

# Il corpo pensante

ANTONELLO SCIACCHITANO

“aut aut”, 330, apr-giu 2006 pp. 73-93

*Perché non mi inorgoglissi per queste rivelazioni  
mi fu infitta una spina nella carne.*

Paolo, *Seconda ai Corinzi*, 12, 7

*È un fatto squisitamente umano che l'uomo sia e  
insieme non sia il suo corpo, che cioè il suo  
corpo, nonostante tutto, sia una parte come ogni  
altra della realtà esterna.*

Lou Andreas-Salomé a Sigmund Freud, 3 agosto  
1924

*Una filosofia della carne è condizione senza la  
quale la psicoanalisi rimane antropologia*  
M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*

## **Una situazione infelice**

Non è facile scrivere del corpo. È più facile parlarne per immagini, fotografiche, filmiche, televisive o poetiche. Il corpo porta con sé un “valore di immagine” sintetizzante molto forte, che resiste alla scomposizione negli elementi di una scrittura analitica. Nella sua biofilosofia, in particolare nell'ultimo saggio, *Profanazioni* (2005), Agamben riferisce l'enigmatica unità del corpo al “valore di esposizione” (*Ausstellungswert*), terzo valore rispetto ai due valori d'uso e di scambio. Tanto basta, a distanziare la nozione di corpo da quella di oggetto. Il corpo non è solo oggetto. L'oggetto si usa e si scambia, ma solo provvisoriamente, prima dello scambio, si espone sul mercato. Il corpo, invece, normalmente si usa, difficilmente si scambia e perennemente si espone. Si scambiano i corpi, non il corpo. La televisione mostra lo scambio quasi quotidiano di prigionieri e ostaggi, ma resta impossibile al soggetto, se non per gioco, per esempio nella mascherata o nel travestimento, cambiare il proprio corpo con quello dell'altro. Per la fenomenologia della percezione il punto è acquisito. Il corpo è visto prima che possa vedere e vedersi. Quando il corpo vede, vede da un punto in cui non si vede. Ciò rende la sua esposizione originaria, alienante e definitiva. Il corpo rimane

permanente esposto allo sguardo dell'altro, finché non muore, ma senza sapere da dove e da chi è visto. <sup>74</sup>

La non lontana ossessione televisiva per la morte di papa Wojtyła ha messo in onda la sceneggiata di un pover'uomo "prigioniero del proprio corpo malato". Anche il film di Guédiguian, *Le passeggiate al Campo di Marte*, mette in scena il corpo malato. Il cancro alla prostata stritola le ossa come il guscio di un gamberetto, recita a tavola il personaggio di Mitterand. Si tratta di una scena classica, come rileva Escobar, dove il corpo privato si sovrappone a quello pubblico. Si tratta di quel "corpo del re" su cui tanto si è affannata la teologia politica barocca e che oggi torna nelle teorie sullo stato d'eccezione. (Ancora Agamben in *Homo sacer*, 1995.) Con insuperate e ricorrenti difficoltà.

Del corpo normalmente "vissuto" come sano non parla la scienza ufficiale. Non ne sa proprio parlare? Un velo di mutismo copre il discorso scientifico sulla vita. La vita, rimossa dal discorso dotto, ritorna nel discorso corrente come bioetica. L'etica, che lo scienziato non riesce a formulare come propria, gli ritorna imposta dall'esterno da qualche commissione interministeriale di bioetica, garante ultima dei diritti (religiosi) del padrone. Del resto Foucault ci ha insegnato che la politica moderna è biopolitica. Anche la pratica artistica e letteraria dell'immaginario parla preferibilmente del corpo malato. Di quello sano non sa che dire. Ancora una volta si risale all'epoca barocca di Molière, al suo *Malato immaginario*. Per la fortuna pecuniaria dei moderni **Purgoni psicosomatici** [**Purgone è il medico del malato immaginario di Molière**], all'immaginario malato si aggiunge e bene si adatta lo sfruttamento del corpo sano per il lucroso affare del fitness. Il comico latente in entrambe le situazioni, fisiologica e patologica, è che si fa bere al soggetto la frottola che il corpo sia suo perché ne avverte i sintomi, poco importa se di benessere o di malessere. L'accanimento terapeutico, addirittura in formato di prevenzione della terapia, è un'esigenza commerciale, addirittura ontologica, prima che un comportamento coatto del medico.

Proposte teoriche "corpose"? La più gettonata è la teoria dell'"ambivalenza". Ci sarebbe da scrivere la storia della fortuna del termine. Coniato da Bleuler, il termine di "ambivalenza" fu entusiasticamente accettato da Freud, che capiva più di miti che di logica. Infatti, se in un sistema si dimostra *A* e *non A*, il sistema collassa, <sup>75</sup> ossia vi si dimostra tutto e il contrario di tutto. In effetti, far collassare la psicanalisi era l'intenzione non tanto segreta di Bleuler. Poi il termine ebbe fortuna anche fuori dalla ristretta cerchia degli "psi" e da allora a ogni piè sospinto si sente parlare di ambivalenza corporea. Segue a ruota, magari sulle stesse bocche, la teoria del corpo "vissuto", improbabile traduzione del tedesco *Erlebnis*, che pretende interpretare il linguaggio del corpo: il mal di stomaco sta per "qualcosa di indigesto",

l'emicrania è un equivalente depressivo, la cistite femminile esprime insoddisfazione sessuale edipica (equivalente della "incestite"), l'anoressia diviene mangiare niente e via confabulando. Si può fare di meglio? Si può trattare con più delicatezza la presenza/assenza del corpo vivente nel discorso della modernità?

In quanto segue non tratterò né di ambivalenza né di vissuti, attenendomi alla versione letterale della cartesiana *res cogitans* come "corpo pensante". Il mio è meno un tentativo di risposta alla questione del corpo che lo sforzo di delineare una cornice entro cui alcune possibili risposte possono essere trovate. Trattandosi di una questione moderna, è di rigore tornare a Cartesio.

