L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

9

l'inconscio e lo spazio

ISSN 2499-8729

Cassandra Basile
Sergio Benvenuto
Paolo Carignani
Gioele P. Cima
Claudio D'Aurizio
Raffaele De Luca Picione
Deborah De Rosa
Christophe Fradelizi
Michele Gallone
Alfonso Lombardi
Francesca Monateri
Janaina Namba
Stefano Oliva
Luigigiovanni Quarta
Tamara Sandrin
Tommaso Tuppini

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche
Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review

Indice

Editoriale
Gli spazi dell'inconscio
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio e lo spazio

L'inconscio e lo spazio
Intervista a Paolo Carignani
Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva.....p. 16

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry
Cassandra Basile.....p. 46

La singolarità del «sinthomo» e la supplenza dei «Nomi-del-padre» nell'insegnamento di Jacques Lacan
Raffaele De Luca Picione.....p. 60

Terra incognita *: « espace » et « inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*
Christophe Fradelizi.....p. 89

La caverna come immagine del soggetto psicoanalitico in Jacques Lacan
Alfonso Lombardi.....p. 114

Il ritorno del rimosso nello spazio cinematografico
Tamara Sandrin.....p. 138

Essere padroni delle proprie velocità
Tommaso Tuppini.....p. 155

Inconsci

La massa e gli scarti. Da Freud a Breivik
Sergio Benvenuto.....p. 179

Dire 'io' prima e dopo Freud. Cenni foucaultiani e lacaniani sullo statuto filosofico del soggetto
Deborah De Rosa.....p. 204

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano
Michele Gallone.....p. 225

Les fondements biologiques de la psychanalyse
Janaina Namba.....p. 252

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino
Luigigiovanni Quarta.....p. 277

Note critiche

Le vie della sublimazione: a proposito di Sublimazione *a cura di Vincenzo Cuomo ed Eleonora de Conciliis*
Gioele P. Cima.....p. 299

Forme dell'istituzione. Oltre il dualismo di politica e società
Francesca Monateri.....p. 312

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 326
I seminari de *L'inconscio*.....p. 331

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/142

L'inconscio e lo spazio. Intervista a Paolo Carignani

Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva

Quali sono state, a suo avviso, le più grandi intuizioni e costruzioni teoriche che la psicoanalisi ha rivelato nel rapporto tra inconscio e spazio? E che cosa, invece, rimane ancora da capire, a suo avviso, di tale rapporto?

Innanzi tutto va detto che la psicoanalisi non è un *corpus* teorico di conoscenze univoco e coerente, ma un insieme discreto di apporti differenti, a volte tra di loro contraddittori, provenienti soprattutto da un numero ristretto di autori che hanno segnato la storia del pensiero psicoanalitico. In questo senso la psicoanalisi è molto più vicina alla filosofia che non alla scienza. Io mi posso qui limitare a parlare del pensiero di Freud il quale ha lasciato alcune indicazioni su quali fossero le sue ipotesi sulla genesi dello spazio e del suo rapporto non solo con l'inconscio, ma con l'intera attività psichica.
Un punto va chiarito subito: Freud intende spazio e tempo come categorie kantiane, intuizioni *a priori* della conoscenza, e come tali le tratta ogni volta che cerca di approfondirne la genesi e le manifestazioni. Per molti suoi allievi e per molti psicoanalisti post-freudiani, la percezione di spazio e tempo è frutto dell'esperienza, ma non così per Freud. Anzi, quando la sua allieva Marie Bonaparte, scrivendo un articolo su tempo e

psicoanalisi, contrapporrà fortemente l'idea psicoanalitica del tempo a quella kantiana sarà proprio Freud a risponderle, difendendo fermamente l'estetica trascendentale del filosofo illuminista. Ma fra spazio e tempo, osserva, vi è una grande differenza. Il tempo per Freud non ha possibili rappresentazioni nell'inconscio, il che lo porterà ad affermare, in più luoghi, che l'inconscio è atemporale. Lo spazio invece non solo esiste nell'inconscio, ma si fa anche carico di dare rappresentazione all'esperienza temporale: nei sogni per esempio, come ebbe modo di scrivere, avviene una «traduzione del tempo in spazio», la distanza temporale è rappresentata da una distanza spaziale, la frequenza dalla moltitudine. D'altronde noi non possiamo esprimere la durata temporale senza fare ricorso a metafore spaziali. Il tempo può essere lungo, lontano, libero, vuoto, dilatato, stretto, ridotto, e così via.

Una volta chiarito che solo lo spazio appartiene all'esperienza inconscia, rimane aperta la domanda: in che modo la spazialità è in relazione con l'apparato psichico? In un breve appunto preso nel 1938, pochi mesi prima di morire, Freud formula un'ipotesi forte, quasi a conclusione di una vita di ricerca e di riflessioni sull'attività mentale: «Lo spazio può essere la proiezione dell'estensione dell'apparato psichico. Nessun'altra derivazione è verosimile» (Freud, 1938, p. 566). In questa breve frase si può condensare tutto l'apporto del pensiero freudiano sulla concezione dello spazio per la psicoanalisi. Ma cosa vuole dire Freud? Noi sappiamo che l'apparato psichico, per come lo intende, può essere descritto topograficamente in aree e zone separate e sovrapposte dove le diverse funzioni psichiche si distinguono e si intrecciano tra di loro. L'estensione dell'apparato psichico è ciò su cui sta lavorando proprio nel

1938, nel saggio uscito postumo e intitolato *Compendio di psicoanalisi*.

Ma io credo che Freud intendesse anche un'altra cosa: e cioè che la psiche non si colloca in un punto preciso del nostro organismo, non è confinata all'interno del nostro cervello, ma è estesa perché è la psiche di un corpo esteso e di questa sua estensione, diciamo così, materiale, non può esserne consapevole, non può cioè essere consapevole della propria spazialità, e questa sua ignoranza sarebbe causa della proiezione all'esterno della spazialità stessa e della nostra intuizione *a priori* di uno spazio. L'appunto di poche righe che citavo prima si conclude proprio con la celeberrima frase: «La psiche è estesa, di ciò non sa nulla» (*ibidem*). Celeberrima e inaspettata in Freud perché apparentemente lo mette in contrasto con gran parte della filosofia occidentale. Tutti quelli che si sono occupati di questo aforisma freudiano (da Nancy a Derrida e, sia prima che poi anche molti filosofi e psicoanalisti; io compreso, lo confesso) hanno sempre interpretato questa frase come un'opposizione a Descartes: la *res cogitans* si fa *res extensa*. La psiche è estesa nel corpo, quindi, ne deduce Nancy (e molti altri con lui), «la psiche è corpo» (cfr. Nancy, 1992). Ma Freud non lo scrive; non scrive che la psiche è corpo, ma che è estesa. Dovremmo forse prendere in considerazione un'altra interpretazione, e cioè che la psiche ha un'estensione, è spaziale, non perché sia estesa nel corpo, ma perché è *la psiche di un corpo*, e si spazializza, si estende proprio in una maniera che ci permette di avere un'intuizione dello spazio, di uno spazio assoluto, perché questa è una caratteristica e una necessità della psiche dell'*homo sapiens*. Mi si permetta un gioco di immaginazione: se potessimo dare vita mentale alle figure geometriche di un punto, quella di una linea, di un

