistenza perché il mare, e non solo le creature che lo abitano, è vivo. Una esistenza che ancora più di altre sfugge alla nostra comprensione. Potremmo usare questa caratteristica come una definizione: il mare è il limite interno della comprensione umana. Per questa ragione non cessiamo di essere affascinati dal mare. Chi può confrontarsi con questa inintelligibilità? «Ed ecco la donna, in piedi sulla spiaggia, il meno intellegibile degli esseri viventi. Siccome l'essere umano un giorno pose una domanda su sé stesso, divenne il meno intellegibile degli esseri viventi. Lei e il mare»³². Torniamo

29. Come è noto ai salmoni, dopo aver risalito con estrema fatica il corso dei fiumi dove erano nati ed essersi riprodotti, non resta che morire.

30. Cfr. L. Piani *et al.*, *Earth's water may have been inherited from material similar to enstatite chondrite meteorites*, in “Science”, 369 (6507), 2020, pp. 1110-3.

31. C. Lispector, *Le acque del mondo*, in *Tutti i racconti*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 352-4, p. 352.

32. *Ibid.*

per un momento all'esistenza acquatica fantasticata da Ferenczi. Un pesce è un pesce proprio perché non si pone «una domanda su sé stesso». Nel momento in cui trasforma la propria esistenza in una domanda – “che cosa sono io?” – smette di essere un animale, e diventa «il meno intellegibile degli esseri viventi». Per Lispector solo un vivente altrettanto inintelligibile può confrontarsi con l'inintelligibilità del mare: questo vivente è la donna. Ma perché proprio la donna? Proviamo a rispondere con l'aiuto di un altro psicoanalista, Jacques Lacan. Nel *Seminario XX. Ancora*, Lacan si interroga sulla peculiare natura del godimento femminile. Un godimento che, per Lacan, è diverso da quello maschile, che è invece il godimento che si può ottenere solo dopo avere accettato la rinuncia all'amore per la madre: il godimento maschile, cioè, è un godimento originariamente castrato, ossia che ha riconosciuto l'insuperabilità del divieto dell'incesto. Al contrario il godimento femminile non deve necessariamente passare per questa trafila, o almeno, è questa la tesi lacaniana, «non tutta»³³ la donna deve passarci. La ragione di questa particolare condizione – che per Lacan non è accessibile solo alla donna, ma a chiunque riesca ad assumere la postura della donna – è che si tratta di un godimento di cui «la donna non sa nulla»³⁴. «Non sa nulla» vuol dire, appunto, che non è interessata a chiedersene la ragione; vuol dire prendere semplicemente atto della vita.

E così torniamo alla donna in piedi di fronte al mare, che è inintelligibile proprio perché non si chiede (più, ammesso che un tempo si fosse posta questa domanda) perché sta di fronte al mare. E che cosa significa non chiedersi *perché* si sta di fronte al mare se non avere abbandonato la posizione tipicamente umana di chi trasforma il mondo in un “problema” da spiegare e risolvere? Un umano del genere non considera più il mondo come qualcosa a sua disposizione, come una risorsa da utilizzare, come un mezzo per un fine. Ora c'è solo una donna in riva al mare: «fra i rispettivi misteri avrebbe dovuto avvenire un incontro solo se uno si fosse consegnato all'altro: il mutuo consegnarsi di due mondi inconoscibili realizzato con la fiducia con cui si consegnerebbero l'una all'altra due forme di comprensione»³⁵. Il mare è questa radicale possibilità di incontro, cioè appunto una relazione non strumentale, due «misteri» che non necessitano di spiegazioni. Per questo «lei guarda il mare, è l'unica cosa che può fare»³⁶. Va precisato che la posizione della donna in riva al mare non è né inerte né passiva: inerzia e passività sono due modalità limite dell'azione

33. J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX. Ancora. 1972-1973*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 69.

34. *Ivi*, p. 71.

35. Lispector, *Le acque del mondo*, cit., p. 352.

36. *Ibid.*

umana, mentre in questo caso la donna ha disattivato la sua potenza di agire, e quindi ha smesso di pensare al mondo come ad un oggetto passivo a cui contrappone la propria posizione di soggetto agente: «la politica e l'etica dell'Occidente non si libereranno delle aporie che hanno finito col renderle impraticabili, se il primato del concetto di azione – e quello di volontà, con esso inseparabilmente congiunto – non sarà messo radicalmente in questione»³⁷. Il mare come luogo di una radicale esperienza di destituzione soggettiva. Ma è sempre un 'soggetto' che cerca la sua stessa disattivazione. Per questo si tratta ancora di una esperienza. «Sono le sei del mattino. Solo un cane libero esita sulla spiaggia, un cane scuro. Perché un cane scuro è così libero? Perché è il mistero vivo che non si indaga. La donna esita perché entrerà in acqua»³⁸. Il cane è libero perché è un «mistero vivo che non si indaga», appunto perché non si chiede perché sia un cane e perché esista il mare. Il cane accetta la vita, coincide con la vita. Ora la donna sta per entrare in acqua, ossia sta per fare come fa il cane con il mare, come festa e corsa, semplicemente. È il divenire-cane della donna, il divenire-mare dell'umano:

il corpo trova consolazione nella propria esiguità in confronto alla vastità del mare, perché è l'esiguità del suo corpo che le permette di mantenersi calda ed è la stessa esiguità che la rende una persona povera e libera, con la sua parte di libertà di cane nella sabbia. Quel corpo entrerà nel freddo illimitato che, senza rabbia, ruggisce nel silenzio delle sei. La donna non lo sa: ma sta compiendo un atto di coraggio. [...] È sola. Il mare salato non è solo perché è salato e grande e questo è un modo di realizzarsi. Il quel momento conosce sé stessa meno ancora di quanto conosca il mare. Il suo coraggio risiede nel fatto che, pur non conoscendosi, non si fermerà. È fatale non conoscersi, e il non conoscersi richiede coraggio³⁹.

