

Il corpo feticcio di Franco Quesito

24 agosto 2005

D'abitudine "il corpo" è questione che molto spesso si incontra quale corollario della "struttura psichica" nel campo analitico e nella letteratura freudiana; lo si incontra a proposito della sua funzionalità – più o meno inibita dal sintomo – e delle "iscrizioni" conversive e delle erotizzazioni psicosomatiche.

Ho scoperto nel tempo che nella clinica questa lettura mi è insufficiente e ho necessità di occuparmi "della questione del corpo" in seguito alle sollecitazioni che alcune analisi evidenziano, e ciò a partire dall'osservazione del suo essere "uno scenario" nel quale entrano in gioco le forze consapevoli dell'individuo e non solo il conflitto inconscio. Insomma, mi trovo di fronte a chi ha qualche consapevolezza, ancorché parziale e frammentaria, del suo "agirsi addosso" e in tal senso il corpo diventa l'oggetto di interventi concreti diversi e appunto luogo fisico della de/formazione.

E' chiaro che non è possibile esaurire in un semplice elenco la complessità patologica entro la quale il corpo è messo in gioco, ma è utile per cominciare prendere atto di alcuni passi freudiani:

Sulla genesi dell'Io e sulla sua differenziazione dall'Es sembra aver agito anche un fattore diverso, oltre all'influenza del sistema P. Il corpo, e soprattutto la sua superficie, è un luogo dove possono generarsi contemporaneamente percezioni esterne e interne. Esso è visto come qualsiasi altro oggetto, ma al tatto dà luogo a due specie di sensazioni, una delle quali può essere equiparata a una percezione interna. E' stato studiato a fondo dalla psicofisiologia il modo come dal mondo della percezione emerga la percezione del proprio corpo. Anche il dolore (fisico) sembra svolgervi una certa funzione, e il modo in cui in determinate malattie dolorose si ricava una nuova conoscenza relativa ai propri organi è forse paradigmatico per il modo in cui si perviene in generale alla rappresentazione del proprio corpo.

L'Io è anzitutto un essere corporeo; non è soltanto un'entità superficiale, ma è esso stesso la proiezione di una superficie (dalla traduzione inglese del 1927: "Cioè l'Io è in definitiva derivato da sensazioni corporee, soprattutto dalle sensazioni provenienti dalla superficie del corpo. Esso può venir considerato come una proiezione psichica della superficie del corpo, e inoltre, come abbiamo visto il rappresentante degli elementi superficiali dell'apparato psichico").¹

In questo senso Freud evidenzia un ruolo corporeo per la formazione dell'Io, o meglio l'Io – istanza di tramite tra il mondo esterno e lo psichico – ha un rapporto, sia per la sua formazione che per la sua funzione motoria, con il corpo. E' compito dell'Io intervenire sulla realtà esterna, muovendosi in essa onde modificare la situazione entro cui ognuno di noi si trova a vivere. E' in questa dimensione quindi che si inserisce il lavoro di F. Dolto circa l'importanza dell'immagine corporea e della simbolizzazione ottenuta attraverso quelle che lei chiama le "castrazioni simbologene".

Scriva Dolto:

L'immagine del corpo non è un dato anatomico innato come lo schema corporeo; l'essere umano la elabora nel corso della propria storia personale. E' necessario perciò esaminare le modalità con le quali essa si costruisce e si modifica durante lo sviluppo infantile.

Tre aspetti contribuiscono alla formazione di una medesima immagine del corpo:

- *L'immagine di base,*
- *L'immagine funzionale,*
- *L'immagine erogena*

Nel loro insieme costituiscono e assicurano a ogni stadio evolutivo l'immagine viva del corpo e il narcisismo del soggetto. Le tre componenti sono costantemente collegate tra loro: sono mantenute in coesione da ciò che noi definiamo immagine dinamica, volendo così indicare la metafora soggettiva delle pulsioni di vita. Originare dall'essere biologico le pulsioni di vita sono mantenute costantemente in tensione dal desiderio del soggetto di comunicare con un altro, mediante un oggetto parziale, significato a livello sensoriale.²

In psicoanalisi, lo stesso termine (simbologeno ndr) indica il processo che si compie in un essere umano quando un altro essere umano gli segnala che il compimento del suo desiderio, nella forma in cui egli vorrebbe, è vietato dalla Legge. Tale avvertimento viene trasmesso attraverso il linguaggio, sia esso gestuale, mimico o verbale.