### **Il ritorno a Cartesio**

Per tornare a Cartesio con profitto la prima condizione da rispettare richiede di attraversare quel muro di gomma che gli ha costruito intorno l'interpretazione accademica e platonizzante di Cartesio sostenitore delle idee innate. Epicentro di tale tendenziosa interpretazione – funzionale a chi e a che cosa? – è la pseudoquestione del dualismo cartesiano, che in molti si affannano a correggere. In realtà non c'è molto da correggere. Cartesio non ha mai prospettato un dualismo mente/corpo. A leggere ingenuamente i suoi *Principi di filosofia* (1644) si percepisce in modo chiaro e distinto che quell'onest'uomo di Cartesio, come lo chiamava Kierkegaard, affermava molto di meno e in modo assai poco categorico, addirittura relativistico. Sosteneva semplicemente che si conosce meglio l'anima del corpo (*Principi*, parte prima, 11. Ma si legga anche la *Seconda Meditazione*). L'affermazione è oggi empiricamente insostenibile. Il proliferare di psicologie, psicanalisi e psicoterapie diverse, <sup>76</sup> con le loro innumerevoli contaminazioni, rendono precario lo statuto della conoscenza dell'anima, addirittura della sua esistenza. Tuttavia l'asserto cartesiano mantiene una sua validità metaempirica, meno trascendentale che metodologica. Esso colloca la certezza psichica su un gradino diverso, più alto della certezza corporea e oggettuale. La certezza soggettiva è superiore – più certa – della certezza corporea, punto. La ragione è che il soggetto è finito, mentre il corpo, in quanto oggetto (anche se non è solo oggetto), è infinito. La certezza del finito è superiore – arrivando a essere categorica – a quella dell'infinito – che rimane non categorica.

Per Cartesio intorno al corpo si possono fare solo congetture. **Conjicio** *corpus existere*, scrive Cartesio nella *Sesta meditazione metafisica* (1640). Traduzione mia: *il corpo pensante pensa se stesso solo per congetture*. "Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o macchina di terra..." (*L'Uomo*, postumo, 1662). O più umoristicamente: "Se non avessi già

guardato per caso dalla finestra degli uomini che passano per strada, dei quali pure dico che li vedo, secondo la stessa abitudine con cui lo dico della cera. Ma che cosa vedo, se non dei cappelli e degli abiti, sotto i quali potrebbero essere nascosti degli automi? Giudico però che sono degli uomini” (*Seconda Meditazione*). La congettura sarebbe l’abito che riveste il corpo dell’uomo. Quando si dice che l’abito non fa il monaco!

Ma cos’è una congettura? La congettura è un’immagine. Dicevo in apertura che del corpo si parla meglio per immagini che per concetti. Non dicevo nulla di molto diverso da Cartesio. Del corpo si può parlare solo attraverso congetture, che sono immagini di verità, ma senza (o con poca) verità. O meglio, l’immagine stessa va considerata come una rappresentazione che contiene una verità in potenza – non nel senso ontologico del termine ma nel senso epistemico – una verità, cioè, non ancora determinata, benché non necessariamente contraddittoria o falsa, tanto meno ambivalente. Oggi il termine aristotelico di “potenziale” è stato soppiantato da quello bergsoniano, prima che informatico, di “virtuale”. Il significato è diverso e i due termini ci possono servire entrambi. Potenziale rimanda a quel che non è ancora, virtuale a collegamenti che non sono in atto, ma possono essere attivati dall’unità di base 77 dell’informatica: l’ipertesto. Un esempio. Il corpo senza organi, per esempio, è la congettura corporea, proposta da Deleuze (*L’anti-Edipo*, 1975). È vera, è falsa? Né l’una, né l’altra. Ha piuttosto l’aria di verità rimasta in naftalina, allo stato potenziale, che non ha espresso ancora tutta la propria verità “biologica”, quella dell’esistenza di cavità corporee vuote di organi, anticipata per esempio nella *scala naturæ* dai celenterati (meduse, spugne ecc.).

Sul corpo la psicanalisi formula metacongetture. Congettura che le congetture del corpo si inscrivano in un luogo teorico ben preciso: il luogo del falso. E mi precipito subito a precisare che con *falso* non intendo il contrario simmetrico del vero ma, spinozianamente, il meno ben saputo o, freudianamente, il non ancora saputo. Spinoza parlerebbe di idea confusa, non tanto inadeguata alla cosa, quanto inadeguata all’idea che della cosa avrebbe Dio. Nella mia proposta, epistemicamente intesa, il luogo esemplare di falsità – ma potrei anche dire di virtualità, nel senso precisato – è l’inconscio freudiano. Che è falso perché il nostro sapere su di esso, quindi sul corpo di cui contiene le congetture, è incompleto e solo faticosamente, dopo lunghe analisi, si arriva a saperne qualcosa, anche se non tutto. Come dice Freud, il guadagno epistemico dell’analisi avviene in un tempo secondo, *nachträglich*, *après coup*, *a posteriori*. Il movimento della verità nell’inconscio, direbbe ancora Bergson in *La pensée et le mouvant* (1938), è *retrogrado* o *retrospettivo* (ma perché non *retroattivo* o *regressivo*?); avviene – è un evento che attraversa il soggetto – aggiungendo un nuovo nesso ai nessi

precedentemente memorizzati. La verità è novità. Conferisce ai fatti storici una nuova piega, direbbe ancora Deleuze: è la piega che avvolge e coinvolge il corpo pensante. Nell'intervallo di tempo in cui si svolge il processo congetturale di transizione dal meno vero al più vero – durante il tempo di sapere, per esempio durante il transfert della cura analitica – predomina il falso nel nostro senso.

Detto in termini psicologici, il processo di transizione dal meno ben saputo al meglio saputo porta da un livello psichico affettivo a un livello intellettuale. Non c'è una netta contrapposizione tra intelletto e affetto, come non c'è soluzione di continuità tra immaginario e simbolico. C'è solo un *gradus* piccolo o grande a piacere. <sup>78</sup> Intellettuale e affettivo sono due gradi epistemici di diverso consolidamento del sapere, meno denso e più confuso l'affettivo, più chiaro e distinto l'intellettuale. Ma entrambi sono “pensieri” sottoponibili al giudizio. Si passa dall'uno all'altro per sublimazione, direbbe Freud.

