



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

tra filosofia e psicoanalisi
sul pensiero di Bruno
moroncini

ISSN 2499-8729

Pierluigi Ametrano / Mariela Castrillejo / Tommaso Gazzolo / Antonia Imparato / Bruno Moroncini / Alex Pagliardini / Natascia Ranieri / Anna Grazia Ricca / Angelica Rocca / Francesca Tarallo



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 17 - Tra filosofia e psicoanalisi.
Sul pensiero di Bruno Moroncini
Giugno 2024

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. 17 - Tra filosofia e psicoanalisi.

Sul pensiero di Bruno Moroncini

Giugno 2024

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

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

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Editoriale.

Filosofia e psicoanalisi: l'eredità di Bruno Moroncini

Fabrizio Palombi.....p. 9

Focus

Introduzione al focus.

Le leggi del corpo anoressico

Tommaso Gazzolo.....p. 19

“La trinità di Fanny”. Deleuze e il corpo anoressico

Tommaso Gazzolo.....p. 24

Il caso clinico di Antigone. Legge e anoressia

Bruno Moroncini.....p. 57

Quel che suggerisce l'anoressia

Alex Pagliardini.....p. 69

La legge dell'anoressia

Natascia Ranieri, Mariela Castrillejo.....p. 93

Tra filosofia e psicoanalisi

Sul pensiero di Bruno Moroncini

Il giovane Werther e la crisi del desiderio: la lettura psicoanalitica di Bruno Moroncini

Pierluigi Ametrano.....p. 112

| | |
|--|---------------|
| <i>Lacan con i filosofi.</i> | |
| <i>Moroncini con Lacan e Derrida</i> | |
| Antonia Imperato..... | p. 127 |
| <i>Leggendo La lettera che cade di Bruno Moroncini: alcune riflessioni su Lacan e Gide</i> | |
| Anna Grazia Ricca..... | p. 149 |
| <i>Esperienza, gioventù, rivoluzione.</i> | |
| <i>Nelle trame del Benjamin di Moroncini</i> | |
| Angelica Rocca..... | p. 161 |
| <i>Dall'unario all'uniano. Dell'Uno, ce n'è</i> | |
| Francesca Tarallo..... | p. 189 |
| Notizie biobibliografiche sugli autori..... | p. 209 |

“La trinità di Fanny”.

Deleuze e il corpo anoressico

Tommaso Gazzolo

1. Un desiderio che non manca di nulla

Per quanto sempre trattata in modo discreto e frammentario, quella del corpo anoressico è una tematica che attraversa diversi scritti di Gilles Deleuze (cfr. Arsic, 2008; Buchanan, 1997; Grosz, 1994). I riferimenti sono sparsi, ma è in particolare nell'«omaggio a Fanny» - sua moglie - presente in *Conversazioni*, che «il caso dell'anoressia» viene articolato attraverso una serrata critica della psicoanalisi. È del resto proprio nella contrapposizione alla logica psicoanalitica che l'«ode all'anoressia» (Wilson, 2008, p. 169) - che qui si lega ai temi de *L'anti-Edipo* (1972) - va seguita e dislocata. Deleuze lo chiarisce da subito: ripensare il concatenamento anoressico significa, anzitutto, ripensare come - caso per caso - slegare il desiderio dalla mancanza, come sostituire a una «simbolica» quale quella psicoanalitica una «cartografia» del funzionamento della produzione desiderante.

Occorre pertanto provare a riassumere le linee di fondo dell'argomentazione di Deleuze (naturalmente in quanto spesso, specie su questi temi, inseparabile dalla sua collaborazione con

Guattari). Come si è accennato, l'obiettivo fondamentale è, in queste pagine, quello di passare a una concezione del desiderio altra rispetto a quella che viene qui ascritta alla psicoanalisi. Il desiderio, osserva Deleuze, non è mai costituito da una *manca*za. Non desidero qualcosa in quanto non la ho, ne sono privo, non desidero perché manco di qualcosa. Né - si aggiunga - il desiderio è desiderio *di* un oggetto (già da sempre perduto, nella logica freudiana) da parte di un soggetto (costituito in quanto tale come soggetto mancante, *castrato*).

Nella prospettiva di Deleuze, occorre liberare il desiderio da questo schema: il desiderio è un *processo*, e un processo che si dispiega, che è immanente a un piano «a cui non presiste, un piano che deve essere costruito, dove si emettono delle particelle, dove si coniugano dei flussi» (Deleuze, Parnet, 1977, p. 86).¹ Il desiderio è sempre *produzione*, è ciò che non manca di niente ma che produce concatenamenti, connessioni, emette segni. Forse la spiegazione più semplice e lineare di questo modo di pensare il desiderio, Deleuze la offre ne *L'abecedario*,

¹ Poiché è in questo testo che l'omaggio a Fanny e la trattazione principale sull'anoressia vengono svolte, va chiarita immediatamente una questione. *Conversazioni* è scritto da Deleuze insieme alla sua allieva e amica Claire Parnet. Ma i criteri in base a cui riferire a ciascuno le diverse parti si modificano nel corso del testo. Così il primo capitolo è diviso in due parti, ciascuna delle quali firmata dal rispettivo autore (G. D. la prima parte, C. P. la seconda). Le cose cambiano, però, a partire dal secondo capitolo. In *Psicoanalisi morta analizzate*, in particolare, l'uso del pronome "noi", con cui si apre il testo («Contre la psychanalyse nous n'avons dit que deux choses») e che viene spesso ripetuto, obbliga a riferire alla "coppia" Deleuze-Parnet l'intero scritto - riferimento che, a sua volta, comprende quello a Deleuze-Guattari, dal momento che quel *nous* richiama anche la critica alla psicoanalisi presente ne *L'anti-Edipo*. Se pertanto, nel nostro lavoro, parliamo sempre di Deleuze, del pensiero di Deleuze, va tenuto conto di come, per i temi che tratteremo, spesso sarebbe più appropriato riferire i concetti al «concatenamento» Deleuze-Guattari-Parnet.

una serie di conversazioni con Claire Parnet registrate nel 1988, nelle quali ricorda come la “svolta” tentata insieme a Guattari con ne *L’anti-Edipo* fosse proprio incentrata sulla critica a una concezione del desiderio inteso come desiderio di qualcosa, di un determinato oggetto o persona, che non si ha, di cui si manca (e che proprio per questo si desidera). In realtà, dice qui Deleuze, io non desidero mai, propriamente, «qualcosa di isolato»: se desidero qualcosa, la desidero sempre *in un* concatenamento; desidero, cioè, non quella cosa in sé considerata, ma l’insieme, il concatenamento che mi permette di *costruire*. L’esempio, concretissimo, di Deleuze:

Quando una donna dice “desidero un vestito, desidero questo o quel vestito, quella camicetta...”, è evidente che non li desidera in astratto. Li desidera nel proprio contesto, nel proprio contesto di vita per come lei lo organizza. Li desidera non solo in relazione ad un “paesaggio”, ma a delle persone, che possono essere suoi amici o meno, o alla sua professione, eccetera (Deleuze, 1988, voce “Desiderio”).