triangolo o di un cubo, esse funzionerebbero in maniere differenti, non avrebbero un'intuizione differente dello spazio? E la percezione dello spazio di un colibrì non sarà diversa da quella di un pipistrello, o da quella di un capodoglio?
L'apparato psichico è il prodotto di un'attività corporea, su questo non ci sono dubbi, si può essere anche incalliti dualisti, ma se il corpo cessa di funzionare non c'è più attività mentale. Allora se il corpo, per definizione, è esteso nello spazio – ricordate Kant nei *Prolegomeni*: «"ogni corpo è esteso" e "nessun corpo è inesteso"» (Kant, 1783, p. 49) – come potrebbe questo corpo essere mosso da una psiche inestesa? Come potrebbe una psiche immateriale, puntiforme, muovere un corpo. La psiche di un *homo sapiens* non può quindi che essere estesa e la sua stessa estensione è percepita come una estensione del mondo. L'intuizione di uno spazio, allora, trova per Freud la sua condizione di base nell'ignoranza del funzionamento del nostro apparato psichico. Esso non possiede uno specchio, non può auto-osservarsi nell'istante in cui opera, può tutt'al più riflettere a posteriori sul proprio funzionamento, ma è un'osservazione che ha molte più ombre che squarci di luce. Questa ignoranza, a mio modo di vedere, non è (come da più parti si è invece voluto sostenere) del tutto assimilabile all'inconscio. È l'ignoranza insita e insuperabile della relazione tra mente e corpo. Non è il nostro inconscio, ma la nostra stessa coscienza che ignora la propria essenza, e questo non sapere era per il Freud del *Progetto* la grande incognita a cui ogni teoria psicologica è chiamata a rispondere: cioè come possa la coscienza ignorare il suo essere "quantità e neuroni". Merita sottolinearlo, Freud si pone la domanda in maniera contro-intuitiva: non si chiede come possiamo essere consapevoli che il nostro pensiero, la nostra coscienza sia fatta

di materia, sia estesa, sia intermittente (per potere avere una cognizione del tempo), ma *come possa essere possibile per la nostra coscienza ignorarlo*. Nessuna teoria psicologica può cavarsela eludendo questa domanda.

L'immediata intuizione della spazialità, condizione necessaria per la percezione dell'estensione dei corpi, e del nostro corpo in particolare, sarebbe quindi determinata proprio dall'estensione della psiche – o per meglio dire della psiche-del-corpo – che non può che intuire un mondo esteso, uno spazio. Ma se prendiamo per buona questa chiave di lettura del testo freudiano ecco che ci accorgiamo quanto siamo ancora vicini a Kant. D'altronde nello stesso aforisma Freud lo scrive: oggi possiamo sostituire gli antichi *a priori* kantiani, con le «condizioni» del «nostro apparato psichico» (Freud, 1938, p. 566), possiamo cioè spiegare la genesi dello spazio kantiano. La stessa cosa l'aveva già affermata per il tempo. Sostanzialmente spazio e tempo, le condizioni *a priori* della conoscenza per Kant, sono derivate dallo specifico funzionamento dell'apparato psichico. Questo è il principale contributo, io credo, che la psicoanalisi offre alla conoscenza di queste coordinate: Kant ci ha insegnato che spazio e tempo non sono idee innate e non sono neanche il risultato dell'esperienza, ma non ci dice da dove esse derivino. Freud invece – convinto come gran parte degli scienziati di fine Ottocento che la scienza si poggi sulla roccia stabile della filosofia kantiana – propone che siano proprio le specifiche caratteristiche dell'apparato psichico a consentire la nostra intuizione dello spazio e del tempo.

Merita qui un confronto proprio con Kant. Nel suo saggio sulla distinzione delle regioni nello spazio del 1768 Kant parte proprio dallo «spazio corporeo» che con le sue tre dimensioni ci fornisce «il primo fondamento per generare il concetto delle

regioni nello spazio» (Kant, 1768, p. 413), che passa attraverso le tre linee di sezione del nostro corpo e che separano l'alto dal basso, il lato sinistro da quello destro e quello anteriore da quello posteriore. Queste tre regioni dello spazio corporeo diventano poi le regioni dello spazio in generale e – permettetemi qui di forzare Kant verso la psicoanalisi – vengono *proiettate* perfino per la conoscenza delle regioni cosmiche.

La psicoanalisi, a partire già dalle topiche freudiane, ha cercato di disegnare una 'geografia' dell'inconscio. Ma la spazializzazione della psiche non è necessariamente da intendersi in senso metaforico. In maniera molto concreta, uno dei modi di declinare il rapporto tra spazio e inconscio passa evidentemente da una presa in carico del corpo. Su questo punto, come Lei ha messo in evidenza (cfr. Carignani, 2006), l'insegnamento di Armando B. Ferrari è stato cruciale.

Armando Ferrari è stato uno psicoanalista con un passato di antropologo ed aveva studiato a lungo alcune tribù della foresta amazzonica brasiliana, occupandosi soprattutto dei riti di morte. Forte di questa esperienza e di anni di lavoro con Bion, a un certo punto ha semplicemente detto, in tempi in cui nessuno ancora ne parlava: "attenzione, perché la psicoanalisi degli ultimi decenni ha estromesso il corpo dalla sua metapsicologia e senza il corpo noi parliamo di una mente 'teorica', una mente in formaldeide: una mente cosiffatta non esiste".
Effettivamente possiamo immaginare un corpo privo di funzioni mentali propriamente dette, ma non possiamo immaginare una mente avulsa dalle sue radici corporee. Egli ha quindi proposto il corpo come elemento centrale per la

strutturazione dell'apparato mentale. Il corpo è il punto di partenza ed è il primo oggetto della mente. Qui Ferrari rompe con tutta la tradizione psicoanalitica post-freudiana: l'attività mentale non nasce, non è attivata, dall'incontro con il mondo (il seno kleiniano, la madre winnicottiana, l'Altro lacaniano, e così via), ma dalla registrazione delle primissime esperienze sensoriali, anche qui per dirla con Kant, unico vero carattere della realtà. E non appena le prime sensazioni vengono registrate dalla mente, il corpo non è più solo l'espressione di una fisicità quantitativamente misurabile, fatta di neuroni, di cellule, di organi, e di apparati, ma è già tutto questo in rapporto ad una mente che lo contiene e che cerca di dotarlo di senso. Se vogliamo intenderlo in termini husserliani il *Körper* diventa *Leib* senza mai smettere di essere *Körper*.