Sono uscito da Cartesio? Direi di no. Cartesio parte dallo stesso tipo di falso epistemico, considerando – anche se un po' artificiosamente – come falso tutto ciò di cui si può ragionevolmente dubitare. Bisogna riconoscere e valutare positivamente l'artificio dell'esperimento mentale cartesiano. L'*experimentum mentis* è la croce e la delizia di ogni uomo di scienza mirante a una concezione meccanica del mondo.

Con una necessaria precisazione-digressione in proposito. Dalla leva di Archimede al quanto d'azione di Planck “meccanico” non vuol dire “deterministico”, ma dotato di simmetrie, cioè di regolarità rispetto allo spazio, al tempo e al movimento. La scienza contemporanea, dalla teoria del calore di Maxwell alla teoria quantistica di Bohr e oltre, è sì meccanica, ma non deterministica. Per simulare fenomeni complessi progetta macchine non deterministiche, dove da uno stato interno si può transitare a diversi altri stati non univocamente determinati. Per regolare l'evoluzione del meccanismo l'approccio indeterminista fa posto a nozioni probabilistiche. La legge evolutiva non è più “una causa, un effetto”, ma “una causa, più effetti possibili”. Per quantificare le diverse possibilità di transizione da uno stato all'altro si gioca sulla distribuzione di una “massa unitaria di incertezza” su un ventaglio di alternative possibili (processi di Markov). Il calcolo delle probabilità è per definizione indeterministico – il lancio di una moneta non determina il risultato, testa o croce – pur essendo altamente simmetrico, quindi meccanicistico. È ancora sottoposto a leggi, questo calcolo, benché più deboli di quelle deterministiche. Sono leggi che riguardano il soggetto, oltre che l'oggetto. Se Tu, soggetto della decisione, valuti  $p$  la probabilità dell'evento  $P$ , devi per coerenza valutare  $(1-p)$  la probabilità dell'evento complementare *non P*. Questa valutazione è ben una

simmetria. È la simmetria attorno <sup>79</sup> al punto di massima incertezza, per cui  $p = \frac{1}{2}$ . Le versioni moderne del calcolo delle probabilità, per esempio alla De Finetti (*Calcolo delle probabilità*, 1970), coniugano felicemente soggettivismo e meccanicismo, presentando un vero e proprio calcolo “naturale” delle congetture.

Ritorno al mio tema. La pratica di analisi è solo un po' meno astratta di quella cartesiana del dubbio, ma al fondo non è molto diversa. Si limita a considerare “false” cose concrete e particolari come gli innamoramenti, i sogni, i lapsus, i ricordi, perfino le percezioni che si organizzano intorno a un irriducibile nucleo allucinatorio. La piccola differenza tra Freud e Cartesio è in realtà una simmetria: per Freud tutto ciò che è dubbio, invece di essere falso, è vero. Congetturalmente, naturalmente.

Esiste, infatti, una precisa correlazione tra il modo di procedere di Cartesio e Freud. Entrambi transitano dal “falso” al “vero”, dall'incertezza alla certezza, dal meno ben saputo al meglio saputo, anche se mai in modo completo. Entrambi si dedicano al compito infinito di prosciugare lo Zuiderzee interiore – la metafora è freudiana –, cioè al controllo della nostra costitutiva e insopprimibile ignoranza, in particolare dell'ignoranza del corpo pensante. In questo modo entrambi, Cartesio e Freud, operano da soggetti della scienza.

### **Esiste una scienza del corpo pensante?**

Innanzitutto, cosa si intende per scienza? La questione è cruciale, essendo l'epistemologia contemporanea colonizzata da concezioni strumentali, che poco hanno a che fare con la scienza. Della scienza si può facilmente dire cosa non è. Per esempio non è tecnologia. La tecnologia esiste da tempo immemorabile, mentre la scienza galileiana è recente. Esiste da non più di quattro secoli. La tecnoscienza degli autori francesi, certo, esiste. È il braccio epistemico del potere, ma ha poco a che fare con la scienza. La scienza, poi, non è solo conoscenza. Il suo operare non conduce all'adeguamento della mente all'oggetto che c'è, ma all'invenzione di oggetti che non esistono: l'infinito, i neutrini, l'energia oscura, le superstringhe, <sup>80</sup> gli equilibri biologici all'interno di vaste aree di biodiversità, la complessità del calcolo formale e/o neurologico ecc. La gnoseologia del rispecchiamento, oggi cavalcata dal cognitivismo, finisce con il verdetto di Kant, secondo il quale dell'oggetto il soggetto riconosce solo quel che egli stesso vi depone. Il nuovo non abita più lì.

Più difficile dire cosa la scienza sia. Si riesce abbastanza facilmente a formulare condizioni necessarie per una pratica che voglia dirsi scientifica. Certamente deve essere una pratica matematica, riproducibile, trasmissibile, autocorreggibile in base all'esperienza. Ma

nessuna di queste condizioni è da sola sufficiente. L'astrologia, per esempio, è matematica e trasmissibile, seppure verificabile solo immaginariamente. In effetti, l'astrologia è incorreggibile, come un delirio, quindi non è scienza. Dal punto di vista logico la scienza è una classe di procedure che, seppure ammette sovraclassi, non ha sottoclassi. La scienza si comporta come un insieme vuoto... che vuoto non è. (Per lei si dovrebbe inventare una nuova nomenclatura e parlare, per esempio, di classi "strette", concetto duale di quello di classe propria. Una classe propria, secondo Von Neumann-Gödel, non ha metaclassi che la contengano come elemento. La classe stretta sarebbe, invece, quella formata da "cose" che non possono essere collezionate in sottoclassi. Tanto per dare un'idea grossolana, un modello di classe stretta potrebbe essere una collezione di classi proprie.)

Poste queste rapide premesse, ci possiamo avvicinare alla nostra questione: esiste una scienza del corpo pensante? Se il corpo è una congettura e se la scienza opera con congetture trasformandole in certezze, si può affermare che le congetture corporee formino un *corpus* scientifico?