¹ S. Freud, Op., *L'Io e l'Es*, Editore Boringhieri, Torino, 1977, vol. IX, pag. 488 e 489

² F. Dolto, *L'immagine inconscia del corpo*, Bompiani, maggio 1998, pag. 58 e seg.

Il soggetto, nel ricevere il divieto ad agire ciò che ricercava con ardore, subisce uno choc, che rinforza il desiderio di fronte all'ostacolo, sfociando, a volte, in vera rivolta. Si sente minacciato di fronte all'annullamento del suo desiderio e all'assoluta inutilità di inseguirne l'oggetto.

Secondariamente egli prova un'inibizione a effetto depressivo. Si tratta del lavoro di rimozione delle pulsioni in questione: una tensione rimossa che va oltre la rinuncia all'oggetto del desiderio e alle sue modalità di soddisfazione può attaccare il valore del desiderio stesso e provocare una mutilazione definitiva (di ordine psichico) delle risorse pulsionali.³

Quando la relazione emozionale bambino-adulto è ricca di fiducia reciproca, l'indirizzo umanizzante si fa evidente attraverso l'esempio e le parole.

L'adulto gli sembra credibile perché dirige la sua formazione e, per di più, ha diritti su di lui in quanto rappresenta la Legge. La verbalizzazione del divieto dato alla finalità del suo desiderio aiuta il bambino a sopportare la prova, a condizione che egli sappia che anche l'adulto ha subito la medesima proibizione.⁴

L'intervento delle proibizioni, e quindi della Legge, è ciò che costruisce il percorso *desiderio-proibizione-senso di colpa - sintomo* entro un sistema psichico che ha strutturato l'immagine del corpo e l'Io in una sorta di complessità pervenuta ad un sostanziale compimento.

Nel caso in cui tale percorso abbia però conosciuto degli arresti o delle deviazioni potremmo trovarci di fronte ad un rapporto più circoscritto circa la relazione Io e corpo.

Se la Legge fallisce nel compito di spingere il soggetto sulla strada del desiderio, l'orizzonte dell'individuo si dovrà confrontare con il limite costituito dal corpo, in una difficile lotta con l'inerzia di ciò che sarà sentito quale parte di una unità impossibile, oggetto di una scissione e segno di una distanza.

Scrive Freud:

Il popolo d'Israele aveva creduto di essere il figlio prediletto di Dio, e quando il Padre fece ricadere su questo suo popolo calamità su calamità, esso non perse la fede in quella relazione né dubitò della potenza e della giustizia divina, bensì generò profeti che gli rinfacciarono la sua iniquità e dal suo senso di colpa trasse i severissimi comandamenti della sua religione sacerdotale. E' curioso come il primitivo si comporti diversamente! Se ha avuto sfortuna, non attribuisce la colpa a se stesso, ma al feticcio, che chiaramente non ha fatto il suo dovere, e lo bastona di santa ragione invece di punire se stesso.⁵

Prendo a pretesto questo riferimento per le evocazioni che comporta, ovvero, data la linearità del percorso della Legge e del senso di colpa inerente la prima parte, è curiosa la fine che fa il feticcio, che viene battuto in quanto non ha svolto la sua funzione "operativa". Non intendo riferirmi al lavoro di Freud sul feticismo, ove l'oggetto della percezione rifiutata viene cristallizzato nel feticcio che viene così ad essere oggetto dell'erottizzazione; mi riferisco invece allo scritto più tardo *La scissione dell'Io nel processo di difesa*⁶ ove è ammesso appunto che un aspetto doloroso del proprio rapporto con la realtà possa portare ad una spaccatura dell'Io e quindi all'uso del feticcio. Perché quest'azione ai danni dell'Io non potrebbe riguardare il corpo, che è appunto un aspetto della "stessità" dell'individuo?