Per questo, egli può dire che «per me quando qualcuno dice “desidero la tal cosa”, significa che sta costruendo un concatenamento. Il desiderio non è nient’altro» (*ibidem*). Ed è contro questa concezione che, secondo Deleuze, gli psicoanalisti continuerebbero a opporre un desiderio che invece non è positivo, costruttivo, ma sempre mancante, sempre castrato. Dovremo tornare a breve su questo punto.

Qui, però, Deleuze inserisce da subito un primo accenno all’anoressia, che è bene rileggere. Se, infatti, il desiderio opera per connessioni, lo fa in condizioni di discontinuità, di rottura, di molteplicità su una superficie piana, uno *spazio liscio*, non organizzato, essenzialmente vuoto, non codificato. Il vuoto, da

questo punto di vista, è condizione costitutiva del potersi sperimentare del desiderio. Non si confonda però il vuoto con la mancanza, avverte Deleuze, e aggiunge:

l'anoressia è forse ciò di cui si è parlato peggio, specialmente sotto l'influenza della psicoanalisi; il vuoto, che è proprio dal corpo senza organi anoressico, non ha niente a che vedere con una mancanza e fa parte della costituzione del campo di desiderio percorso da particelle e da flussi (Deleuze, Parnet, 1977, p. 87).

È solo un rinvio, a quanto sarà precisato solo alcune pagine più avanti. Ma un rinvio che cerca già di slegare l'anoressia da quella «passione per il vuoto» (Recalcati, 2007, p. 30) che attraversa la sua interpretazione psicoanalitica.

Perché, diremmo, almeno in una lettura lacaniana, la “passione” anoressica è essenzialmente passione di fare il vuoto – qui inteso esattamente come quella *mancanza-a-essere* che sola renderebbe possibile il desiderio. È questo legame tra desiderio, vuoto e mancanza che rende *interpretabile* l'anoressia, che codifica le sue diverse declinazioni, i suoi differenti tratti (nevrotico, perverso, isterico, psicotico). Se l'anoressica non mangia – o se, per dirla con Lacan, mangia niente (cfr. Lacan, 1956-1957, p. 184) – è nella misura in cui sarebbe presa dal problema del desiderio come mancanza (nelle sue possibili articolazioni: desiderio di essere ciò che manca all'Altro, desiderio d'altro, desiderio di avere un desiderio, ossia di “mancare”, ché solo la mancanza manterrebbe la possibilità di tener separati desiderio e godimento, eccetera).

È a questa mancanza che Deleuze contrappone lo spazio liscio in cui il desiderio non manca di nulla, ma costruisce le proprie

concatenazioni. È questo ciò che egli chiama il *campo d'immanenza* del desiderio, il suo piano di consistenza, in cui esso si definisce ora come «processo di produzione, senza referenza a nessuna istanza esterna, mancanza che verrebbe a scavarlo, piacere che verrebbe a colmarlo» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 232). Nessuna mancanza, dunque, ma neppure nessuna concezione del desiderio come scarica, come ciò che troverebbe uno sfogo nel piacere, che sarebbe finalizzato a esso. C'è una gioia immanente al desiderio, scrive Deleuze, perché il piacere diviene ora nient'altro che il flusso del desiderio stesso.

Questa concezione del desiderio, che costituisce la cifra costante di tutto il pensiero deleuziano, implica anche - e il caso dell'anoressia, per Deleuze, è esemplificativo proprio di questo - una determinata concezione del corpo. Se l'anoressica non manca di nulla, se nell'anoressia dobbiamo poter seguire un desiderio che produce positivamente qualcosa, è perché in questa produzione è un processo di "liberazione" del corpo che viene, in ultima istanza, sperimentato.

2. Un corpo senza legge

L'omaggio a Fanny comincia da qui: dall'affermazione secondo cui il corpo non è un organismo. E cioè: dobbiamo poter "strappare" il corpo all'organismo. Che cosa significa? L'organismo è il corpo *in quanto* organizzato, in quanto, cioè, reso una unità, *un* corpo appunto, da un principio normativo - che per definizione lo trascende - che lo struttura e definisce i rapporti tra le sue parti, le unifica in una totalità. È un corpo in cui gli organi sono organizzati, in cui a ciascuno è assegnata una

ubicazione e una funzione, delle finalità, dei compiti da assolvere.

Si pensi all'organizzazione genitale freudiana, che implica esattamente una serie di operazioni sul corpo - di gerarchizzazione, funzionalizzazione, localizzazione - che sole lo costituiscono come corpo *sessuato* in senso "adulto", ordinato a partire da una nuova distinzione (non più quella della fase fallica, organizzata a partire dalla distinzione castrato/non castrato, ma quella puberale costruita ora sull'opposizione pene/vagina). Ma lo stesso stadio dello specchio lacaniano non costituisce il soggetto come scisso, separato da sé, se non nella misura in cui, in ogni caso, rende possibile un'*unificazione* (immaginaria) del corpo. Lo specchio funziona, qui, come istanza che permette di organizzare il *corps morcelé* come intero, fornendogli una forma unitaria, una forma che Lacan chiama *ortopedica*, la quale non ci aliena se non introducendo un'immagine - che opera in modo normativo - del nostro corpo come unificato, strutturato, eretto, organizzato.

La questione diventa, allora, per Deleuze: è possibile farsi un corpo senza organi? Ossia: è possibile farsi *un corpo senza legge*, un corpo che non sia più costituito, organizzato, disciplinato da istanze - a esso trascendenti - che lo unificano, fanno di esso *un* corpo? Quello che Deleuze chiama CsO, corpo senza organi, è ciò che si oppone non agli organi, ma «a questa organizzazione degli organi che si chiama organismo», «all'organizzazione organica degli organi», a questa operazione che è - prima ancora che «medica» - essenzialmente *teo-logica*: è Dio, ossia la Legge, «che fa un organismo», che impone al corpo «forme, funzioni, collegamenti, organizzazioni dominanti e gerarchizzate, trascendenze organizzate per estrarne un lavoro utile» (*ivi*, p. 238).

Per questo la costante ripresa di Artaud, che più di ogni altro autore lega il corpo senza organi alla necessità di “farla finita” con il giudizio - con la legge diremo anche. Il giudizio è infatti anzitutto - Deleuze lo ripete spesso - organizzazione dei corpi: Dio ci ha fatto un organismo, ha giudicato i nostri organi, li ha, cioè, organizzati (cfr. Deleuze, 1993, pp. 165-176), posti al servizio l’uno dell’altro, gerarchizzati, indirizzati all’assolvimento determinate finalità asseritamente biologiche o naturali. È questo *corpo articolato* cioè di cui - lo aveva già osservato Derrida - Artaud diffida, diffidando del linguaggio, della legge, del giudizio, di ciò che separa e discrimina, articola e struttura (cfr. Derrida, 1967, p. 242). Questo corpo nuovo che Artaud cerca, questo «corpo senza organi» è quanto si oppone all’*anatomia*, al corpo dell’uomo costruito da Dio, corpo *malato*, perché «mal costruito»: «bisogna decidersi a metterlo a nudo per grattargli via questa piattola che lo rode mortalmente, / dio, / e con dio / i suoi organi» (Artaud, 1947, p. 76).