Ciò che rende problematico lo sdoganamento delle congetture corporee alla frontiera del *corpus* delle congetture scientifiche è che la congettura corporea, a differenza di quella scientifica, non si può mai trasformare del tutto in certezza. Rimangono sempre a essa aderenti delle connessioni virtuali, attualmente inesplorate, che si attiveranno solo in un secondo tempo, ma non si sa prima quando. Dal non sapere *del* corpo che pensa non si passa immediatamente al sapere *sul* corpo pensante. La *res cogitans* corporea ha difficoltà di autoriferimento. Il teorema cartesiano: *se non so, allora so (di non sapere)*, che funziona tanto bene nel *cogito*, dove produce il soggetto della scienza, non fa presa sul corpo. Lo affermano in modi diversi sia Cartesio sia Freud. In Freud la tesi è più esplicita che in Cartesio. A questo punto, per far tornare i conti del rispecchiamento del mondo nella mente, Cartesio ricorre inopportuno all'ipotesi del dio non ingannatore che ristabilisce la corrispondenza tra le due *res*. Forse perché opera esclusivamente con la realtà psichica, ampiamente seconda rispetto alla realtà mondana, a Freud non occorre la teologia per affermare che l'inconscio rimane sempre inconscio. Non si può tradurlo completamente in conscio neanche con un'analisi infinita. In altre parole il sistema psichico, il quale non è altro che il corpo pensante del soggetto, se vuole essere scientifico, deve rassegnarsi a restare incompleto. Al suo interno si danno, come nel caso dell'aritmetica, verità che restano congetture e non saranno mai dimostrate. Certo, a patto che il sistema sia coerente. Se si ammette l'ambivalenza, anche per un solo enunciato *A*, allora si può dimostrare di tutto e di più. Ma noi ci precludiamo questa banalizzazione.

Il punto critico difficile da accettare per la mentalità positivista – quantitativa e deterministica – è che non esiste scienza del corpo, o meglio, non esiste una scienza del corpo completa, completamente codificata e interamente trasmissibile. (Che dire di una mostruosa fantascienza che consenta la trasmissione completa del sapere da corpo a corpo nel rapporto sessuale, in generale, o tra uomo e donna, in particolare?) Ossia, vale per la scienza del corpo quel che vale per qualsiasi scienza moderna, dove incompletezza e indecidibilità vanno di pari passo con la coerenza. *Simul stabunt, simul cadent*, profetizzava l'antico brocardo. Ma che non esista come entità elementare, non vuol dire che la scienza del corpo sia vuota. È facile dimostrare che è piena, verrebbe da dire che fa corpo o, addirittura, va di corpo. Infatti, contiene tesi del tipo: "Il corpo che non produce sapere produce tumori". Qualunque analista ha la propria casistica di conferma. Ma nessun uomo di scienza ragionevole può pretendere di dimostrarlo seriamente. Il teorema è "falso" <sup>82</sup> in senso intuizionista (Brouwer), perché non ne conosciamo la dimostrazione. Tuttavia, ciò non impedisce che lo si possa usare in pratica, *con judicio*, magari a cose fatte.

Di siffatti teoremi non scientifici sul corpo è esperta l'isteria, la vera scienziata della soggettività. Ama ricordarne ogni tanto qualcuno all'usurpatore della posizione scientifica ufficiale, cioè al medico. Il corpo isterico è il teatro di rappresentazioni – congetture – che neppure l'isteria conosce bene, ma che esistono e sono causa-effetto di passioni, sintomi, dolori. Valgano per tutte, come vertice paradigmatico dove si celebra l'apoteosi dell'ignoranza di ciò che è e di ciò che fa soffrire il corpo, le passioni odioamoroze, le stesse che alimentano il transfert psicanalitico e non solo, spinte fino al limite della violenza corporale. Freud lo sapeva d'istinto. Non essendo, per sua stessa ammissione, bravo medico, fu più prudente della medicina ufficiale e seppe porsi all'ascolto del corpo isterico, consegnandoci i risultati sotto forma di una psicanalisi, che per essere scientificamente incerta – questa è l'opinione comune nel *milieu* scientifico sulla psicanalisi – non è meno feconda, soprattutto a livello morale.

### **La morale del corpo pensante**

Mi sia consentito un rapido riferimento personale.

I miei primi passi in ambito scientifico si mossero nel laboratorio di istologia dell'Istituto di anatomia normale dell'Università di Milano. Lì ho imparato a preparare le fettine di tessuto per l'osservazione al microscopio, prima ottico e poi elettronico. Cosa mi ha insegnato a vedere l'anatomico Angelo Bairati dentro il tubo microscopico? Come è fatto il corpo? No! Al microscopio si vedono *solo* gli artefatti introdotti nel reale del corpo dalla

nostra tecnica, per lo più altamente artificiale. Niente di più di quel che aveva previsto Kant, per altro. Nell'oggetto il soggetto ritrova quel che ci ha messo lui. Nel mio caso si trattava, non delle categorie trascendentali, ma degli artefatti della tecnica di fissazione e inclusione in araldite e colorazione dei tessuti con acido osmico. Da lì il discorso si estende a tutti gli artefatti della pratica scientifica. Il reale scientifico, a differenza di quello fenomenologico, basato sulla percezione <sup>83</sup> ingenua e immediata (ma esiste?), è artificioso. Comprende gli artefatti della matematizzazione, degli strumenti di misura, del campionamento statistico e – *why not?* – fino agli artefatti metapsicologici della psicanalisi freudiana. In poche parole, la conoscenza scientifica della natura è artificiosa, per non dire “falsa”. Tanto falsa che contro di essa si appuntano tutte le resistenze alla scienza, apparentemente giustificate, della filosofia, della critica letteraria, della psicanalisi e in genere di tutte le pratiche umanistiche.