Il corpo ha quindi una caratteristica precisa che lo rende unico: è il primo oggetto dell'attività mentale, ma è anche colui che soggettiva la mente stessa, la rende unica. In un certo senso si avvale dello statuto di essere contemporaneamente oggetto e soggetto senza che questo paradosso possa mai essere sciolto. A questo punto la mente diventa un prodotto primo del corpo e tutta l'attività mentale risponde direttamente alle esigenze del corpo (detto per inciso questa è anche l'ipotesi principale del primo libro del neurobiologo Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio*, 1994). Abbiamo così una mente che, nel momento in cui si differenzia o si distanzia dal corpo ha il corpo come oggetto primo e la sua relazione con il corpo diventa la principale apertura dialettica dell'essere umano. Ferrari chiama questa dialettica *relazione verticale*, distinta dalla *relazione orizzontale* che descrive invece quell'universo di relazioni sociali, linguistiche, culturali, e così via, che consentono alla relazione verticale di acquisire dicibilità. Il *mondo* cioè

consente di dare voce ed espressione, in maniere sempre specifiche e particolari, alla dialettica di fondo che si esprime nella relazione verticale, tra *corpo e mente*. Io credo, ma qui ci allontaniamo da Ferrari, che lo spazio sia proprio il risultato dell'incrocio fra queste relazioni, sia cioè l'esito di una *relazione di relazioni*, una spazializzazione del mondo attraverso l'espressione di una mente estesa, che da un lato è prodotto, risultato, espressione di un corpo fisico ma è insieme anche creatrice, produttrice di un corpo dotato di senso. Una sorta di "vergine madre, figlia del tuo figlio". L'intuizione dello spazio, il nostro "essere nello spazio", occupare spazio, dipendono proprio dalla possibilità di questa strana dialettica originaria tra corpo e mente, che da sola resterebbe muta e che ha bisogno del mondo per esprimersi.

Ma questa relazione costituita da due realtà disomogenee fra di loro, una corporea e una psichica, è una relazione particolare che Ferrari denomina come *Bina*, perché la mente oltre ad essere in relazione con il corpo, ne è una sua espressione, una sua "eccedenza", ma al tempo stesso lo contiene e ne è indissolubilmente legata. Fino a qui, naturalmente, ci muoviamo in un terreno valido per l'uomo ma anche per molti animali non umani. La particolarità dell'*homo sapiens* consiste però nello specifico problema della coscienza, cioè non solo *essere* un corpo, ma anche avere la consapevolezza di *avere* un corpo e le due cose pongono di fronte ad un'aporia non risolvibile. Con l'autocoscienza il problema si pone in termini radicalmente differenti: come afferma Thomas Nagel, senza la coscienza il problema mente-corpo non è in fondo di nessun interesse, forse non può neanche essere posto, ma la presenza di una coscienza rende il problema mente-corpo affascinante e senza speranza di soluzione. Noi possiamo avere tutte le

conoscenze fisiche ed oggettive sulle caratteristiche percettive e conoscitive dello spazio che può avere un pipistrello – scrive Nagel nel suo celebre saggio – ma non potremo mai sapere che cosa si provi a essere un pipistrello, come sia conoscere il mondo per i pipistrelli (cfr. Nagel 1974). E non potremo mai saperlo perché non siamo pipistrelli. Ferrari va oltre e, come spiega limpidamente Emilio Garroni nella sua introduzione al principale libro di Ferrari, *L'eclissi del corpo* (1992), non solo noi non possiamo sapere cosa si provi ad essere un pipistrello perché non lo siamo, ma non possiamo neanche sapere cosa si provi a essere un *homo sapiens*, e questo proprio *perché lo siamo* (cfr. Garroni, 1992). Qui il termine "sapere" costituisce il limite di qualunque confronto tra una scienza della natura e una scienza umana: la scienza della natura può spiegare come funziona l'ecolocalizzatore nei pipistrelli, o l'amigdala nell'essere umano, ma non può spiegare che cosa si provi a essere un pipistrello o un *homo sapiens*, perché il vero problema di questa nostra identità che è insieme anche dualità, può essere "spiegato" attraverso un qualche tipo di razionalizzazione, ma non troverà mai nessuna soluzione nei termini del "sentire": cosa provo ad essere ciò che sono. Come potete capire siamo qui arrivati a un punto nodale e insuperabile di qualunque indagine della clinica psicoanalitica.

Il tema del corpo, come incarnazione del Reale, è al centro anche dell'ultimo insegnamento di Jacques Lacan: pensiamo alla riflessione sul godimento nel Seminario XX *o alla definizione del «sinthomo» nel* Seminario XXIII. *Quale importanza possono avere sul piano clinico simili istanze teoriche?*

Ho iniziato la mia formazione psicoanalitica con i bambini a Parigi negli anni immediatamente successivi alla morte di Lacan e, pur avendo lavorato a stretto contatto con Maud Mannoni e avendo seguito i seminari di Françoise Dolto (esperienze estremamente ricche), sono sempre rimasto scettico nei confronti di una psicoanalisi che esaltava gli aspetti della sessualità e del linguaggio a discapito di tutti gli altri. Mi sembra che i contributi di Lacan in questi seminari siano fortemente connessi all'idea di un corpo sessuato e parlante, dove il principale interesse è rivolto al modo in cui il corpo sessuato, il corpo pulsionale, si impone a quello che Lacan chiama il *parlêtre*, cioè l'essere parlante. Corpo sessuato e *parlêtre* sono in sostanza i riferimenti a un soggetto che è già in rapporto con l'Altro e dominato dal linguaggio, è cioè un essere parlante di cui si parla, cioè che a sua volta è parlato. Sono seminari degli anni Settanta quando il pensiero di Lacan si è già molto dispiegato, soprattutto attraverso i suoi corsi universitari. Il godimento, o per meglio dire quell'intraducibile concetto lacaniano che è *jouissance*, caratterizza quell'esperienza psichica di cui il corpo costituisce, in fondo, il semplice supporto. In questo senso mi sembra che *le retour à Freud* di Lacan, sicuramente meritorio, abbia finito con assolutizzare la sessualità, un aspetto esasperato dal contesto culturale e sociale nel quale viveva Freud nella Vienna *fin de siècle*. In fondo lo stesso Lacan era anch'egli influenzato dalla grande rivoluzione per la "liberazione sessuale" che, negli anni in cui scriveva, vedeva proprio Parigi al centro di grandi battaglie (siamo, in un certo senso, tutti figli del nostro tempo). L'importanza della sessualità per la vita psichica, con le sue censure e perversioni, è un dato storicamente circoscritto a una borghesia occidentale e completamente dissimile in altri contesti antropologici.