In questo modo il corpo (entità percepita al limite dell'estraneità esso stesso) diventerebbe non solo l'oggetto feticcio sul quale si scagliano le istanze aggressive, in forma erotica, ma anche l'improbabile territorio di confine con il reale, verso il quale sono in crisi quegli elementi di simbolizzazione così ben descritti da Dolto.

Molti sintomi che implicano il corpo potrebbero avere così la loro genesi nella storia di costruzione dell'Io corporeo e la nostra stessa clinica potrebbe fare i conti con molti aspetti della psicopatologia contemporanea: le patologie alimentari, le modificazioni operate sul corpo attraverso la chirurgia estetica e l'eccesso di esercizio fisico, il transessualismo, l'autolesionismo e altro ancora.

Le forme di delirio in questione riguardano l'assunto della separazione tra l'Io (descritto quale vera istanza che rappresenterebbe "nell'essere") e il corpo quale contenitore ed elemento "distinto e altro", con cui è sempre in corso l'opera di un'adozione che spesso si presenta con le lacunosità inerenti il rifiuto. Si tratta così di due "soggetti" vissuti come "diversi e distinti", ove la parte corporea rappresenta l'aspetto dell'incapace e dell'inadatto rispetto all'Io.

³ Idem pag. 84

⁴ Idem pag. 85

⁵ S. Freud, *Disagio della civiltà*, Op., Editore Boringhieri, Torino, 1978, vol. X, pag. 613

⁶ S. Freud, 1938, Op. Editore Boringhieri, Torino, 1979, vol. XI

La storia individuale è il cuore stesso della costruzione dell'essere umano, in forza della complessità e direzione dei rapporti avuti, ovvero di tutti gli esseri umani entrati in gioco nel corso dello sviluppo e dai quali ognuno di noi ha ricevuto quel processo di educazione alla vita.

L'adulto ha rappresentato quindi l'incontro con il rafforzamento del desiderio e con la Legge, intesa momentaneamente come repressiva nei confronti dell'azione, ma che introduce l'individuo all'interno della comunità umana.

E' in questo che consiste la comprensione della comune, per il bambino e per l'adulto, subordinazione alla Legge.

Le pulsioni così rimosse subiscono un rimpasto dinamico e il desiderio, il cui scopo iniziale è stato proibito, cerca la propria realizzazione tramite nuovi mezzi: le sublimazioni. Tali mezzi per essere soddisfatti richiedono un processo di elaborazione che l'oggetto un tempo desiderato non esige. Questo processo, definito di simbolizzazione, deriva da una castrazione intesa in senso psicoanalitico.

Ciò non vuol dire che castrazione e sublimazione si eguagliano. Una castrazione può condurre alla sublimazione, ma può anche sfociare in una perversione, in una rimozione a sbocco nevrotico.

La perversione è una simbolizzazione; ma è una simbolizzazione che non corrisponde alla legge uguale per tutti: una legge progressiva che, di castrazione in castrazione, conduce colui o colei che la sperimenta verso un processo di umanizzazione inteso in senso creativo ed etico. Si può avere una deviazione delle pulsioni verso una soddisfazione che non introduce il progredire del soggetto verso l'assunzione della Legge. Lo si nota, per esempio, nel masochismo, quando la castrazione porta l'individuo a negare i suoi processi vitali.

Una castrazione che induce desiderio di soddisfacimento tramite la sofferenza, invece che tramite il piacere, è una perversione.⁷

In questo senso però siamo già andati oltre gli aspetti principali che Dolto propone quali elementi ponte tra lo psichico e l'agire del corpo nello spazio circostante, cioè a tutto quello che contribuisce a costituire il rapporto pensiero/corpo e che si forma nell'interazione, appunto, tra l'individuo, dal suo essere concepito, e il mondo che lo circonda e che lo riceve.

Tale situazione "forma" il soggetto nella sua individuazione di sé e nell'accoglimento del suo essere un soggetto corporeo che interagisce con la realtà esterna.

Ecco che i vari piani che costituiscono l'immagine corporea definiscono i diversi incroci di interazione.