È solo per la legge - per la legge edipica, legge che separa la carne dal godimento, che *separa cioè il corpo da ciò che esso può* - che c’è un *corpo organizzato*: la castrazione fa questo, è un’operazione che, attraverso l’interdizione della legge, consente di produrre una certa ripartizione dei sessi, di subordinare la clitoride al fallo, di fare di quest’ultimo il significante a partire da cui non solo si ordina la sessualità, ma gli individui si costituiscono come *soggetti* determinati. *Dis-edipizzare* l’inconscio significa allora, per Deleuze, anche e sempre disorganizzare il corpo, lasciare che esso possa farsi su un piano di consistenza, di assoluta immanenza, superficie liscia in cui non opera più alcuna legge ad organizzare, identificare.

Piano di immanenza significa: piano che non ha alcuna dimensione trascendente, supplementare, rispetto a ciò che in

esso accade. Senza legge, dunque, ossia un meccanismo che registra, preleva, codifica, converte ciò che è dell'ordine della *produzione* in una *espressione* - e dunque rende possibile l'interpretazione, rende possibile dire ciò che si dice sul piano di immanenza, vedere ciò che si vede. Non c'è interpretazione, non c'è significazione, infatti, senza trascendenza (senza un piano che introduce una «dimensione supplementare», $n + 1$, rispetto a ciò che accade). Per questo, lo anticipiamo, non c'è nulla da *interpretare*, nell'anoressia. Non c'è più alcun *sapere*, alcun codice preliminare - come quello edipico - che consente di trasformare ogni produzione in espressione di enunciati immediatamente sottoposti a «una griglia interpretativa prefabbricata e già codificata» (Deleuze, 2003, p. 66). *Voleva dunque dir questo...*: è così che funziona l'edipizzazione da parte dell'analista, di una «macchina automatica d'interpretazione» tale per cui «qualunque cosa tu dica, quello che dici vuol dire un'altra cosa» (Deleuze, 2002, p. 350).

Organismo, significanza e soggettivazione: sono questi i tre processi che ci “rubano” il corpo, che lo imprigionano, e a cui corrisponderanno tre contro-movimenti. All'organismo, si contrapporrà allora la *disarticolazione*; alla significanza, all'interpretazione, la sperimentazione. Infine, alla soggettivazione, che è sempre per Deleuze *assoggettamento*, si contrapporrà ciò che egli, proprio a partire dalle *Conversazioni* del 1977, chiama l'*ecceità*, ossia una serie di modi di individuazione che si realizzano impersonalmente:

l'ecceità non “è” un soggetto, ma è qualcosa che accade e nient'altro che il suo accadere, è un *evento* dotato di una individualità che non si definisce altro che nel rapporto di movimento o riposo tra le molecole e le particelle che lo

compongono (longitudine) e dal potere di subire o far subire affezioni (latitudine) (Deleuze, Parnet, 1977, p. 89).

Una stagione, un inverno, un'ora, ricorda Deleuze, sono esempi di eccità: individualità perfette, concrete. Ed esse non sono separabili, a rigore, dai concatenamenti che le individuano, che le fanno accadere in atto. Non un cane – come fosse un “soggetto” – che, magro, corre nella strada, ma un’*eccità*, il *correre-di-un-cane-magro-nella-strada*, in cui non c’è più alcun soggetto, ma l’*accadere* di un evento, l’*evento* di un cane che non è altro da ciò che lo individua, il concatenamento con la magrezza, la corsa, la strada che lo individuano. Così, in Proust, la “piccola brigata”, il gruppo di fanciulle che egli vede correre sulla spiaggia di Balbec: queste fanciulle non sono propriamente soggetti, persone – tanto che il narratore non sarà in grado di *distinguerle* l’una dall’altra, ma nient’altro che una serie di rapporti mobili di velocità e lentezze: sono puri rapporti, puri «esseri di fuga» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 381).

Un analogo spostamento riguarda il corpo anoressico: il suo dis-articolarsi, il suo sottrarsi a ogni significazione, implicano anche il suo de-soggettivarsi, il suo divenire impersonale. Non esiste un “soggetto” anoressico, nella misura in cui esso – ma come *eccità* – non sarà altro che ciò che il divenire anoressico del corpo lascia accadere.

3. Un'arte delle dosi

La posta in gioco, ora, è questa: pensare il corpo anoressico come un corpo che non esprime nulla, ma che (si) *produce*, che cioè *sperimenta* concatenazioni, connessioni, che «attira gli organi, se ne appropria e li fa funzionare in un altro regime, diverso da quell'organismo, in base a delle condizioni in cui ogni organo è tanto più tutto il corpo in quanto si esercita per se stesso e include le funzioni degli altri» (Deleuze, 2003, p. 10). Sperimentare ciò che può: è questo che un corpo - e anche, pertanto, il corpo anoressico - fa.

Un nuovo uso degli organi, una nuova *logica* della loro connessione, è questo che il corpo anoressico sperimenta - già ne *L'anti-Edipo* si torna più volte sulla «bocca dell'anoressico», che oscillerebbe «tra una macchina da mangiare, una macchina anale, una macchina da parlare, una macchina da respirare (crisi d'asma)» (Deleuze, Guattari, 1972, p. 3), che fa in modo che un organo venga ad assumere il regime o le funzioni di un altro. Ciò non significa - va detto fin d'ora, ed è un punto importante - che non vi sia più il problema della malattia o, meglio, di una pratica che «corre così spesso il rischio di uscire fuori strada, di diventare mortale» (Deleuze, Parnet, 1977, p. 107). L'anoressica corre dei pericoli, può spingersi fino a morire, può certamente arrivare ad un punto in cui perde il controllo di ciò che fa, in cui forse - ma dovremmo vedere caso per caso - vorrebbe tornare indietro. Deleuze non intende ignorare questo aspetto. Ma lo spostamento dall'interpretazione alla sperimentazione implica un nuovo modo di pensarlo: il pericolo, infatti, sopravviene sempre «*nel mezzo* di una sperimentazione reale», e non dipende dalla «mancanza che governa un'interpretazione prestabilita» (*ibidem*).

Si è sempre nel mezzo, ricorda Deleuze: si tratta, cioè, sempre di capire se nel corso della sperimentazione del corpo

anoressico sopravvengono o meno dei pericoli che rischiano di far precipitare la situazione. Che è cosa molto diversa dallo spiegare ciò che l'anoressica fa in termini di una mancanza, di una *sofferenza* presente fin dall'inizio. Del resto, osserviamo, la psicoanalisi conosce bene le difficoltà che incontra nell'anoressica: «in un primo momento», l'anoressica nega «ogni tipo di sofferenza», mentre «la leggerezza estrema del corpo è condizione di benessere indiscutibile e paradossale contro qualsiasi prova clinica, contro qualsiasi testimonianza estetica» (Ripa di Meana, 2017, p. 213). Paradossale, però, la condizione dell'anoressia lo è soltanto nella misura in cui si dispone di un sapere che consenta di decodificare e *interpretare* un desiderio mortifero che l'anoressica già seguirebbe senza neppure saperlo, dal momento che in realtà sembra vivere la propria magrezza in termini positivi.