Ritroviamo riuniti in questo passo molti dei temi che abbiamo già incontrato in Ferenczi: il contrasto fra l'individuazione psichica e il «desiderio di neutro» che non è che l'altra faccia della fatica dell'individuazione; l'esperienza animale come forma di vita non segnata dal dispositivo soggetto-oggetto; la donna come «non tutta», quindi disposta all'incontro con il mare «illimitato» che tuttavia non è minaccioso proprio perché non ha alcun bisogno di affermare la propria posizione; infine il «coraggio» di questo stesso incontro, che è una trasformazione radicale, una metamorfosi. In realtà proprio perché la donna assume su di sé il «non tutta» può affidarsi con fiducia al tutto del mare. Qui è in primo piano la disattivazione del

37. G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la cola e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 100.

38. Lispector, *Le acque del mondo*, cit., p. 352.

39. Ivi, pp. 352-3.

dispositivo soggettivo, che produce come suo contrario l'altro oggettivo; la donna non ha più bisogno di questa contrapposizione, non afferma più la propria posizione di privilegio umano-centrico; è solo un corpo solido che si lascia avvolgere da un corpo liquido: «adesso la donna è una cosa compatta e una cosa leggera e una cosa acuta – e si apre il cammino nel gelo che, liquido, le si oppone e allo stesso tempo la lascia entrare, come nell'amore dove l'opposizione può essere una richiesta»⁴⁰.

È da rimarcare la differenza fra la corsa del cane nell'acqua e quella della donna che si lascia sommergere dal mare. Nel primo caso non è mai esistita una contrapposizione fra un soggetto-cane ed un oggetto-mare; il cane è sempre stato in relazione con le acque, non si è mai pensato come qualcosa di metafisicamente diverso dal mare (per questo il cane è «il mistero vivo che non si indaga»). Al contrario la donna è un esemplare di una specie vivente che sempre ha pensato e pensa il mondo come suo campo esclusivo d'azione. Per questa ragione il suo gesto è completamente diverso: la donna sta dismettendo la sua posizione di privilegio antropocentrico. Il divenire-mare della donna inaugura anche il tempo del suo divenire postumana⁴¹, dal momento che essere umano ha sempre coinciso con l'essere un soggetto agente. Ecco allora il gesto radicale della donna ormai del tutto avvolta dalle acque: «con la conca delle mani fa quello che ha sempre fatto al mare, e con l'alterigia di coloro che mai offriranno spiegazioni nemmeno a sé stessi: con la conca delle mani piena d'acqua, beve a grandi sorsate, buone. Ed era questo che le stava mancando: il mare dentro, come il liquido spesso di un uomo»⁴². Con quest'ultimo inciso cade del tutto la scontata identificazione di Ferenczi del mare con il materno. In effetti quello che si cerca nel mare non è né la madre e tantomeno l'utero, quanto il «neutro», cioè la condizione di indistinzione in cui finalmente si scioglie il dispositivo metafisico della soggettività: «poi cammina nell'acqua e torna alla spiaggia. Non sa camminare sulle acque – ah, non lo farebbe mai dopo che millenni fa qualcuno lo ha già fatto –, ma nessuno le impedisce di camminare dentro le acque»⁴³. Camminare sull'acqua significa che questa, per adattarsi alla volontà umana, deve smettere di essere liquida e farsi solida, cioè che accetta di trasformarsi nell'oggetto dell'azione del soggetto umano. La donna «non tutta» non ha alcuna voglia di sottomettere il mare alla sua volontà; al contrario, il suo gesto non aveva altro scopo che dismettere la volontà come gesto sovrano e indipendente. La posta in gio-

40. Ivi, p. 353.

41. Cfr. F. Cimatti, *L'uomo e il cavolfiore. Da Sartre a Deleuze, dall'umano al postumano*, in «Bollettino Studi Sartriani», XIII, *L'umana disumanità*, 2019, pp. 87-100.

42. Lispector, *Le acque del mondo*, cit., p. 353.

43. Ivi, p. 354.

co del divenire-mare è piuttosto divenire una volontà non soggettiva, non presuntuosa e arrogante:

A volte il mare le oppone resistenza spingendola indietro con forza, ma allora la prua della donna avanza un po' più dura e ruvida. E adesso calpesta la sabbia. Sa che sta brillando di acqua, sale e sole. Anche se fra qualche minuto lo avrà dimenticato, non potrà mai perdere tutto questo. E sa, in qualche modo, insondabile, che i suoi capelli bagnati sono quelli di un naufrago. Perché sa – sa di aver corso un pericolo. Un pericolo così antico quanto l'essere umano⁴⁴.

44. *Ibid.*