La pratica scientifica non è altro che questo diuturno lavoro di smascheramento di artefatti, che il soggetto della scienza produce a getto continuo lavorando con la propria ignoranza. Smantellare un artefatto è l'equivalente pratico di confutare una congettura *per formularne un'altra*. “Credevi che le cose stessero come hai visto nel preparato A. Ma il preparato B ti fa vedere che in A le cose avrebbero potuto andare diversamente da quel che immaginavi.” Eccetera. A questo livello il falsificazionismo di Popper racconta abbastanza bene la storia. “Formula il maggior numero possibile di congetture – dice – e poi confutale una dopo l'altra su base sperimentale. Produci artefatti e poi dimostra che sono artefatti.” Il procedimento di selezione delle congetture o degli artefatti scientifici ha qualcosa di darwiniano. La congettura (o l'artefatto) che sopravvive non è per ciò stesso dimostrata o definitivamente acquisita, ma è in posizione giusta per generare nuove congetture (o nuovi artefatti), che saranno sottoposte a ulteriore processo di decimazione. La verità scientifica non è adeguamento alla cosa ma è fecondità. La verità genera nuove verità, dove l'accento è posto sull'aggettivo, non sul sostantivo. La verità è novità, da accogliere senza certezze garantite. Lo dico in forma più paradossale: la verità è il prodotto di un artefatto non ancora tentato prima. Direbbe Cartesio che la verità è un'idea fattizia. Si chiama pragmatismo.

Quel che a questo punto si dimentica di mettere in evidenza è il valore etico della – per certi versi bizzarra – procedura scientifica. Si tratta di un'etica della pazienza. Sopporta di indugiare, seppure non indefinitamente, nell'incertezza. Nel caso dell'incertezza corporea la cosa è ancora più evidente. La posizione etica deve fare i conti con un'impossibilità. È impossibile trovare il corpo pensante <sup>84</sup> come una cosa tra le cose. Il corpo pensante non si controlla né si manipola. Rimane costantemente *in absentia*. Ciononostante, alcune incertezze che lo riguardano devono essere considerate e trattate *come se* fossero certezze. Tipica è la

situazione di desiderio. Essendo originariamente dell'altro, di quel primitivo altro che si prendeva cura di me, quando ero un infante motoricamente impotente, il desiderio rimane definitivamente il lato epistemicamente oscuro del mio essere. Ma proprio perché l'altro esiste e mi pone a confronto con il suo enigmatico desiderio – che diventa la mia angosciata questione rivolta all'altro: *che vuoi?* – devo compiere una scelta morale. Non ci sarebbe bisogno di morale se non ci fosse l'altro. Invece, l'altro esiste e io devo decidere cosa vuole da me: amarmi o assassinarli? La prima mossa della moralità è proprio il costituirsi in certezza soggettiva dell'incertezza sul desiderio dell'altro. Se decido che vuole amarmi, passerò la vita a smentirlo. È l'isteria, che non crede alla verità dell'altro. Con la variante dell'ossessione che, invece, ci crede troppo e passa la vita a collezionare falsi amori. Se, d'altra parte, decido che l'altro vuole assassinarli, diventerò decisamente paranoico e nulla potrà farmi cambiare idea. Con la variante della perversione, che astutamente sceglie di diventare il “vero” persecutore dell'altro, riducendone il corpo a feticcio. La decisione che nel bene o nel male, nel sintomo o nella teoria, trasmuta l'incerto in certo – almeno fino a prova contraria – è la morale del corpo pensante. Cartesio ci ha insistito fino alla fine.

### **La spina nella carne**

Sullo sfondo – molto sullo sfondo – di queste considerazioni sta la fenomenologia della carne secondo *Il visibile e l'invisibile* (1959) di Merleau-Ponty. Di questo autore, più che i teoremi ultimi, apprezzo la ricorrente oscillazione esitante – tipico movimento dialettico dell'incertezza – tra oggettivo e preoggettivo, nel tentativo moralmente interessante e scientificamente fecondo di andare al di là del muro del linguaggio, il famigerato logocentrismo, per arrivare là dove abita l'oggetto che non c'è. Ma dovrei anche ricordare le posizioni di Meinong in *Teoria dell'oggetto* (1905), riguardo alla sublime indifferenza dell'oggetto per l'esistenza, tipicamente <sup>85</sup> dell'oggetto matematico, l'infinito, ma non meno peculiarmente dell'oggetto del desiderio o dell'oggetto dell'estetica.

La nozione merleau-pontiana di carne qualifica il preoggettivo come qualcosa che non è cosa tra le cose. Forse Lacan lo chiamerebbe oggetto del desiderio. Che, appunto, non è oggettivo e gode di un'esistenza *sui generis*. La metafora paolina della “spina nella carne” lo dice bene. Il corpo pensante non è *la* carne, ma *una* spina nella carne. È l'estraneo alla carne che abita la carne. Con un filo di impercettibile emozione nel *Progetto per una psicologia* (1895) Freud parla dell'esperienza primordiale dell'estraneità dell'altro, che per il soggetto *hilflos* (letteralmente “senza aiuto”) è contemporaneamente soccorritore e nemico, soggetto che risponde al grido di aiuto e oggetto ostile. Il corpo è il risultato di una sintesi impossibile.

È un “dato” primordiale che si sperimenta solo in via *retrograda*. Alcuni modi tipici sono il lutto, in assenza di oggetto, e l’allucinazione della memoria – il *déjà vu* – in presenza di “troppo” oggetto. Volendo si può parlare di anima, o mente o apparato psichico, sapendo che sono astrazioni metafisiche spesso depistanti attraverso i miraggi essenzialistici. Forse l’espressione più corretta è supplemento, per i nostalgici aggiungo: supplemento d’anima. Il corpo è un supplemento di sapere che non si complementa mai. I tecnici del lacanismo conoscono la distinzione lacaniana tra complemento e supplemento. Due parti complementari restituiscono, una volta unite, il tutto. Due parti supplementari, come i due sessi, no. Non formano un tutto ma, come infelicemente si esprime Lacan, un *non tutto*. Sarebbe meglio dire che due parti supplementari non formano un Uno. Il corpo si situa lì, nell’assenza dell’Uno.