È a questa logica, a questa cattura del desiderio e del corpo anoressico attraverso la macchina dell'interpretazione, che occorre sfuggire, anche con riferimento ai pericoli che esso può correre. Per questo Deleuze distingue tra due tipi di pericoli, di fallimenti diversi. Il primo attiene alla costituzione del corpo-senza-organi: come fabbricarlo, con quali mezzi e procedimenti che consentiranno, poi, di far passare attraverso esso determinati tipi di flussi di intensità, desideri? Si può già fallire qui. Ma l'anoressica può fallire anche a livello non della costituzione del corpo, ma di ciò che vi passa o non passa, di ciò che esso fa passare o meno, di ciò che accade su di esso (Deleuze, Guattari, 1980, p. 230). È una questione, allora, di sperimentazione - e ci vuole certamente una «prudenza necessaria», tutta un'«arte delle dosi» per scongiurare il pericolo (cfr. *ivi*, p. 239). Anche in questo caso, però, lo spostamento rispetto alla psicoanalisi è evidente: se l'anoressica non fa che pesare, misurare, calcolare,

controllare le quantità di cibo, questa matematica, nella logica deleuziana, non risponde ad un'idealizzazione dell'immagine del suo corpo, ma ad una pratica di sperimentazione delle giuste dosi, ad un'arte di saper dosare il cibo affinché disfacendo l'organismo sia il corpo-senza-organi a cominciare finalmente funzionare (*ibidem*).

Deleuze ha ripetuto spesso che l'arte del corpo-senza-organi è anzitutto la *prudenza*: proprio perché disfare l'organismo «non ha mai voluto dire uccidersi», capita che si possa rasentare la morte in questo tentativo, e per questo bisognerà prestare attenzione, procedere con cautela (dell'organismo, egli scrive, «bisogna conservare quanto basta perché si riformi a ogni alba») (*ivi*, p. 240). Non si tratta di possedere saggezza, ma la «prudenza come dose, come regola immanente alla sperimentazione: iniezioni di prudenza» (*ivi*, p. 228).

Con prudenza, allora, Deleuze spinge a ripensare l'anoressia come una pratica - prudente - di sperimentazione. Ripetiamo: non si tratta di negare i pericoli, così come Deleuze non li ha mai negati rispetto alla schizofrenia, al divenire-schizofrenico. La sperimentazione di un corpo-senza-organi è sempre anche, per Deleuze, un'etica. Da qui la corrispondenza tra ciò che abbiamo detto finora e il tema spinoziano, la rilettura spinoziana di Deleuze. E se è il cibo il campo in cui l'anoressica sperimenta la disarticolazione del proprio organismo, tenta di costruire il proprio CsO, in esso è però un'etica - più che una "dietetica" - a venire in questione, intesa come ciò che ha a che vedere con quel che *può* un corpo, con ciò che è in grado di fare, con le variazioni della sua potenza di esistere.

Tutto passerà, allora, per un'arte di fare gli incontri giusti, di comporre - attraverso quell'arte del dosaggio che le è propria - quei rapporti tra i suoi organi che renderanno il suo corpo

capace di funzionare, esprimere ciò che esso può. Nel corso di lezioni dedicate a Spinoza, Deleuze parla di un'arte di comporre legami, ma di ricomporli secondo una logica che non è più quella dell'organismo - in cui una legge trascendente pre-determina le regole dei rapporti - bensì è una logica della sperimentazione, singolare, che si scopre nel suo farsi:

è un po' come quando si prendono le medicine: non basta la ricetta del medico, bisogna trovare le dosi che vanno bene per sé, fare delle prove [...]. Significa fare esperienza delle proprie capacità. Si tratta qui di esperienze concrete di vita: sperimentare le proprie capacità nel momento stesso in cui le si usa, senza conoscenze preliminari (Deleuze, 1980-1981, p. 129).

È chiaro che questa arte dei rapporti - di comporre le giuste dosi, di essere affetti da ciò che aumenta la nostra potenza d'agire - va qui pensata nel movimento di dis-articolazione dell'organismo dalla fabbricazione del corpo anoressico. Come fabbricarlo, allora, e fabbricarlo *in modo tale* - è questo l'essenziale - che esso possa funzionare in modo da far passare certi flussi di intensità e non altri, in modo che si producano determinate concatenazioni e non altre?

Se l'anoressica non mangia, allora, se rifiuta qualcosa, bisogna chiedersi: lo fa per distruggere se stessa, lo fa perché rifiuta il proprio corpo, o invece lo fa proprio per *produrre* il proprio corpo-senza-organi, il proprio campo di immanenza all'interno del quale potrà sperimentare determinati rapporti, concatenare nuovi flussi di desideri, scoprire di che cosa è capace un corpo liberatosi dalla legge - in questo caso, come vedremo: dalla legge del consumo, da una legge che, attraverso il consumo, fa divenire i corpi a loro volta oggetto di consumo?

4. Divenire-donna

Torniamo allora all'omaggio a Fanny, all'anoressia come pratica di costruzione di un corpo-senza-organi, di *un corpo senza legge*. C'è una politica in gioco, cui abbiamo accennato: è il *consumo* che l'anoressica rifiuta, è una certa politica del cibo o, meglio, la politica che il cibo implica. Perché le pratiche alimentari, le regole che costituiscono il nostro modo di mangiare, veicolano sempre una politica: una certa divisione del lavoro tra i sessi, una certa strutturazione dello spazio domestico, una certa immagine della famiglia (il "desco familiare"), una determinata disciplina del consumo (orari dei pasti, organizzazione dei piatti e sequenza delle portate, eccetera).

Soltanto se si ha chiaro questo problema, si capisce il motivo del tradimento, che Deleuze ritiene proprio all'anoressica. L'anoressica tradisce la fame, perché è la fame che tradisce lei, asservendola all'organismo; tradisce la famiglia, perché è essa a tradirla asservendola al «pasto familiare e a tutta una politica della famiglia e del consumo»; tradisce il cibo, perché è il cibo che non smette di tradirla (Deleuze, Parnet, 1977, p. 106). Un corpo ci è stato rubato - è questa la convinzione dell'anoressica, è questo che fa dell'anoressia, in Deleuze, una pratica di sperimentazione del corpo-senza-organi. Ed è stato rubato, ricorda Deleuze, soprattutto alle ragazze, il che spiega perché l'anoressia sia essenzialmente femminile (ossia, nei termini deleuziani: relativa al divenire-donna, che sia poi esso sperimentato da parte di un soggetto donna o uomo è per lui indifferente).

Se il cibo è pieno di larve e batteri, se la fame che si prova è in realtà una trappola, se i pasti - con i loro orari, la loro convivialità, la presenza dei familiari, etc. - sono anch'essi delle trappole, è perché costituiscono tutti quanti dei dispositivi attraverso cui non si smette di rubare il corpo, di *organizzarlo*, di renderlo *dipendente* da una certa politica, una certa concezione della società, della famiglia, del soggetto. Deleuze lo dice nel dialogo con Parnet, e lo ripeterà in *Mille piani*: «il cibo svolge questa funzione per l'anoressico», il quale «non affronta la morte, si salva tradendo il cibo, ma il cibo stesso è traditore, sospettato com'è di contenere larve, microbi e vermi» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 198). Che il vettore di questo movimento di de-territorializzazione, di resistenza alle pratiche di normalizzazione imposte sia, qui, il cibo, è per Deleuze ovviamente contingente: una scarpa, un vestito possono svolgere la stessa funzione per il feticista, come «un tratto di viscità» (cfr. *ivi*, p. 273) lo può fare per l'innamorato.