Se si rileggono oggi a più di un secolo di distanza i *Tre saggi sulla teoria della sessualità* (1905) si vede come il tema della sessualità assuma un rilievo abnorme nello sviluppo del bambino. Ciò nonostante due punti centrali mi sembra che reggano al passare del tempo. Il primo è che la sessualità serve a Freud per indagare una funzione psichica strettamente connessa alla sfera corporea e questo sin dai primi anni della vita. L'importanza di questo aspetto venne da Freud rimarcata qualche anno dopo in una lettera a Jung nella quale spiega al suo allievo di non potere rinunciare alla sessualità poiché essa costituisce quel *fondamento organico*, senza il quale siamo sperduti nell'avvicinarci alla vita psichica (cfr. Freud, 1908). Oggi mi sembra invece anacronistico non rendersi conto che la sessualità è semplicemente uno dei tanti epifenomeni che mettono in luce la relazione mente-corpo e costituisce solo uno dei possibili temi della *relazione verticale*, non necessariamente il più significativo. Ma l'altro punto geniale dei *Tre saggi* è l'idea che i bambini costruiscano delle teorie sessuali infantili, modi inventivi di spiegazione del mondo con la costruzione di ipotesi che poi si trasformano in vere e proprie teorie. Oggi sappiamo che i bambini fanno questo su tutto, non solo riguardo la sessualità, ma come modo di conoscere se stessi, il mondo e spiegare se stessi nel mondo. Costruiscono, con i pochi strumenti cognitivi che hanno a disposizione, teorie che spiegano e danno senso all'esperienza emotiva che stanno vivendo. Spesso in analisi vediamo adulti che arrivano portando con sé, come principale chiave di lettura della propria vita, ancora quelle antiche teorie, ormai cristallizzate.

Credo che il contributo di Lacan più vicino a una corporeità *lato sensu*, per come la intendo io, lo possiamo trovare invece all'inizio del suo insegnamento, nella sua ipotesi di uno stadio

dello specchio che egli formula molti anni prima (nel lontano 1936 e riprenderà poi con la pubblicazione dell'articolo nel 1949), dove concepisce un momento in cui l'Io del bambino ha già una sua propria forma, prima di oggettivarsi nella dialettica con l'altro, prima di essere soggettivato dal linguaggio. L'idea è che in un primo periodo il bambino non abbia una percezione di un corpo integrato, ma frammentato e il momento del riconoscimento di se stesso nell'immagine vista allo specchio verso l'anno e mezzo di età (pur appoggiandosi su studi sullo sviluppo del bambino abbondantemente superati dalle ricerche più recenti), ha il merito di restituire al corpo e all'immagine del corpo una funzione determinante per la costruzione dell'identità dell'io. Funzione fondamentale affinché l'organismo nel suo insieme di corpo e mente possa entrare in relazione con la realtà per poi separarsene o, come dice Lacan, l'incontro e poi la rottura del cerchio fra l'*Innenwelt* e l'*Umwelt*.

La nozione di «estimità» è utilizzata da Lacan in più luoghi del proprio insegnamento per indicare un'istanza paradossale, quella di una "intimità esterna". Anche qui è messa a tema la relazione tra inconscio e spazio. Più in generale, il pensiero francese del secondo Novecento (Blanchot, Deleuze, Foucault) ha insistito molto sui rapporti che legano il soggetto e la sua genesi al Fuori. Ritiene che simili riflessioni siano ancora utili per leggere la soggettivazione nel mondo contemporaneo?[9]

Il concetto di *extimité*, per come lo propone Lacan non è che uno dei tanti ossimori che la psicoanalisi è costretta a inventare per cercare di descrivere zone di confine, cioè quelle aree che, a mio modo di vedere, dovrebbero segnare i limiti della nostra

conoscenza, oltre i quali non possiamo indagare. In questo caso si tratta di un'istanza che descrive l'esistenza di uno spazio esterno che è interno allo spazio interno, e che io leggerei, per come posso intendere il pensiero di Lacan, non tanto come un'intimità esterna, ma come un'esteriorità intima, cioè la presenza di un'alterità esterna in uno spazio intimo. Questo d'altra parte è uno dei cardini del pensiero lacaniano: la necessità di una dialettica con l'Altro come presupposto della propria identità. Mi pare che Lacan non si soffermi a lungo però su questo concetto, che deve molto – e non credo che ciò sia mai stato segnalato – a un concetto altrettanto paradossale di Winnicott (di cui Lacan era attento lettore): lo spazio transizionale. Vi è una curiosa coincidenza di date: negli stessi giorni in cui Lacan propone per la prima volta in un seminario il concetto di *extimité* riceve anche una lettera di ringraziamento da Winnicott per la traduzione avvenuta nell'autunno precedente del suo articolo *Transitional objects and transitional phenomena* (1953) pubblicata nel 1959 sulla rivista *La Psychanalyse*. Quest'ultimo concetto ebbe molto più successo e diffusione (e non solo in ambito anglosassone) e lo stesso Lacan vi fece riferimento più e più volte nei suoi seminari. Lo spazio transizionale, similmente all'*extimité* lacaniana, sarebbe uno spazio né interno né esterno, né appartenente all'Io (o al Self per dirla con Winnicott), né al mondo esterno, né al me né al non-me. Mi sembra un altro dei numerosi tentativi psicoanalitici di sfuggire dal dualismo mente-corpo, dentro-fuori, identità-alterità. Ma in questo modo si cerca solo di eludere un problema che non può essere evitato, dal quale la psicoanalisi prima di tutte le altre scienze umane, non può né sfuggire, né pretendere di risolvere. Per Freud non ci sono dubbi: lo spazio, così come noi lo concepiamo, è il prodotto

della proiezione all'esterno della estensione della psiche, della psiche di un corpo. Egli in qualche modo descrive un rapporto di priorità che potrebbe essere sommariamente così descritto: il corpo dà forma a una mente, e in relazione con essa crea il mondo, o per lo meno crea un mondo conoscibile. È proprio il dialogo tra corpo e mente che crea quell'estraneità, quell'alterità, quell'irriducibilità dell'essere umano che in queste condizioni deve poi dialogare con il mondo. Non è il mondo che si offre alla nostra conoscenza, è il nostro apparato psichico che funziona in una maniera specifica e ci fa conoscere il mondo sulla base del proprio funzionamento, delle sue possibili modificazioni. In questo senso Freud era fondamentalmente kantiano. Che vi siano dei *feedback*, e cioè che il mondo agisca di riflesso sul nostro organismo è altra questione. L'alterità di fondo dell'essere umano nasce all'interno della relazione corpo-mente e si esprime poi nel rapporto con il mondo.