### **La morte**

Il corpo pensante si dissolve. Comunemente si dice che muore, anche se l’inconscio – e giustamente, trattandosi di congetture sul corpo – nutre qualche dubbio in proposito. Le difficoltà di parlare della morte sono di due generi. Il primo genere è più radicale e riguarda la natura del tempo, il secondo non meno rilevante riguarda l’evento della morte vera e propria. Tuttora il tempo è luogo di congetture scientifiche. Le più recenti, quelle relativistiche e/o <sup>86</sup> quantistiche, lungi dal supporre un tempo assoluto, unico e universale – il grande metronomo di Newton, padre di tutti i determinismi a venire – ipotizzano un’infinità di “adesso” e di “passato” distinti. Il tempo si frantuma in una pluralità di tempi, staticamente collocati nello spaziotempo e non comunicanti tra loro – vere e proprie monadi senza finestre. Sono sistemi di riferimento coordinato in moto relativo tra i quali non fluisce il tempo intersoggettivo della memoria e della coscienza collettive. Tra loro non c’è “spazio” per una durata di tipo bergsoniano. “Passato, presente e futuro hanno solo il significato di un’illusione”, ribadisce Einstein, che estende Newton. Nella relatività i soggetti non transitano dall’uno all’altro sistema lungo un sentiero temporale proprio. Ognuno è prigioniero del proprio tempo, ciascuno nel proprio “adesso”, diverso da quello dell’altro, con un passato che per l’uno è il futuro dell’altro o viceversa. I fiumi non convergono in alcun mare. Ristagnano, per non dire che sono ghiacciati. Gli eventi sono fissi e non evolvono. Il lacanismo di scuola troverebbe qui un’occasione in più per parlare di fuorclusione del soggetto a opera della scienza. Più prudente la mossa di Freud che, in quanto figlio dell’epoca scientifica, giustamente costruisce il suo inconscio “senza tempo”.

La seconda difficoltà, pensando alla morte del corpo, consiste nell’impossibilità di evitare del tutto il registro dell’antropomorfismo. La morte come castigo ed espiazione della

colpa originaria, la morte come ritorno all'inorganico, la morte come antievoluzione e ripetizione dell'identico, sono tutte varianti dello stesso artefatto: l'antropomorfismo, anche quando si traveste da filosofia o da psicanalisi.

L'antropomorfismo è buono per costruirci sopra romanzi o mitografie, non teorie scientifiche. La cosa è particolarmente evidente nella seconda topica freudiana, che ha come nucleo mitologico il *Tema della scelta degli scrigni* (1913), di dieci anni precedente. Lo scrigno di piombo, meno chiassoso dell'oro e dell'argento, la sorella che si sottopone alla lunga prova del mutismo per salvare i fratelli, la figlia che “ama e tace”, sono da Freud interpretati come miti che simboleggiano la morte. L'eroe opta per la morte, che “non ama e tace”, per dimostrare che non è necessaria, ma è frutto della <sup>87</sup> sua libera scelta. Affascinante – ma con una piccola correzione. Il silenzioso *Todestrieb*, infatti, non sta in rapporto alla morte, ma all'oggetto. Alla morte ci arriva, se ci arriva, in seconda battuta. Mi spiego.

Il soggetto, essendo finito, non ha sufficienti parole o adeguati strumenti psichici per dire l'oggetto infinito. O lo dice in modo maldestro, ripetendo indefinitamente il solito bla-bla, tentando invano di rinforzare il proprio debole logocentrismo, che ama più di se stesso. Ma in sostanza – riconosciamolo – davanti all'oggetto il soggetto rimane muto. Non a caso l'antica invocazione dell'oggetto, che il sacerdote tentava di propiziare per sé e per il popolo, era *eufemeite* [seconda persona plurale dell'imperativo di *euphemì*: parlo bene, da cui deriva **eufemismo**]: parlatene bene, cioè state zitti.

La morte del corpo pensante resta una semplice congettura. Suppone che il corpo sia *anche* un oggetto. Per il soggetto tale congettura rimarrà sempre allo stato virtuale, cioè fondamentalmente falsa. Ciò non toglie che farsela amica con una buona analisi possa avere effetti pacificanti.

### **L'incorporazione**

Poco sopra mi chiedevo se esista una scienza del corpo pensante. Certamente non esisteva nell'antichità, quando il sapere era dominato dall'Uno. Oggi, in tempi meno monarchici, l'Uno è decaduto anche a livello scientifico. Il suo posto è preso dal corpo, dicevo. Che rimane in attesa di una scienza specifica. Nel frattempo il corpo pensante muore. La morte del corpo pensante significa la trasmigrazione della congettura – dell'anima – che l'abitava da un corpo all'altro. La metempsicosi è l'intuizione magica di un'esperienza epistemica comune: la trasmissione del sapere da una generazione alla successiva. Su scala infinitamente più ridotta trasferimenti di sapere avvengono nel transfert attivo nella cura analitica. Si tratta di vere e proprie incorporazioni. Se tale cura può essere efficace sui sintomi somatici è perché agisce

attraverso l'incorporazione di piccole parti di sapere non ancora saputo, nei due sensi: dal corpo dell'analista a quello dell'analizzante e viceversa. Su scala infinitamente più grande l'ipotesi di trasferimento di sapere da dio al corpo di una vergine è il fondamento dell'universalità del <sup>88</sup> cattolicesimo, la vera religione secondo Agostino. Che è vera perché si basa sulla congettura dell'inesistenza del rapporto sessuale. (Ma non si dimentichi mai la genialità di Paolo nell'inventarla.)