Farsi un corpo anoressico è, in questo senso, una scelta politica, di micro-politica. Ma è anche e soprattutto, per quanto si è visto, un'etica. C'è un'etica *dell'anoressica* - l'anoressia, cioè, è una pratica etica, una pratica che sperimenta i concatenamenti sul corpo che lasciano passare flussi di gioia, di potenza, di “buoni” incontri. È una tecnologia del sé, potremmo dire, ma è soprattutto un esercizio di empirismo radicale, un «processo di sperimentazione», una «geografia delle relazioni» (Deleuze, Parnet, 1977, p. 57): si tratta, cioè, di fare del proprio corpo non un organismo - con le sue gerarchie di organi, le funzioni assegnate a ciascuno in base ad un principio, ad una legge di organizzazione -, ma un piano su cui si producono connessioni secondo una logica che è quella della sintesi connettiva, l'unica che è in grado di rendere possibile dei *divenire* autentici, che

non siano semplicemente il passaggio *da* uno stato ad *un* altro – *a* che diventa *b*, e che pertanto, una volta che lo è divenuto, cessa di essere *a*. Quest’ultima è una concezione del divenire ancora legata ad una logica dell’esclusione, dell’”o...oppure”: in fondo, *o* si è *a* *o* si è *b*, ed il divenire, qui, non è che ciò che giustifica il passaggio da un termine all’altro.

Deleuze cerca di pensare un divenire articolato sulla logica inclusiva dell’«e...e», del «sia...sia», di «differenze che si riducono allo stesso senza cessare di essere delle differenze» (Deleuze, Guattari, 1972, p. 76). Solo così si esce dalla logica edipica, e solo così il divenire può essere pensato in modo appropriato. Non si è uomo o donna, in questo senso. Ma non si “è” neppure uomo e donna – perché ciò significherebbe fissare nuovamente due identità fisse, due “soggetti” che, semplicemente, coesistono. Il punto dell’uso della sintesi disgiuntiva, è che essa afferma entrambi i termini attraverso la loro distanza, affermando la loro differenza: «non identifica due contrari allo stesso, ma afferma la loro distanza come ciò che li riconduce l’uno all’altro in quanto differenti» (*ivi*, p. 84).

Per questo non si “è”, propriamente, un sesso – è questa logica del verbo *essere* che Deleuze disarticola. C’è solo la *e*, l’inter-essere, e non l’è. Non c’è altro che un movimento attraverso il quale un termine diviene l’altro, come l’altro a sua volta diviene altra cosa: «non è che i due termini si scambino, essi non si scambiano affatto, ma l’uno non può divenire l’altro, se non a condizione che l’altro divenga altra cosa, e che i termini si cancellino» (Deleuze, Parnet, 1977, p. 72). C’è un divenire-donna, allora, ma in una logica in cui non si giunge mai a *esserlo*, perché *la* donna – come termine, «entità molare» – sarà presa in un divenire-donna, «perché a sua volta l’uomo lo divenga o possa divenerlo» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 387). E se ci sarà, per

riprendere un esempio di Deleuze, un divenire-cavallo del piccolo Hans, ciò non avverrà che a condizione che il cavallo stesso sia preso in un certo divenire, in quel concatenamento con la strada, la frusta, il mostrare i denti.

In gioco c'è, ancora, il problema del corpo, del corpo che ci viene *rubato*, come scrive Deleuze, «per fabbricare organismi opponibili» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 387). Corpo, ricordavamo, che «è rubato innanzitutto alla ragazza: smettila di stare così, non sei più una bambina, sei un ragazzo mancato, ecc. È alla ragazza che viene rubato dapprima il suo divenire per imporle una storia o una preistoria» (*ibidem*). Per questo l'etica dell'anoressica riguarda il suo divenire-donna, ed è a essa che si possono certo riferire queste riflessioni di Deleuze:

Per questo, inversamente, la ricostruzione del corpo come corpo senza organi, l'anorganismo del corpo, è inseparabile da un divenire-donna, o dalla produzione di una donna molecolare. Certo la ragazza diventa donna, nel senso organico e morale. Ma viceversa il divenire-donna o la donna molecolare sono la ragazza stessa. La ragazza non si definisce certamente mediante la sua verginità, ma mediante un rapporto di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza, mediante una combinazione di atomi, una emissione di particelle: eccitata. Non cessa di correre su un corpo senza organi. È linea astratta, linea di fuga (*ivi*, p. 388).

Il corpo anoressico, da questo punto di vista, sperimenta dei divenire. In Fanny, Deleuze scorge esattamente questa pratica: quella di un corpo in cui i «flussi alimentari» si coniugano, si connettono con altri flussi, «flussi di abbigliamento per esempio»

(Deleuze, Parnet, 1977, p. 105).² È questa l'*eleganza* dell'anoressica Fanny, dei suoi divenire, in accordo con quella che egli chiama la sua «trinità: Virginia Woolf, Murnau, Kay Kendall». Su Virginia Woolf, Deleuze è tornato a più riprese, e legando specificamente i movimenti di de-territorializzazione, i *divenire* della sua scrittura, al suo corpo anoressico: «Virginia Woolf e la sua capacità di passare da un'età all'altra, da un regno all'altro, da un elemento all'altro: ci voleva l'anoressia di Virginia Woolf per arrivare a questo?» (Deleuze, Parnet, 1977, p. 52), si chiede. Ora, questa capacità di passaggio, di produrre dei divenire, è, qui, legata all'eleganza del corpo anoressico della Woolf, al suo modo di indossare gli abiti, di connettere un "flusso di abbigliamento", come lo chiama Deleuze, ad un divenire-donna, al de-soggettivarsi.

Per questo vestirsi in abiti maschili, per la Woolf, non significa affatto fare come un uomo o identificarsi con un uomo, ma al contrario rendere possibile il proprio divenire-donna sottraendosi alla sua identità molare, al suo *essere* una donna così come la società, il costume, la moda le impongono. È così che va letto il passo di *Orlando*:

Per quanto sembrano cose di secondaria importanza, la missione degli abiti non è soltanto quella di tenerci caldo. Essi

² Va ricordato, qui, che Fanny Grandjouan lavorava alla Maison Balmain - l'atelier di moda parigino creato da Pierre Balmain alla fine della Seconda guerra mondiale - quando conobbe Deleuze nel 1956, presentatogli da un amico comune, il gallerista Karl Flinker. I due si sposarono nell'agosto dello stesso anno, nella basilica di Saint Léonard de Noblat nel Limousin. Fanny è stata la traduttrice di diverse opere e scritti di D. H. Lawrence, autore che influenzerà profondamente Deleuze - insieme alla moglie, firmerà la prefazione alla traduzione francese di *Apocalisse* - e di *Sylvie e Bruno* di Lewis Carroll. Da Deleuze, Fanny avrà due figli, Julien ed Émilie.

cambiano l'aspetto del mondo ai nostri occhi, e cambiano noi agli occhi del mondo [...]. Così si potrebbe sostenere con qualche ragione che sono gli abiti che portano noi, e non noi che portiamo gli abiti [*it is clothes that wear us and not we them*]; noi possiamo far sì che essi modellino per bene un braccio, o il petto, ma essi modellano il nostro cuore, i nostri cervelli, le nostre lingue a piacer loro (Woolf, 1928, p. 156).