L'*immagine di base*, nella lettura di Dolto, si propone quale elemento di continuità narcisistica, come continuità spazio-temporale che perdura e si arricchisce a partire dalla nascita e si muove nel costante definirsi del corpo e delle prove che incontra.

Il narcisismo individua il soggetto quale *soggetto del desiderio di vivere, preesistente al concepimento*, ed è la chiave della questione dell'essere al mondo, essendo, peraltro, anche un elemento in costante evoluzione, caratterizzato dalla serie di stadi che lo attraversano: *respiratorio-olfattivo-uditiva, orale e anale*; questi contribuiscono a costruire un'architettura relazionale complessa e articolata, incentrata sulle zone del piacere erogeno che interagiscono, attraverso gli orifizi corporei, con la madre e il mondo.

E' evidente sin da qui che la qualità del rapporto con la madre, vissuta attraverso il corpo, contribuisce a rinforzare le pulsioni di vita e quelle di morte.

L'*immagine funzionale* definisce il soggetto che tende al compimento del proprio desiderio, come mediazione tra il bisogno, localizzato nello schema corporeo, e la sua funzionalità come luogo erogeno in cui si fa sentire la mancanza specifica. Sarà grazie a questo che il desiderare tenderà a oggettivarsi nella relazione con il mondo e con gli altri.

Anche per l'immagine funzionale – che si caratterizza attraverso gli stadi attraversati – è necessario tener presente che il coinvolgimento delle zone erogene arricchisce la gamma delle possibili relazioni con il mondo degli altri.

L'*immagine erogena* costituisce il punto su cui si focalizzano il piacere e il dispiacere erotico. Descrive appunto l'immaginarsi dotati di intenzioni emissorie attive e recettorie passive, con fini gradevoli o spiacevoli.

Infine, come già detto, le tre diversi immagini contribuiscono a costituire l'*immagine dinamica* che

⁷ F. Dolto, *opera citata*, pag. 85 e seg.

esprime in ognuno di noi l'Essere attuale che cerca l'Avvenire : il soggetto che ha diritto di desiderare o, per meglio dire, "in stato di desiderio".

La rappresentazione schematica dell'immagine dinamica può essere individuata nella forma virtuale di una linea tratteggiata che partendo da soggetto, con la mediazione di una zona corporea erogena, va verso l'oggetto.⁸

Quanto scrive Dolto ci porta direttamente a una valorizzazione importante della posizione del corpo all'interno della storia personale, sia quale mediatore dell'incontro tra il soggetto pensante e il mondo agente su di lui, sia quale struttura agglutinata della storia personale e del suo depositarsi concreto.

Le modalità con le quali lo psichico esprime i suoi conflitti coinvolge quindi il corpo, in quanto quest'ultimo porta le stigmate dei fantasmi inconsci del soggetto e rappresenta le modalità delle risposte che nel tempo ognuno ha dato ai propri conflitti.

Il corpo è, in tutto questo, l'evidente elemento di interazione con il mondo e conserva in sé anche gli aspetti drammatizzanti della vita dell'individuo, ove, sia per evidenti elementi inerenti lo sviluppo dell'immagine corporea, che per le derivanti inibizioni transitive tra l'Io e il mondo, venga a essere presente un pensiero d'inadeguata capacità di rappresentare l'Io da parte del corpo stesso.

Là, ove opera il "fantasma", troviamo l'individuazione del corpo come luogo del "bisogno" di ri/definizione delle sue "imperfezioni e limitazioni", che si presta ad essere usato quale oggetto di deliri atti a trasformarne le capacità di interazione con il mondo, in forza dei fantasmi interni e dei modelli esterni del godimento. Il corpo diviene così il testimone stesso dei conflitti che agitano l'individuo e il portato delle azioni atte a trasformarne il godimento o a inciderne, con profonde deformazioni, la stessa integrità.

La corporeità dell'Io viene quindi agita come una scissione e il corpo non viene solo deformato, fino a tendere a rappresentare l'immaginario fantasmatico della persona, ma diventa anche il campo di sperimentazione di pulsioni deformanti e stranianti.