Le tre religioni monoteistiche non sono da questo punto di vista equivalenti. Solo la religione cattolica prevede l'incorporazione, appropriatamente detta eucaristica. La riforma di Lutero, proprio quella promossa dall'autore dei *Discorsi a tavola* (1566), fu una riduzione. Ridusse l'incorporazione a identificazione, trattando l'eucarestia come puro simbolo. Una perdita secca sul piano intellettuale. Il suo furioso antipapismo, non meno dell'esacerbato antisemitismo, fece velo all'intelligenza dell'autore che nel 1543 scriveva *Degli ebrei e delle loro menzogne*. Con il diritto della congettura che non riconosce diritti – in quanto è il diritto stesso a pensare – si potrebbe fantasticare che l'espulsione dell'ebreo dal corpo sociale, quattro secoli dopo, sia conseguita alla carenza di riti collettivi di incorporazione. Il nazionalsocialismo figlio del luteranesimo? Magari figlio adottivo? Delirio, certo, come ogni congettura. Tuttavia, storicamente si constata un fatto strano: gli ebrei “asilanti”, emigranti che chiedevano asilo in Germania, provenendo dal Sud della Francia ai tempi della persecuzione degli Ugonotti, preferivano convertirsi al protestantesimo piuttosto che al cattolicesimo. Si sentivano più sicuri identificandosi con l'aggressore? Il massacro turco di un milione di armeni novant'anni fa, anticipatore dei massacri tedeschi e russi, rispettivamente degli ebrei e dei kulaki, dimostrerebbe l'analoga difficoltà da parte dell'islam, non più disponibile del protestantesimo a “digerire” l'altro attraverso riti incorporativi. Al di là delle congetture resta il fatto storicamente associato della filiazione dell'idealismo tedesco dal soggettivismo (em)pio di Lutero.

La teoria brevemente esposta permette a questo punto di distinguere in modo incisivo tra identificazione e incorporazione (*Einverleibung*), un termine avanzato da Freud con qualche incertezza qua e là nella sua immensa opera, per esempio proprio nel capitolo sull'*Identificazione di Psicologia collettiva e analisi dell'Io* (1921). “L'oggetto sopravvalutato e desiderato viene incorporato mangiando.” Meno antropomorficamente si può affermare che l'identificazione <sup>89</sup> assoggetta il soggetto a un significante dell'altro alienandolo, mentre l'incorporazione trasferisce nel soggetto una “fetta” di sapere dell'altro, mettendolo in grado di fare certe cose e non altre. Per esempio, mangiando il cuore del nemico, il cannibale acquisisce il suo coraggio in guerra. Sembra che l'incorporazione sia ostica da trattare

teoricamente perché deve necessariamente passare per la morte dell'altro. Un problema che ogni elaborazione del lutto non può evitare. Il pasto totemico è un rito che dà l'avvio al lutto. In *Lutto e melanconia* (1917) Freud fonda l'incorporazione sull'evoluzione cannibalica della libido, la quale in qualche modo aiuta a portare a termine il lento lavoro del lutto. Una teoria dell'*Einverleibung* dovrebbe partire dalla kantiana *Einbildungskraft*, facoltà dell'immaginazione, concetto limite della serie: narcisismo primario, narcisismo secondario, immaginario, inconscio collettivo. Il lavoro è difficile e forse le attuali scuole di psicanalisi, impegnate a salvare le rispettive ortodossie, non hanno gli strumenti adatti per portarlo avanti. Ci vuole *Einbildungskraft* anche per pensare teoricamente, ben sapendo che tale facoltà non è nulla di astratto, ma ha la stessa concretezza del corpo. Nella *Regola XII* Cartesio arriva a proporre che la fantasia sia una vera e propria parte del corpo, come un pezzo di cera che si modifica sotto il sigillo del senso comune (*Concipiendum est... hanc phantasiam esse veram partem corporis*).

La concezione del corpo pensante come corpo congetturale e congetturante, qui rapidamente abbozzata, nasce, freudianamente parlando, dal "dato" originario dell'esperienza analitica di un lutto primigenio: la rilevanza per il soggetto della legge del Padre Morto. Magari trasgredita **durante la vita del** padre, tale legge diventa per il soggetto la Legge del desiderio "a babbo morto", come si dice in Toscana. Così, da verità in potenza, la congettura dell'altro diventa, almeno parzialmente, verità in atto. Il nuovo corpo, in cui la congettura si incarna, la realizza, cioè ne porge la verità che finora era rimasta inconscia. Il sapere "falso" del padre diventa la verità "vera" del figlio. Proprio perché promulgata e per così dire controfirmata dal Padrone Assoluto – la Morte – la legge del desiderio paterno diventa per il soggetto norma di comportamento, nelle varianti dal sintomo alla sublimazione,<sup>90</sup> dal Superio all'Ideale dell'Io. Il soggetto così "normato" o normalizzato non si stancherà di elaborare congetture interpretative per sostenere o per aggirare, a seconda delle nevrosi, il desiderio del padre. In ogni caso, attraverso sempre nuove congetture corporee, attraverso sempre nuove "falsificazioni" o indebolimenti epistemici.

### **Il legame sociale epistemico**

Il complesso delle congetture e dei tentativi di verificarle forma il processo della vita che dura e che passa. Il loro tempo non è cronologico ma epistemico. Non è un tempo quantitativo, ma neppure meramente qualitativo, come la durata bergsoniana. È il tempo del venire a sapere. In tedesco si dice *erfahren*, da cui deriva *Erfahrung*, esperienza. Ha dei sottoperiodi caratteristici. Analizzando il rompicapo dei tre prigionieri, Lacan ne ha individuati tre: tempo

di vedere, tempo di comprendere e tempo di concludere. Quando si può concludere, la congettura si trasforma in verità. Magari, come in quel rompicapo, utilizzando l'incertezza dell'altro per guadagnare la propria.

Nel rompicapo dei tre prigionieri, Lacan dimostra brillantemente come da individuale la congettura diventi fatto collettivo, creando la premessa per un legame sociale, che esorbita dal corpo del singolo e si estende al corpo sociale. Tutti conoscono la storiella. Il direttore del carcere promette la libertà a chi risolverà, per via puramente logica, il seguente enigma. Mostra tre dischi bianchi e due dischi neri. Quindi appunta sulle loro spalle tre dischi bianchi, invitando ciascuno a congetturare, e poi dimostrare, di quale colore è il disco che porta dietro alle spalle. Il procedimento decisionale è puramente cartesiano. Parte dal dubbio, che in questo caso è forzato (tempo di vedere). Il tempo di comprendere è il tempo in cui si congettura il falso: “Se io avessi un colore diverso da quello dei miei compagni, cosa succederebbe?”. Il tempo di concludere è il tempo che sfrutta la mia incertezza e l'incertezza dell'altro. Infatti, anche l'altro congettura cartesianamente il falso e insieme a lui conclude che, se ci fosse un diverso – nel caso il terzo – questi non esiterebbe a uscire di prigione con la soluzione logica dell'enigma. <sup>91</sup> Ma questa è la soluzione che quasi da sé emerge dopo due tempi di incertezza, la mia e l'altrui: tutti sono uguali. Così Lacan conclude che “il collettivo è il soggetto dell'individuale”. Oggi si preferisce dire che il soggetto del corpo è desoggettivato, ossia si distribuisce nel corpo sociale. Che muore *un po' meno* di quello biologico.