La psicoanalisi successiva – da quella kleiniana (forse con la sola eccezione di Bion e di Ferrari) a Lacan, compresa anche la psicoanalisi americana, la psicoanalisi delle relazioni oggettuali, quella che oggi chiamiamo psicoanalisi relazionale e le varie psicoterapie legate alla teoria dell'attaccamento – propone, in forme differenti, l'idea che sia il mondo a creare il soggetto, e l'alterità di fondo è vista con l'altro-da-sé anche quando questo altro-da-sé è intrinseco al soggetto come gli oggetti interni kleiniani o l'inconscio per Lacan. In questo senso la psicoanalisi post-freudiana si mostra molto più hegeliana. Ora io credo che la psicoanalisi, qualunque sia il suo orientamento, debba necessariamente fare sempre i conti con questa triade (corpo, mente e mondo) e deve cercare di navigare in acque spesso confuse e sovrapposte, differenziando e discriminando,

piuttosto che creare paradossi o cercare ghiandole pineali che non aggiungono molto, mi sembra, alla riflessione. Deve sostanzialmente convivere con una complessità e una conflittualità interna al soggetto che nessun "mondo", nessun "ambiente" può risolvere, anche se linguaggio, ambiente e mondo sono il testo e il palcoscenico dove la dialettica umana si può esprimere.

Pochi mesi fa sulle colonne de L'Espresso *ha trovato spazio una polemica relativa allo statuto epistemologico della psicoanalisi. Da un lato si accusava la talking cure di essere una pseudo-scienza, dall'altro si difendevano la validità e l'efficacia della pratica analitica. Una chiave d'accesso a questo tema potrebbe essere interrogarsi sul tipo di corpo che viene 'curato' dall'analisi: un corpo parlante.*

Mi sembra una polemica sterile, vetusta e anacronistica tenuta in piedi da contendenti poco appassionati e bloccati su posizioni antiche: da un lato i detrattori della psicoanalisi che cercano in tutti i modi di dimostrarne l'inattendibilità, in virtù della mancanza di un metodo scientifico; dall'altra le varie psicoanalisi ufficiali e istituzionali che difendono a spada tratta una visione dello strumento psicoanalitico – ormai desueta – capace di leggere ciò che agli altri è invisibile. Se la domanda è se la psicoanalisi possa essere o meno una scienza la risposta non può che essere una e indiscutibile: no. Il criterio di ricerca e di conoscenza scientifica non può essere utilizzato per la psicoanalisi, semplicemente perché essa non opera secondo quei criteri, perché si muove in un terreno, come dicevo prima, in cui il "sentire" conta molto più del "sapere". La domanda però può essere estesa: esiste una psicoterapia che possa essere

definita "scientifica"? Credo che la risposta debba essere la stessa: no. Certo, esistono psicoterapie che per la loro natura e metodica possono essere sottoposte a verifica (anche la psicoanalisi a certe condizioni può esserlo, ma anche la cucina o la guida di un deltaplano), ma quel controllo e quelle verifiche possono essere considerate scientifiche? Come vengono controllate le variabili? Come può essere "ridotta" un'esperienza complessa come quella di una psicoterapia a un livello quantitativamente misurabile? Se sottoponiamo a un chimico o a un fisico i criteri usati nella ricerca in psicoterapia non li considereranno scientifici. Ma la domanda potrebbe essere espansa ulteriormente: la medicina (o per lo meno la psichiatria) è una disciplina scientifica? Io direi di sì, ma con una serie di considerazioni che rendono il discorso più complesso. Prendiamo un esempio. Esiste oggi una categoria di farmaci antipsicotici di seconda generazione che sono stati testati (secondo i criteri scientifici: trial clinici, doppio cieco, eccetera) per la psicosi e la schizofrenia e che vengono usati per la cura di pazienti psicotici e schizofrenici, spesso anche con buoni risultati. Ma nel 50%-70% dei casi questi farmaci vengono somministrati *off label*, a pazienti con disturbo di ansia, da psichiatri che nel corso della loro esperienza clinica e confrontandosi con i colleghi ne hanno valutato l'utilità. Ma non c'è nessun supporto scientifico propriamente detto ad appoggiare questa scelta. Però funziona. Se una cosa funziona e non è "scientifica", va declassata? O non va piuttosto studiata con una maggiore attenzione?

Io credo che dovremmo porci un'altra domanda. La psicoanalisi cura? Io non credo. Essa promuove consapevolezza emotiva, e conoscenza di se stessi, può aiutare a superare ostacoli o punti di incastro che fanno muovere il

soggetto sempre intorno allo stesso punto. Io direi con Bion che la psicoanalisi è una sonda, indaga, disturba, provoca, crea turbolenze, invita al cambiamento. Come effetto collaterale può promuovere benessere, ma non cura in senso medico. E la medicina cura? La medicina cura, su questo non c'è dubbio, è la sua missione. Non sempre guarisce, però cura. La medicina interviene se c'è una malattia – anche una malattia psichica – e con gli strumenti che ha cerca di curarla. Per la psicoanalisi e le psicoterapie in generale il discorso è differente. Per curare qualcuno c'è bisogno di una patologia, quindi il campo della cura dovrebbe essere ristretto alla psicopatologia. La psicoanalisi non si occupa solo di psicopatologia ma lavora *anche* con la psicopatologia. Prendiamo il disturbo bipolare di tipo 2, quello meno grave, che un tempo veniva chiamato disturbo maniaco-depressivo. Noi sappiamo che la prima scelta è la cura psicofarmacologica. Su questo ormai non ci sono più dubbi. Anch'essa spesso *off label*. Farmaci come l'acido valproico o la carbamazepina sono stati testati come antiepilettici ma si è poi scoperto che funzionano molto bene come regolatori dell'umore. Perché funzionano non lo sappiamo, abbiamo solo qualche vaga ipotesi. Il cervello è ancora un organo poco conosciuto e ignoriamo gran parte del suo complesso funzionamento. A cosa può servire la psicoanalisi allora? La psicoanalisi, affiancata alla terapia farmacologica, può aiutare ad avere una maggiore consapevolezza di sé, a conoscersi meglio e anche a conoscere meglio le manifestazioni della propria malattia. E da questo punto di vista può diventare un coadiuvante preziosissimo alla cura psichiatrica e farmacologica. Certo non possiamo pensare a una psicoanalisi che vada alla ricerca delle cause psicologiche del disturbo bipolare in una qualche relazione con i genitori, o

in un qualche conflitto della prima infanzia, o che attribuisca un disturbo di tale natura interamente alla sfera del mentale – come ha fatto colpevolmente per molti decenni con il grave problema dell'autismo infantile – senza tenere conto dell'importante dimensione psicobiologica, e genetica del problema. Non possiamo neanche immaginare una psicoanalisi che "curi" *dal* disturbo bipolare o *dall'*autismo infantile, ma possiamo benissimo immaginare un lavoro clinico di tipo psicoanalitico che aiuti bambini malati di autismo a cercare di vivere al meglio *con* la loro malattia. E qui più che mai è necessario pensare a una psicoanalisi che sia in grado di mettere il corpo (emozioni, sensazioni, percezioni) al centro del lavoro clinico per consentire scoperte e *insight* che possono essere di grande aiuto per i pazienti, soprattutto per quelli che soffrono di disturbi psichiatrici. Ma c'è da mettere in chiaro un punto: occuparsi della dimensione corporea in psicoanalisi non vuol dire allontanarsi da una dimensione mentale, vuol dire affrontare la dimensione mentale nella sua completezza, perché non esiste mente che non sia anche e soprattutto espressione del corpo a cui appartiene.