Con l'ausilio del pensiero di Dolto, abbiamo già cercato di porre in evidenza che lo sviluppo psichico dell'individuo ha per tramite il corpo e questo, a sua volta, viene attraversato, e in esso si depositano, dalle risposte che dallo psichico vanno verso l'agire nel mondo esterno. Tutto questo, che ha vita sin dagli albori dell'essere, porta con sé fantasmi arcaici che vengono agiti, quando l'integrazione di ciò non sia giunta ad una elaborazione simbolica dell'essere parlante, sotto forma di deliri che però spesso trovano spazio nell'ambito di un mondo dai confini sempre più grandi e indefiniti, ove il delirio sempre più spesso rischia di trovare conferme alla sua ragione d'essere.

Vale la pena di tener conto della parte conclusiva di un lavoro di Freud del 1924, che ci permette di ancorare meglio le nostre questioni:

La nevrosi si accontenta solitamente di schivare una certa parte della realtà e di proteggersi dal pericolo di venire con essa in collisione. La netta distinzione fra nevrosi e psicosi si attenua tuttavia per il fatto che anche nella nevrosi non mancano i tentativi di sostituire la realtà indesiderata con una realtà più consona ai propri desideri. La possibilità di far questo è offerta dall'esistenza del mondo della fantasia, di un regno cioè che a suo tempo, quando fu instaurato il principio di realtà, fu separato dal mondo reale, e da allora è stato risparmiato dalle esigenze e dalle necessità della vita come una sorta di "territorio protetto" non inaccessibile all'Io, ma ad esso legato in modo labile. Da questo mondo della fantasia la nevrosi trae il materiale per le sue neoformazioni di desiderio, trovandolo abitualmente sulla via della regressione verso un passato reale più ricco di soddisfazioni.

Non c'è praticamente alcun dubbio che il mondo della fantasia svolga nella psicosi questo stesso identico ruolo, che esso sia, anche per la psicosi, lo scrigno da cui viene tratto il materiale o il modello per la costituzione della nuova realtà. Tuttavia il nuovo fantastico mondo esterno della psicosi vuole prendere il posto della realtà esterna, mentre quello della nevrosi, al pari del gioco infantile, si appoggia di buon grado a una parte della realtà – naturalmente non a quella da cui il soggetto deve difendersi – conferendo ad essa un significato particolare e un senso segreto che, non sempre a proposito, chiamiamo simbolico. Così, sia per la nevrosi sia per la psicosi si presenta non solo il problema della perdita di realtà, ma anche il problema di un suo sostituto.⁹

La questione del corpo ha una dimensione attiva, esso è il più diretto elemento della realtà e quello sul quale "l'agire" delirante trova appunto il terreno dell'incontro tra lo psichico e il mondo.

⁸ F. Dolto, *opera citata*, pag. 65 e seg.

⁹ S. Freud, *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi*, Op. Editore Boringhieri, Torino, 1978, vol. X, pag. 43

Nel pensiero psichiatrico la questione della scissione dell'io ha trovato in Laing una soluzione particolare. Egli infatti l'ha affrontata in maniera originale trovando nei suoi studi la figura concettuale del "falso io",¹⁰ quale elemento che sta ad indicare di come una personalità schizofrenica pratica la possibilità di una soluzione, ancorché improbabile, al suo rapporto con il mondo.

L'io viene descritto da Laing come *io corporeo* e *io incorporeo* nei termini seguenti:

Tutti, anche la più incorporea delle persone, vivono se stessi come qualcosa di inestricabilmente legato al proprio corpo. In circostanze normali ci si sente vivi, reali e sostanziali nella stessa misura in cui si sente vivo, reale e sostanziale il proprio corpo. La maggior parte di noi sente di avere avuto inizio insieme con il proprio corpo e sente che con esso perirà. Questo è il modo di sentirsi che possiamo chiamare "corporeo".¹¹

Bisogna andare oltre al proprio corpo per sapere chi si è veramente; e di esso, del proprio corpo, si può avvertire il decadimento, la malattia, lo sfacelo. In breve l'io corporeo non è una fortezza inviolabile che difenda contro il deterioramento prodotto dai dubbi e dalle incertezze ontologiche: in se stesso non può garantire l'immunità dalla psicosi. E reciprocamente, una dissociazione nel modo di sentire il proprio essere, una divisione in una parte corporea e una incorporea, non è un indizio di psicosi latente, più di quanto una corporeità totale sia garanzia di salute mentale.