Non si tratta semplicemente del fatto che Orlando, indossando abiti femminili, sia divenuto ora una donna. Il punto è che *gli abiti ci portano*, nel senso che attraverso questo flusso di abbigliamento il corpo sperimenta un divenire - in questo caso un divenir-donna, in cui, come si vede, si produce la disarticolazione dell'organismo e tutta una nuova connessione degli organi tra loro (l'abito *modella*, ossia instaura nuovi rapporti tra cuore-cervello-lingua).³

5. Woolf, Murnau, Kendall

Nella trinità di Fanny, accanto alla Woolf, c'è Murnau. Arsic ha giustamente osservato: se Woolf sta per l'eleganza anoressica dell'abito che porta il corpo-senza-organi, Murnau sta invece per il divenire-ombra del volto (cfr. Arsic, 2008). Nel cinema di Murnau - cui Deleuze dedicherà diverse pagine - è la *vita inorganica delle cose*, delle ombre, che viene a disfare la

³ Branka Arsic ha ritrovato lo stesso movimento rileggendo *Le Onde*, in particolare nelle metamorfosi, nei divenire di Rhoda, nel suo far sparire il proprio corpo organismo (*for I am not here. I have no face*) per farsi un corpo-senza-organi, anoressico, pura superficie, piano di immanenza (cfr. Arsic, 2008, pp. 48-51).

composizione organica, agisce come spirito del male e delle tenebre. Ma, come nota Deleuze, non lo fa se non per poter prigionare nella nostra anima una «*vita non-psicologica dello spirito* che non appartiene né alla natura né alla nostra individualità organica» (Deleuze, 1983, p. 69). Così *Nosferatu* nel suo passare «attraverso tutti gli aspetti» (*ibidem*) della vita-non organica delle ombre, egli propriamente sorge, appare, quando una luce lo separa dal suo sfondo tenebroso, e sorge come *vita* che si afferma al di là della appiattita forma bidimensionale in cui egli compare, vita non-psicologica, come la chiama Deleuze.⁴ Il montaggio intensivo-spirituale dell'espressionismo di Murnau funziona esattamente per legare «una vita non-organica a una vita-non psicologica» (*ibidem*).

È questa nuova connessione che il corpo anoressico - e *Nosferatu* ne è certo una incarnazione - pratica, e che fa sì che esso si muova tra il non-organico e il non-psicologico, ossia tra il disfarsi dell'organismo ed il farsi impersonale di una radicale de-soggettivazione. Non siamo lontani da quanto Deleuze vedeva già in Artaud e, poi, in Bacon, nel tentativo di rendere il corpo intenso, *intensivo*, corpo in cui passa «tutta una vita non organica, poiché l'organismo non è la vita, bensì l'imprigona»: corpo «interamente vivo, e tuttavia non organico» (Deleuze, 1981, p. 104).

Il vampirismo dell'anoressica va qui in una direzione del tutto opposta a quella psicoanalitica: se il suo corpo è vivo e morto, non lo è nel senso che l'anoressica esprima un desiderio di morte, che vada verso la propria cadaverizzazione, ma lo è per

⁴ Interessante - anche se Deleuze non segue questo tema - sarebbe da vedere come in Murnau l'"astrazione" del corpo femminile, la sua monodimensionalità, la quale in fondo è una variante del corpo anoressico, si lega al tema della disarticolazione dell'opposizione uomo/donna.

indicare il suo disfare il proprio volto, il proprio seno, le proprie forme, per fare del corpo una superficie, un piano di immanenza in cui non passano ora che *intensità* - è esattamente questo il ruolo, la funzione del chiaroscuro di Murnau, in cui la luce non opera che come un potente movimento di intensità, il movimento intensivo per eccellenza, così come la tenebra. L'aspetto vampiresco del corpo anoressico - che presumibilmente deriva dal legame tra anoressia e vampirismo che segna la letteratura vittoriana del XIX secolo (cfr. Krugovoy Silver, 2004, pp. 116-135) - è letto da Deleuze come una linea di fuga, come ciò che consente di sperimentare nuovi rapporti di scambio, di flussi - si ricordi anche l'esempio del "Kafka-Dracula", a cui Deleuze dedica pagine bellissime.

È possibile che, nella trinità scelta da Deleuze, vi sia in gioco, anche, una contro-scrittura del modo in cui la psicoanalisi pensa il corpo anoressico. Se quello anoressico è un «corpo-cadavere» (Recalcati, 2010, p. 89), un corpo morto in vita, non lo è, nei termini deleuziani, in quanto esso sarebbe animato dalla volontà di lasciarsi morire. Certo, può capitargli - lo abbiamo ricordato. Ma non perché lo desidera - "desiderio di morte" è, nella logica di Deleuze, un'espressione contraddittoria, poiché a rigore la morte non si può desiderare.

Non perché quella dell'anoressica sia una volontà di morte. Del resto, l'anoressica rifiuta sì il corpo, il corpo in quanto *organismo*, il corpo organizzato, disciplinato, etero-normato dalla legge, dalla presa del linguaggio, dalla castrazione, ma solo nella misura in cui questo rifiuto apre ad una pratica di creazione, di sperimentazione di un nuovo corpo-senza-organi, che possa liberare il suo flusso di desiderio. Punto per punto, si potrebbe allora seguire come la lettura deleuziana dell'anoressia rovesci le premesse dell'interpretazione psicoanalitica: per

Deleuze, il corpo anoressico sperimenta la liberazione dalla legge, laddove, al contrario, in fondo una lettura psicoanalitica attenta mostrerebbe come l'anoressica sia mossa da una vera e propria «passione paradossale per una Legge severa e inumana» (*ivi*, p. 131), una legge che la spinge verso una padronanza tale del proprio corpo, verso un sacrificio tale della pulsione che è così intenso da acquisire una deriva mortifera, da spingere il soggetto verso la morte. Dove la psicoanalisi vede nel corpo ossificato la spinta di una volontà esasperata, che vuole ad ogni costo governare, disciplinare il proprio corpo, rifiutandone le pulsioni, Deleuze, al contrario, vede un movimento di radicale de-soggettivazione, il tentativo di rendere ingovernabile il proprio corpo sottraendolo alle leggi della sua organizzazione.



La “trinità di Fanny”: Virginia Woolf, Murnau, Kay Kendall

Resta l'ultimo riferimento, Kay Kendall. Come ha osservato Arsic, in questa trinità Kendall lega l'anoressica ad un'arte del *glamour*; di un fascino che consiste nel fare entrare in connessione quei contrasti di chiaro e scuro che abbiamo visto in Murnau - i suoi grandi cappelli neri e le perle bianche - con il suo «corpo lungo e magro, che si muove lentamente per rimanere impercettibile» (Arsic, 2008, p. 54). È probabile che

Deleuze intenda riprendere di Kendall soprattutto il modo di connettere il “flusso di abbigliamento” a un divenire-ragazza, divenire-donna, che è la cifra del suo cinema. Nel corso degli anni ‘50 e pur nei relativamente pochi film di una carriera stroncata ad appena trentadue anni dalla leucemia, Kendall inventa infatti un nuovo modo di sperimentare il rapporto tra femminilità e moda: vestiti che «enfaticizzano i movimenti rapidi e gesti improvvisi» (Geraghty, 2000, p. 160), abiti che nel corso di uno stesso film divengono sempre più glamour, e attraverso i quali ella passa.