In un suo recente contributo (cfr. 2018) ha ricostruito l'influenza kantiana sull'idea di una "psiche estesa", avanzata da Freud in un'annotazione del 1938. Che ruolo pensa abbia avuto l'estetica trascendentale nello sviluppo del pensiero freudiano?

Freud si forma in un contesto culturale e scientifico segnato dalla filosofia kantiana. I suoi principali maestri, da Brentano a Brücke, da Helmholtz a Fechner, da Mach a Lipps, possono tutti, a diverso titolo, essere considerati kantiani. Contrariamente a quanto pensa la maggior parte degli

psicoanalisti oggi, io credo che l'influenza dell'estetica trascendentale su Freud sia di gran lunga maggiore di quanto non si immagini e di quanto lo stesso Freud possa mai avere avuto consapevolezza. Ciò nonostante dobbiamo ricordare che il "venerabile Kant" – così lo chiamava quando era ragazzo – è il filosofo in assoluto più citato dal padre della psicoanalisi. Non vi è quasi riflessione sui concetti di spazio o di tempo in cui non faccia un riferimento a Kant, vuoi per confermare la sua filosofia trascendentale, vuoi per supportarla con le scoperte psicoanalitiche. D'altronde l'idea che la scienza si fondasse sulla filosofia kantiana e procedesse in avanti poggiandosi sulle sue spalle, la troviamo in molti scienziati appartenenti alla *Naturphilosophie* nascente in Austria nella seconda metà dell'Ottocento. La spazializzazione della mente e la sua complessa geografia che Freud cerca di descrivere come istanze presenti e contrapposte, a volte armoniche, per lo più conflittuali, discende inconsapevolmente proprio dall'idea kantiana di facoltà eterogenee e compresenti. Un suo allievo, Viktor Tausk metterà in luce lo stretto rapporto tra la filosofia di Kant e la psicoanalisi di Freud dimostrando come anche quest'ultimo fosse alla ricerca degli *a priori* della conoscenza e uno di questi sarebbe individuabile nella regolazione degli affetti, proponendo financo di sostituire il termine metapsicologia con quello di psicologia trascendentale poiché la psicoanalisi si occupa proprio di questi *a priori*, delle funzioni incondizionate. Più recentemente Derrida, riferendosi all'aforisma della psiche estesa, ha proposto l'idea che quella di Freud è una "psicoanalisi trascendentale" o ancor più una "estetica psicoanalitica trascendentale" (cfr. Derrida, 2000)

Ma io credo che una grande influenza sul pensiero di Freud l'abbia avuta anche quella che è stata considerata la più

importante filosofia del corpo di tutto l'Illuminismo, che emerge dalla lettura del Kant precritico. Questo è stato il tema della mia ricerca che partiva dall'originale idea freudiana di una "psiche estesa" proprio nel momento in cui stava ragionando di spazio e tempo in relazione a Kant. Se questa idea può essere già ritrovata nei presocratici e in Aristotele, di cui Freud era stato attento lettore, il tramite per cui giunge a Freud è proprio Kant che in più passaggi della sua riflessione precedente alla stesura della prima critica segnala come la nostra soggettiva percezione di esistenza, il luogo dove noi collochiamo il nostro io, non è nascosto in un piccolo angolo del nostro cervello, ma muta con il mutare della nostra sensazione: *Wo ich empfinde, da bin ich*, scrive Kant nei *Sogni di un visionario* (1765), letteralmente «*Io sono* là ove io sento» (p. 356). E questo toglie all'anima una collocazione, una localizzazione nel corpo e la rende estesa. Sarà proprio Kant, a parlare di una mente estesa, più correttamente di un'anima estesa (*Seele augedehnt*), idea che poi Freud riproporrà, a pochi mesi dalla morte proprio mentre pensa alla spazialità e a Kant.

Alcuni autori hanno messo in luce come le maniere d'inquadrare la psiche e l'inconscio cambino a seconda di fattori che divergono geograficamente. Crede che ciò riguardi solo il rapporto tra cultura occidentale e altre culture o sia un principio valido anche all'interno del mondo occidentale stesso?

Torniamo per un momento alla proposta di Ferrari. Se seguiamo il suo ragionamento noi abbiamo due coordinate che possono tornarci utili: la *relazione verticale* e quella *orizzontale*. La prima è una relazione complessa, contraddittoria,

conflittuale tra corpo e mente e questa è condizione ineliminabile in ogni essere umano dotato di autocoscienza. Anzi direi che questa è una delle condizioni dell'autocoscienza e quindi in un certo senso universale. Quello che cambia – e in maniera radicale – sono gli infiniti modi in cui questa relazione può esprimersi e trasformarsi in esperienza nel corso della vita. Da un lato l'ambiente famigliare, ma più ancora l'universo linguistico e culturale al quale si appartiene stabiliranno i codici possibili per dare voce al dialogo e ai conflitti nella relazione tra mente e corpo. Nulla può essere espresso al di là degli effettivi limiti dei nostri linguaggi, nulla può trascendere la nostra specifica esperienza di vita. In questo senso allora molte "scoperte" della psicoanalisi sono tutt'altro che universali. Ma questo lo sappiamo da sempre, da quando antropologi come Malinowski (cfr. 1927) contestavano, già negli anni Venti del secolo scorso, l'universalità del complesso edipico (in quanto valido solo per le nostre famiglie ariane, patrilineari, sostenute dal diritto romano, dalla morale cristiana e dalle condizioni economiche di una borghesia benestante), o dell'età della latenza sessuale (inesistente per esempio nei bambini delle tribù della Melanesia e in innumerevoli altri gruppi sociali). Le considerazioni che facevo prima sulla sessualità appartengono allo stesso ordine. Se la sessualità altro non è che uno dei tanti epifenomeni della relazione tra corpo e mente, come possiamo pensare che non acquisisca significati e valori completamente diversi in luoghi o in tempi distanti fra di loro?