Tuttavia, per quanto non si possa affatto dire che un individuo che abbia una genuina base nel proprio corpo sia necessariamente una persona per ogni verso unitaria, si può dire che possiede almeno un punto di partenza in direzione di tale integrità. Questo punto di partenza è condizione preliminare per tutta una serie di possibilità diverse da quelle che si aprono alla persona che vive se stessa in un dualismo rispetto al corpo.

A proposito dell'*io incorporeo* Laing continua:

Il corpo è vissuto, più che come il nucleo stesso dell'essere, come un oggetto fra i tanti altri oggetti del mondo. Invece di essere il centro del vero io, il corpo è vissuto come il centro di un "falso io", che l' "io vero", l'io "interiore", incorporeo e distaccato, può vedere, secondo i casi, con tenerezza, con curiosità, con odio.

Tale scissione dell'io dal corpo priva l'io incorporeo della possibilità di partecipare direttamente a qualunque aspetto della vita di questo mondo, che è mediata esclusivamente dalle percezioni, dalle sensazioni e dai movimenti del corpo (espressioni, gesti, parole, azioni ecc.). L'io incorporeo, semplice osservatore di tutto quello che il corpo fa, non si impegna direttamente in nulla. Le sue funzioni sono l'osservazione, il controllo e la critica di ciò che il corpo fa e sente; e quelle operazioni che di solito si definiscono puramente "mentali".¹²

Ciò che però ci interessa maggiormente in questo contesto è proprio come anche nel lavoro di Laing, la cui prima edizione risale al 1959, la questione del corpo sia stata centrata proprio sul suo ruolo di elemento dell'incontro tra se stesso e il mondo esterno. Per cominciare è utile a questo punto concentrarci sulla patologia che per Laing individua quale aspetto appunto della struttura dell'io diviso.

Si designa con il termine "schizoide" un individuo la cui totalità di esperienza personale è scissa a due livelli principali: nei rapporti con l'ambiente e nei rapporti con se stesso. Da una parte questo individuo non è capace di sentirsi "insieme" con gli altri, né di partecipare al mondo che lo circonda, ma, al contrario, si sente disperatamente solo e isolato; dall'altra non si sente una persona completa e unitaria, bensì si sente "diviso" in vari modi: per esempio vive se stesso come una mente e un corpo uniti fra loro da legami incerti, oppure come due o più persone distinte.¹³

Per recuperare dalla letteratura alcuni aspetti di questo pensiero "diviso", che struttura la propria vita in parti estranee tra loro, così come al mondo circostante, ci possono essere utili alcuni riferimenti capaci di esemplificare degli aspetti dei tentativi dell'io atti a difendersi dalla relazione con il mondo reale circostante. Per alcuni versi vedremo dei personaggi della letteratura che tentano di "nascondersi" dal reale intraprendendo una vera azione di "estranamento" e altri che invece provano a strutturare la propria "sicurezza ontologica" a partire invece da una condizione esistenziale vissuta come un pericolo costante e reiterato per la propria identità e la propria vita.

Questa condizione di estraneamento la possiamo trovare nell'atteggiamento di Ofelia, quando nella scena quinta dell'Amleto si presenta alla regina e così viene descritto il suo aspetto dal *gentiluomo* che la introduce:

¹⁰ Ronald D. Laing, *L'io diviso*, Giulio Einaudi editore spa, Torino, 2001

¹¹ *op. cit.*, pag. 60

¹² *op. cit.*, pag. 62 e 63

¹³ *op. cit.*, pag. 6

Parla continuamente di suo padre. Che il mondo è pieno di tradimenti, dice che le hanno detto. E tossisce. E si batte il petto, e a ogni quisquilta reagisce indispettita; dice cose ambigue, a mezzi sensi; discorsi che non vogliono dire nulla, e non di meno chi ascolta è tentato di estrarre un senso pur che sia, da quei garbugli: si fissano su quei discorsi e poi se li ricuciono a propria idea; e poiché li sottolinea con gesti e sguardi e strizzatine d'occhio, induce, in realtà, a supporre che ci sia, nel fondo, il confuso riflesso di qualche pensiero disperato.¹⁴

Il rapporto con il mondo esterno presenta le sue complessità proprio nell'aspetto del pensiero disperato, entro cui il problema principale è di mantenere un collegamento e soprattutto un legame che certifichi l'esistere. La continuità e la permanenza al mondo della propria esistenza diventa quindi non un elemento di autoidentificazione, ma è legato esclusivamente all'esistenza di "un altro" capace di testimoniare la presenza corporea dell'esistere.

E' il caso di Estragone e Vladimiro nell' *Aspettando Godot* di Beckett; dice il primo:

Troviamo sempre qualcosa, vero, Didi, per darci l'impressione di esistere?

E risponde l'altro:

Ma sì, ma sì, siamo dei maghi. Non ci lasciamo mai distogliere dalle nostre risoluzioni.¹⁵

Lo stesso impianto lo possiamo trovare in Kafka; l'incontro con il *devoto*, nel suo racconto trova degli aspetti di evidenza incredibili se pensiamo che il dialogo è frutto della sua capacità creativa:

Non irritatevi dunque se vi dico che lo scopo della mia vita è quello di essere guardato dalla gente. ... Non è mai successo che io fossi convinto della realtà della mia esistenza: le cose che ho intorno mi appaiono talmente logore, da farmi credere che la loro vita sia ormai trascorsa, e che stiano sprofondandone nulla. Io sono di continuo assillato dal desiderio, caro signore, di sapere come sono le cose prima che si mostrino a me. Hanno una felice, tranquilla esistenza: deve essere così, spesso odo gente che parla di esse in questo modo.¹⁶

Forse la teorizzazione più piena di questa questione della divisione tra l'io e il corpo ci viene dal pensiero di Sartre contenuto nella terza parte del suo *L'essere e il nulla*:

Io esisto il mio corpo: questa è la prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione. Ma in quanto "io sono per altri", altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto. Qui si tratta anzi, come abbiamo visto, della mia relazione fondamentale con altri. Io quindi esisto per me come conosciuto da altri – in particolare nella mia stessa fattità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo.¹⁷

Il lavoro della psicoanalisi ha a che fare con il farsi interrogare dal come il sociale forma e deforma l'essere umano in una continuità che è nelle catene genealogiche familiari.

Allo psicoanalista – interrogato (dalla domanda d'analisi) – tocca il compito di tener aperto il suo discorso, continuando a cercare il senso della sua posizione per farne teoria.

Nel tempo dell'analisi tocca all'analista incontrare il discorso del fantasma dell'analizzante.

La cosa sta appunto tra "la tecnica e lo stile" e come scrive Guyomard¹⁸ *la psicoanalisi ha che fare con la verità, cioè con una dimensione tutta di parola che eccede il campo della realtà e dell'esattezza. Verità che ha struttura di finzione, può affermarsi anche contro la veridicità dei fatti, si distingue dal sapere e non lo totalizza, ma sorge e si situa dall'impossibile luogo del sesso e del linguaggio.¹⁹*

¹⁴ W. Shakespeare, *Amleto*, Giulio Einaudi editore spa, Torino 1956, pag. 94 e p5

¹⁵ S. Beckett, *Aspettando Godot*, Giulio Einaudi editore, Torino 1961, pag. 90 e 91

¹⁶ F. Kafka, *Dialogo con il devoto*, Feltrinelli editore, Milano 1965, pag. 8 e 9

¹⁷ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, gennaio 1965, pag. 434

¹⁸ In Maud Mannoni, *Un sapere che non si sa*, Ed. Spirali/Vel, Milano 1989, pag. 115 e segg.

¹⁹ *Idem*. pag. 121