Questo è un punto essenziale. Se sono gli abiti che portano noi, come diceva Woolf, allora Deleuze può vedere in figure come quelle dell’indossatrice un movimento di de-soggettivazione: se l’anoressica «spesso farà l’indossatrice» (Deleuze, Parnet, 1977, p. 106), è proprio perché qui non è lei a portare degli abiti, ma sono gli abiti a *portare* lei - o, detto in termini più precisi: l’anoressica non è più un “soggetto”, quelli non sono i *suo*i abiti; al contrario, ella non è che il punto di individuazione di un flusso impersonale di abiti che si cambiano continuamente, che si congiungono l’uno con l’altro. Nello sfilare, l’indossatrice non è altro che ciò che viene individuato - l’ecceità, diremo - nel corso di questi cambi d’abiti, è l’attualizzazione del flusso di abbigliamento, dei suoi cambi di velocità.

In modo corrispondente, questo è il modo attraverso cui l’anoressica ritorce «il consumo contro se stessa» (*ibidem*), come scrive Deleuze: è la pratica, cioè, attraverso cui ella, facendosi mero *oggetto* di consumo - *mannequin*, corpo sottile inanimato, bidimensionale - lo fa proprio per disfare il suo essere *soggetto* di consumo, per disarticolare il suo corpo-organismo in cerca del corpo-senza-organi. Lo abbiamo visto con Murnau: l’anoressica cerca di farsi un corpo inorganico, un corpo *morto*

in quanto organismo, ma proprio per questo interamente preso da una nuova vita non-psicologica, vita come immanenza pura, flusso di produzione di desiderio.

Il vestito non è affatto ciò che risponde al bisogno «in base al quale l'uomo fabbrica dell'uno» (Lemoine-Luccioni, 1984, p. 36), supplemento alla pelle e agli organi sempre frammentati, artificio che fornisce una figura unitaria; al contrario, il *flusso* d'abbigliamento (che dunque non è più un semplice vestito, ma un concatenamento di abiti) è ciò attraverso cui l'anoressica smembra l'*unità* del proprio corpo organismo, disfa le sue connessioni.

Rovescio della psicoanalisi, dunque, la quale - nell'anoressia a struttura psicotica, nei soggetti schizofrenici - vede al contrario proprio un tentativo di tener ferma l'unità del proprio corpo organismo. «Dimagrire, restare magri, vomitare, è un modo per poter ritrovare il corpo», scrive Recalcati, notando come la funzione dell'osso, o dello scheletro, nell'anoressia psicotica, sia quella di ristabilire «rapporto di proprietà del soggetto rispetto al corpo»: l'osso funziona «come una sorta di *abito del corpo*» (Recalcati, 2002, p. 44), che consente all'anoressica di mantenere l'unità del proprio organismo contro un'immagine del corpo che altrimenti andrebbe in frammenti. L'osso è ciò che resiste alla frammentazione, e assicurerebbe così, per l'anoressica, il suo avere un corpo, il ritrovamento del suo corpo-organismo. L'anoressica-schizo di Deleuze tende invece esattamente all'opposto: alla produzione di un corpo-senza-organi, al disfacimento dell'organismo. L'osso non è affatto ciò che restituisce un'unità ma, al contrario, l'indice del disarticolarsi della carne, degli organi, dei loro rapporti prestabiliti e predeterminati. Anziché «abito del corpo», le ossa

dell'anoressica funzionano come i supporti impersonali di un flusso di abbigliamento, in cui sono gli abiti a *portarle*.

6. L'anoressia come possibilità del pensiero

Deleuze non ha mai inteso tessere un “elogio” dell'anoressia, in sé e per sé considerata. Nelle stesse *Conversazioni*, avverte:

abbiamo pensato che questa digressione sull'anoressia dovesse rendere più chiare le questioni. Ma forse, al contrario, non bisogna moltiplicare gli esempi, perché ce ne sono un'infinità e nelle più diverse direzioni. In questo modo invece, per contraccolpo, l'anoressia risulterà caricata d'importanza (Deleuze, Parnet, 1977, p. 107).

Più in generale, vale per l'anoressia ciò che egli dice della schizofrenia: no, non abbiamo mai visto uno schizofrenico - potremmo dire, qui: no, non abbiamo *ascoltato* degli anoressici, non è di loro in senso stretto che si tratta. Cerchiamo di intenderci. È certamente corretto sostenere che «i passaggi sull'anoressia» di Deleuze «indicano con chiarezza che “non ha mai ascoltato un'anoressica”» (Pagliardini, 2016). Il che può anche essere, ma, forse, è un punto di forza più che di debolezza: non solo perché gli consente di vedere i limiti della psicoanalisi, ma perché la distanza rispetto ai casi concreti di pazienti anoressici gli permette, evidentemente, di ridefinire l'anoressia come vero e proprio concetto, strategia di pensiero.

Deleuze ha sempre distinto la schizofrenia come processo dalla produzione dello schizo come entità clinica da ospedalizzare, e

lo stesso fa, di fatto, con l'anoressia, che non è altro che una delle strategie schizo che il testo deleuziano segue nel suo tentativo di pensare il corpo-senza-organi. Come la macchina schizofrenica, ciò che possiamo chiamare la macchina anoressica non è, come Deleuze aveva detto per la prima, semplicemente un *fatto umano*, ma una vera e propria *possibilità del pensiero*.⁵ Se, allora, in essa passa certamente una critica alle strategie di ospedalizzazione, di medicalizzazione dell'anoressia, nonché della sua presa da parte della psicoanalisi, ciò che è essenziale è però il tentativo di rendere in quanto positività e nella sua positività il processo di produzione del corpo anoressico come possibilità di un pensiero diverso del corpo, del soggetto e del cibo stesso.

Nell'anoressia – o meglio: nel farsi un corpo anoressico – ciò che viene sperimentata è un'etica, e con essa una possibilità del pensiero di liberarsi di «quei tre grandi strati» che «ci imprigionano»: l'organismo, la significanza (l'interpretazione) e la soggettivazione (Deleuze, Guattari, 1980, p. 239). Di liberarsi, potremmo anche dire, della *legge*, di una concezione del corpo e di ciò che esso può fondata sul riferimento alla *trascendenza* di quel che, abbiamo visto, Deleuze chiama il *piano di organizzazione*.