Qui forse uno spunto lo può offrire proprio la psicoanalisi lacaniana con il suo interesse per il linguaggio: io non credo, come affermava Lacan, che il nostro inconscio sia strutturato come un linguaggio, né che noi possiamo definire in qualche modo la struttura dell'inconscio (qualche volta varrebbe la pena

di ricordare che ciò che è inconscio, per definizione, è sconosciuto e suona sempre illogico tentare di descrivere il funzionamento di ciò che, per statuto, non si può conoscere). Quello che penso però è che il nostro pensiero è fortemente influenzato dalla struttura del linguaggio e che noi possiamo pensare solo ciò che il nostro linguaggio con le sue regole profonde – quelle dell'analisi logica e grammaticale per intenderci – ci permette di formulare. Pensiamo quanto tutto questo possa influire sulle innumerevoli culture e micro-culture che convivono su questo pianeta. Qui il problema diventa di metodo e ha un'importanza centrale nella clinica psicoanalitica. Per molto tempo – e ancora oggi in molta divulgazione giornalistica e televisiva – noi ci troviamo di fronte a una psicoanalisi che spiega come noi funzioniamo davanti alle infinite esperienze della vita. Dalla famiglia, ai traumi, alla sessualità e così via, come se la psicoanalisi avesse tra le mani un metodo per decodificare il senso profondo di ogni esperienza della vita. Questo ha permesso di diffondere l'idea che la psicoanalisi sia una sorta di *passepartout* che può tutto spiegare a partire dalla "conoscenza del nostro inconscio" – definizione che in sé è un ossimoro. Non c'è evento intimo, famigliare, sociale, culturale, medico o storico sul quale la psicoanalisi non proponga una o più spiegazioni esaurienti. Cioè una sorta di "tuttologia" senza neanche l'onere della prova.

Io invece credo che la psicoanalisi possa essere un prezioso strumento per indagare – come diceva Ferrari – "modi e forme del funzionamento mentale", modi e forme della conoscenza, non per dare spiegazione dei suoi contenuti. I contenuti, gli eventi, le esperienze appartengono al paziente e non all'analista, l'eventuale "spiegazione" o costruzione di senso dell'esperienza

appartiene solo a lui. Invadere questo terreno è, a mio modo di vedere, deontologicamente improprio. L'analista può invece cercare di mettere in luce in che modo il paziente dispone la sua mente nei confronti delle sollecitazioni che la vita o lui stesso pongono, in che misura è in grado di sviluppare nuove ipotesi o costretto invece a rimanere legato alle sue antiche teorie infantili, ai suoi miti personali. Se questa operazione funziona, nella misura in cui funziona, allora ci sarà la possibilità per il paziente di arrivare a formulare domande come: cosa provo a essere ciò che sono? Qui finisce l'analisi, noi non possiamo andare oltre. Come avrebbe detto Lacan, noi dobbiamo lasciare il paziente proprio nel momento in cui comincia il vero viaggio. Da questo punto di vista io intendo la psicoanalisi come un sistema per porre al paziente domande diverse da quelle che si è sempre posto, non per dare al paziente nuove risposte a vecchie domande. E queste domande saranno valide e funzionali se faciliteranno l'apparire di nuove domande e non lo saranno se produrranno rapide ed esaustive risposte.

Nei saggi di Metapsicologia Freud sostiene i processi dell'inconscio sono «atemporali» (Freud, 1915, pp. 70-71). Data la stretta relazione che da sempre, all'interno della cultura occidentale, lega le categorie di tempo e spazio, ritiene che tale affermazione possa intaccare una costruzione spaziale della psiche?

Per Freud il legame tra spazio e tempo è strettissimo, così stretto che io presumo – ma l'argomento andrebbe studiato più a fondo – che nell'idea di Freud ci sia l'ipotesi che il tempo nasca in qualche modo proprio dallo spazio, cioè da una

percezione dello spazio che si fa cosciente. In fondo la percezione del tempo avviene proprio grazie all'estensione della psiche, la quale essendo suddivisa in regioni differenti crea un effetto di ritardo fra il sistema sensoriale e percettivo e quello della coscienza. Per Freud è proprio l'intermittenza del funzionamento del sistema Percezione-Coscienza a introdurci nella dimensione temporale. Il tempo non esiste nell'inconscio, lo spazio sì, anzi forse è la vera caratteristica dell'inconscio, il suo essere spaziale, esteso, suddiviso geograficamente. Il tempo, invece, per essere percepito, ha bisogno della coscienza, poiché esso nasce proprio dallo scarto o dall'intermittenza che c'è fra l'atto della sensazione/percezione e la coscienza. Ma questa intermittenza, questa frequenza non può essere accettata nell'inconscio e infatti nel sogno la frequenza nel tempo viene rappresentata come una molteplicità nello spazio e questo rinvia, scrive Freud, al significato originario della parola, poiché «sia frequenza (*Häufigkeit*) che molteplicità (*Häufung*) derivano da *Haufen*, che significa mucchio» (Freud, 1932, p. 140 nota 2). Devo dire però che su questo punto, la mia esperienza clinica e l'insegnamento dei miei maestri mi hanno spinto sempre di più a pensare che l'idea dell'inconscio atemporale sia assai poco convincente e, a me sembra, anche un punto debole della teoria freudiana. L'urgenza delle esplosioni che pervengono dal nostro inconscio ci mette naturalmente il più delle volte di fronte a delle fotografie statiche che non a dei filmati che scorrono. Ma questo forse dipende dal fatto che la nostra possibilità di illuminare quello che avviene nei nostri processi inconsci è estremamente intermittente e riusciamo a vedere una sequenza di foto piuttosto che lo scorrere di un film, come succede con le luci stroboscopiche nelle discoteche. Ma questo non è l'inconscio, questa è la nostra percezione di ciò che

all'inconscio sfugge. In realtà credo che l'inconscio non sia affatto una struttura, come in alcuni luoghi Freud ha inteso e come la psicoanalisi francese ha proposto in maniera radicale, ma un processo, sempre in atto, sempre attivo, come la digestione o la respirazione. Cioè noi in sostanza produciamo e consumiamo inconscio ad ogni istante e nell'istante successivo siamo protesi più verso quello che stiamo producendo che non verso quello che abbiamo già consumato, come ci succede per esempio nell'ascolto di una melodia o nella lettura di un testo.

Una parte del suo lavoro clinico e della sua teorizzazione ha riguardato la terapia con i bambini. Cos'è possibile imparare a partire dall'esperienza che questi hanno del proprio corpo?