In *Un artista del digiuno* (1922), Kafka imprime al desiderio anoressico un analogo movimento: il digiunatore, come confesserà ormai in punto di morte, non ha rifiutato il cibo per tutta la sua vita se non per la semplice ragione che non ha mai

⁵ «Il problema non è di opporre all'immagine dogmatica del pensiero un'altra immagine, tratta ad esempio dalla schizofrenia, quanto piuttosto di ricordare che la schizofrenia non è soltanto un fatto umano, ma una possibilità del pensiero, che non si rivela a questo riguardo se non nell'abolizione dell'immagine» (Deleuze, 1968, p. 240).

trovato il cibo che gli piacesse – e se l’avessi trovato, credimi, non avrei fatto tante storie e mi sarei saziato come te e tutti quanti. Nel rifiuto del cibo non c’è alcuna prova di *volontà* – non c’è, cioè, un esercizio ascetico fondato sulla forza della volontà che si afferma sulla natura e le inclinazioni “naturali”. Ancora una volta, qui si vede il rovesciamento dell’interpretazione psicoanalitica dell’anoressia come *ipertrofia della volontà*, «esasperazione della volontà», scelta di padronanza assoluta di sé e del proprio corpo (Recalcati, 2010, p. 74).

Il digiunatore di Kafka non ha *rinunciato* alle proprie inclinazioni in nome di un’istanza a esse *trascendente* (rendersi più vicino a Dio, affermare lo spirito contro il corpo, etc.): al contrario, non ha fatto che fare la cosa più semplice, assecondare la sua naturale avversione ai cibi che gli venivano offerti. Sloterdijk ha ragione, allora, a sottolineare come questo esperimento narrativo di Kafka muova dal presupposto «tacitamente accolto, che Dio sia morto» (Sloterdijk, 2009, p. 88): il suo digiunatore, da questo punto di vista, compie i propri «esercizi acrobatici», l’addestramento di sé, in una «de-spiritualizzazione delle pratiche ascetiche» che giunge a negare ogni *verticalità*, ogni trascendenza (*ibidem*). Non c’è più alcun *attrattore*, ossia alcun elemento che funzioni come direttrice verso l’alto, che leghi l’ascesi, l’atletica del corpo, a un movimento che consisterebbe nel *trascendere* sé stessi.

Nei termini di Deleuze, diremo allora che l’arte del digiunatore, di questo *Hungerkünstler*, consiste esattamente non nel dar prova di come con la propria forza di volontà egli riesca a vincere la fame, la natura, ma, diversamente, nel fare del proprio corpo nient’altro che quel processo infinito di *composizione* di rapporti – è ciò che per Deleuze caratterizza la concezione spinoziana del corpo – che si svolge su un piano di pura

immanenza, arte di sapere che cosa questo corpo *può* fare, quali siano i suoi affetti, quali quelli che possono entrare in relazione con lui e quali invece potrebbero indebolirlo.

Il divenire anoressico attraverso il digiuno non è dunque più, qui, una pratica di ascesi verticale, ma *orizzontale*, immanente, perché non è che il modo di farsi un corpo senza legge, un corpo che - nel caso del racconto di Kafka - non fa che sperimentare la semplicità, la naturalezza, la spontaneità di un digiuno perpetuo che è il modo per spingere in avanti la radicale polemica contro quella politica del cibo per la quale prova una irresistibile avversione. L'arte di non poter smettere di non mangiare è interamente *positiva*, in termini deleziani, non è una *rinuncia* a nulla: vero e proprio atletismo del corpo che in questo modo non smette di produrre la propria fuga dalla trascendenza, dalla legge che ruba i nostri corpi.

Più che un fatto umano, dunque, l'anoressia funziona in Deleuze come un dispositivo che consente di separare il desiderio dalla legge, dalla *manca*za, dal negativo. Ed è per questo che Deleuze tenta di pensarne la possibilità come un'arte, una pratica di sperimentazione radicalmente diversa dall'anoressia come disturbo, malattia e desiderio di morte. Non è un caso, allora, che i suoi esempi siano sempre tratti dalla letteratura: formule anoressiche sono quelle che segnano la scrittura di Kafka, ma anche di Wolfson, così come anoressico è in fondo Bartleby, e la stessa Fanny viene in gioco, più che come la moglie delle cui esperienze concrete Deleuze parla, come una sorta di figura letteraria.

Ma l'interrogativo resta, ed è quello che egli faceva valere già per la schizofrenia: sarà possibile fare in modo che il *processo* anoressico non si trasformi nel suo contrario, in un *regresso* verso la malattia? Sarà possibile un'anoressia *altra* rispetto a

quella attraverso cui il corpo si ammala, si spinge verso la morte? È possibile pensare l'anoressia come desiderio *positivo*, e non come ciò che non sarebbe che la reazione a una mancanza, ad un vuoto pensato come perdita, castrazione, separazione?

Bibliografia

- Arsic, B. (2008), *The Experimental Ordinary: Deleuze on Eating and Anorexic Elegance*, in *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 2, pp. 34-59.
- Artaud, A. (1947), *Per farla finita con il giudizio di dio*, tr. it., Mimesis, Milano 2019.
- Buchanan, I. (1997), *The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, or, What Can a Body Do?*, in *Body & Society*, vol. 3, pp. 73-91.
- Deleuze, G. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., il Mulino, Bologna 1971.
- Id. (1980-1981), *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it., Ombre Corte, Verona 2007.
- Id. (1981), *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2008.
- Id. (1983), *L'immagine-movimento. Cinema 1*, tr. it., Einaudi, Torino 2016.
- Id. (1988), *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, ed. it., DeriveApprodi, Roma 2014.
- Id. (1993), *Critica e clinica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Id. (2002), *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.

- Id. (2003), *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.
- Id., Guattari, F. (1972), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Id. (1980), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2003.
- Id., Parnet, C. (1977), *Conversazioni*, tr. it., Ombre Corte, Verona 2011.
- Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.
- Geraghty, C. (2000), *British Cinema in the Fifties. Gender, Genre and the "New Look"*, Routledge, London.
- Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Allen & Unwin, Sydney.
- Krugovoy Silver, A. (2004), *Victorian Literature and the Anorexic Body*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lacan, J. (1956-1957), *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, tr. it. Einaudi, Torino 2007.
- Lemoine-Luccioni, E. (1984), *Psicoanalisi della moda*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano.
- Pagliardini A. (2016), *Deleuze ha ragione*, [disponibile online al link: <http://www.psychiatryonline.it/node/6510>].
- Recalcati, M. (2002) *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi*, Franco Angeli, Milano.
- Id. (2007), *L'ultima cena: anoressia e bulimia*, Bruno Mondadori, Milano.
- Id. (2010), *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ripa di Meana, G. (2017), *Figure della leggerezza. Anoressia - Bulimia - Psicanalisi*, Polimnia, Sacile.

- Sloterdijk, P. (2009), *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Wilson, S. (2008), *The Order of Joy. Beyond the Cultural Politics of Enjoyment*, SUNY Press, Albany.
- Woolf, V. (1928), *Orlando*, tr. it., Mondadori, Milano 2007.

Abstract

“Fanny’s Trinity”. Deleuze and the Anorexic Body

Through the ‘tribute’ that Deleuze devotes to his wife Fanny, in some beautiful pages, this piece aims to make explicit and thematize the reflection on anorexia that runs through deleuzian texts. This constitutes an attempt to explain how the anorexic body becomes, in Deleuze, one of the figures of the ‘body without organs’, the body without law, which constitutes one of the central concepts of his philosophical production.

Keywords: Deleuze; Anorexia; Artaud; Body; Law.