I bambini ci costringono a prendere atto dello stretto rapporto che c'è fra l'attività mentale e quella corporea. Il pensiero infantile nasce dal movimento, dal 'fare'. Senza fare non c'è conoscenza. Il bambino corre, si muove, gioca, disegna, canta, piange, lecca, tocca, cade e così facendo conosce, pensa, scopre, impara. Inoltre ognuna di queste attività è caratterizzata da una coloritura emotiva che può contribuire od ostacolare il processo di conoscenza. A mio modo di vedere tutte queste attività non consentono l'emergere del pensiero, sono esse stesse forme di pensiero, non costituiscono una strada verso un linguaggio, sono esse stesse linguaggi. Solo con il tempo, una piccola ma significativa parte del pensiero si autonomizza dall'azione e la conoscenza può essere il risultato di un'attività di pensiero speculativo – diciamo così – di una 'ragion pura'. Ma per arrivare a questo bisogna avere perlomeno attraversato la pubertà. Ecco, io direi che i bambini usano il corpo per scoprire il mondo e così facendo creano un mondo conoscibile,

indagabile, prevedibile. Viene in mente il dilemma di Faust su come tradurre l'*incipit* del Vangelo di Giovanni. Parte dall'iniziale e inaccettabile: "in principio era la parola" per arrivare al più soddisfacente: «nel principio era l'azione» (cfr. Goethe, 1831, p. 16).

Pensiamo al neonato e alle sue innumerevoli condizioni di necessità fisica: fame, caldo, sonno, dolori intestinali, coliche gassose, eccetera. Il neonato non parla, non spiega, non propone: semplicemente agisce. Agitazione motoria, scariche di feci, pianto, rigurgito, urla, tensione muscolare, e così via. Qualcun altro interpreta. Urla vuol dire dolore, pianto segnala tristezza, rigurgito fastidi gastrici, sudore è perché ha caldo, eccetera. Ecco che la necessità fisica impone un linguaggio, diventa linguaggio. Ecco che la *relazione verticale* necessita di quella *orizzontale*. Progressivamente il corpo acquista senso.

Pensiamo al bambino piccolo, quattro mesi circa. È sdraiato nel suo lettino e a un certo punto alza una gamba, poi con un certo sforzo, per la prima volta, con una mano afferra una caviglia e si porta il piede verso la bocca. Il gesto del bambino di afferrare una gamba con una mano è una 'scoperta', una nuova potenzialità motoria che gli permette un'attività mai sperimentata. Ora il suo piede arriva alla bocca e si attivano una serie di sensazioni nuove legate al fatto che il bambino riceverà stimoli sia dalla bocca che dal piede. Possiamo immaginare che il bambino cominci a 'scoprire' l'esistenza del piede e che gli appartiene quanto la bocca, quel piede è *lui*, quanto lo è la bocca (sebbene forse in modo differente).

I meccanismi della conoscenza partono proprio da queste prime esperienze infantili, strettamente legate all'esperienza del corpo. Poi si può anche immaginare uno "stadio dello specchio" – o qualunque altro 'stadio', qui non importa l'età –,

dove il bambino comincia a riconoscere il suo corpo sotto forma di immagine, quindi il corpo diventa anche integralmente rappresentabile. Tuttavia il corpo non è mai del tutto rappresentabile, c'è sempre qualcosa che sfugge, per quanta distanza si riesca a porre tra sé e il corpo, questa separazione non è mai del tutto possibile. Né durante l'infanzia, né dopo. Perché mentre noi cerchiamo di dare senso o significato a quello che ci succede, il corpo continua a inviare segnali, molti dei quali li trascuriamo, altri li registriamo, altri ancora ci turbano a nostra insaputa (tra i più tipici: i passaggi di umore, i turbamenti legati ai cambiamenti ormonali, e così via). Nella migliore delle ipotesi quando arriviamo a rappresentarlo lo facciamo tardi.

Per questa ragione gli aspetti motori, sensoriali ed emotivi sono centrali nelle terapie infantili, oggi molto di più che non i contenuti pulsionali di una volta. Prendiamo un esempio abbastanza comune di molte analisi di bambini: il tema della propria appartenenza a un genere sessuale – niente di più significativo nella relazione tra mente e corpo. Il senso di appartenenza a un genere è naturalmente un tema molto più ampio della sessualità. La mascolinità e la femminilità di ogni bambino si articolano e trovano espressione in modi molto differenti, ricchi e complessi, nel corso di tutta l'infanzia fino all'apparire della pubertà (ma anche oltre e per tutta la vita), e si può passare da un bisogno assoluto di identificazione con il proprio sesso, a una grande mescolanza di elementi maschili e femminili, fino alla ricerca spasmodica in se stessi delle caratteristiche ritenute appartenenti all'altro sesso. L'identità di genere – tema oggi molto attuale e delicato – non è qualcosa determinato dalla semplice anatomia, ma è un crocevia complesso di relazione tra mente e corpo che nell'infanzia e

nell'adolescenza può offrire momenti di dolore molto acuto, in altri passaggi invece può andare sullo sfondo, ma difficilmente sparisce. È un processo che non ha fine nel corso della vita ed è oggi difficile immaginare che si possa concludere pacificamente, come Freud ci ha fatto credere per molto tempo, con la semplice "risoluzione del complesso edipico".

Bibliografia

Carignani, P. (2006), *Il corpo nella psicoanalisi*, in Id., Romano (a cura di) (2006), pp. 37-72.

Id. (2018), *Psyche is extended: from Kant to Freud*, in *International Journal of Psychoanalysis*, n. 99, 3/2018.

Id., Romano, F. (a cura di) (2006), *Prendere corpo. Il dialogo tra corpo e mente in psicoanalisi: teoria e clinica*, FrancoAngeli, Milano.

Damasio, A. (1994), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, tr. it., Adelphi, Milano 1995.

Derrida, J. (2000), *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. Marietti, Genova 2007.

Ferrari, A. B. (1992), *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma.

Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.

Id. (1908), *Lettera del 19 aprile*, in Id. (1960-1990), vol. III.

Id. (1915), *Metapsicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.

Id. (1938), *Risultati, idee, problemi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Id. (1960-1990), *Epistolari*, Bollati Boringhieri, Torino.
Garroni, E. (1992), *Che cosa si prova ad essere un homo sapiens?*, in Ferrari (1992), pp. 7-16.
Goethe, J. W. (1831), *Faust*, tr. it., in Id. (1970).
Id. (1970), *Opere*, Sansoni, Firenze.
Kant, I. (1765), *I sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, tr. it., in Id. (1982), pp. 347-407.
Id. (1768), *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, tr. it., in Id. (1982), pp. 409-418.
Id. (1783), *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, tr. it., Laterza, Bari 1948.
Id. (1982), *Scritti precritici*, Laterza, Bari.
Malinowski, B. (1927), *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2013.
Nagel, T. (1974), *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2013.
Nancy, J.-L. (1992), *Corpus*, Métaillié, Paris 2006.
Winnicott, D. W. (1953), *Transitional Objects and Transitional Phenomena. A Study of the First Not-Me Possession*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, n. 34, pp. 89-97.