Vorrei concludere questo discorso preliminare sul corpo inteso come congettura con un'acuta osservazione di Lacan sulla fragilità della congettura collettiva, che non di meno innerva il legame sociale con una fibra di etica. Se uno dei prigionieri – per esempio quello più psicastenico – dopo aver raggiunto attraverso l'incertezza propria e altrui la certezza di essere bianco, rimettesse in discussione il risultato, perderebbe per sempre il guadagno epistemico già ottenuto. Rimanendo indietro, vedrebbe uscire i compagni di prigione e non potrebbe più decidere se lo fanno perché lui è bianco o perché è nero. Perdendo il tempo, perderebbe il passo. La verità della propria ontologia, nella pretesa di averne una sua propria, distinta da quella collettiva, sfumerebbe. Si vede qui quanto la verità della congettura dipenda dalla decisione morale che essa *sia* vera e quanto la morale dipenda dalla concezione del rapporto con l'altro. In questo senso la verità della modernità è pragmatica e debolmente eteroriferita. È essenzialmente il frutto di un fare collettivo. È, come dicevo, fattizia. Il primato della ragion pratica, Kant lo ereditò da Cartesio.

### **Verso una conclusione semipositiva**

Come gli altri del fascicolo, questo saggio è orientato a negare l'esistenza di una scienza del corpo. Sarebbe una scienza del sapere falso, nel senso cartesiano-spinoziano, tante volte ribadito, di non ben saputo o dubbio. Tuttavia il discorso scientifico è necessario per pensare il corpo. L'indeterminismo scientifico solo permette di pensare, seppure nel senso debole di congetturare, magari meccanicisticamente, la *res extensa*. Il resto è compito dell'etica.

La quale nell'assetto scientifico trova una fondazione ben diversa – meno metafisica – che nella sistemazione kantiana, per esempio. È un'etica del tempo, perciò non eterna né universale, ma provvisoria. Se il corpo è un fascio di congetture, occorre del tempo perché taluna di loro passi dallo stato di “falso” (meno ben saputo) allo stato di “vero” (meglio saputo). Ogni accelerazione indebita del processo di transizione – forzatura dei tempi – è violenza. La violenza fisica è il tentativo di imporre una verità anzitempo, al limite distruggendo l'altro, affinché la sua verità decada e lasci il campo alla verità dell'aggressore. Illusoriamente, perché senza la verità dell'altro anche la verità dell'io è meno vera. Lo si vede altrettanto bene nell'omicidio che consegue improvvisamente alla paranoia quanto nel lento suicidio anoressico. Così la violenza, potenziale o attuale, come aggressività immaginaria o come aggressione reale, è figlia dell'ignoranza e genera figli all'ignoranza. [SIC] L'etica del tempo – che è galantuomo – lascia, invece, che la verità si componga nelle forme che l'intersoggettività richiede, rispettando le simmetrie in gioco, quelle corporee non escluse.

### **Un sentimento che non inganna, alla fine**

La formula di Lacan è cartesiana ma non teologica. Definisce l'angoscia come quel movimento psichico – *Affekt*, o eccitazione, direbbe Freud – che non si inganna sulla presenza dell'oggetto. Nella nostra versione della metapsicologia, che non ha del corpo una concezione né biologica né psicosomatica, né fenomenologica né naturalistica, l'angoscia è il modo in cui il corpo sperimenta l'oggetto. Dell'oggetto il corpo porge al soggetto l'aspetto di infinitezza. Ma poiché il soggetto è finito, l'esperienza oggettuale dell'infinito è connotata da senso di sopraffazione e di paura. Esperienza che non deve, tuttavia, nascondere il tratto positivo: la certezza soggettiva. L'angoscia conferisce certezza alle congetture corporee sull'oggetto. Infatti, in gioco non è la certezza del corpo, ma la certezza che il corpo ha della presenza dell'oggetto. Non si tratta – va precisato – dell'oggetto *foncièrement perdu* di Lacan, ma dell'oggetto ritrovato – *wiedergefundenes* – di Freud. La topologia qui in gioco è una di quelle tanto ricche da distinguere tra soggetto, oggetto e corpo. Il corpo non è infinito come l'oggetto. È finito come il soggetto, ma gioca la propria infinitezza in modo diverso dal soggetto. Non la usa per arrivare alla certezza autoreferenziale del dubbio cartesiano, ma per

generare congetture “quasi vere” sull’infinito <sup>93</sup>oggettuale. Al prezzo di una certa angoscia: non “chi ha paura del corpo?”, ma “chi ha corporalmente paura dell’oggetto?”. Certo, senza corpo non si avvertirebbe paura dell’oggetto, ma senza corpo non ci sarebbe neppure quella percezione dell’oggetto così deformata – spostata, traslata, innaturale, addirittura allucinatoria – che si chiama desiderio.

È il corpo parlante, in ultima analisi, che attraverso una sorta di linguistica della nominazione, diversa da quella scientifica della significazione – la quale rimane irrimediabilmente senza oggetto, avendo di mira la comunicazione intersoggettiva – crea poeticamente l’oggetto nominandolo. La certezza soggettiva che la congettura guadagna passando per il corpo acquista così una carica creatrice, che con Polidori chiamerei “volontà di verità”: una tensione a dire l’impossibile a dire – trasformando creativamente il meno ben saputo in meglio saputo (magari di poco). La creazione corporea non è *ex nihilo*, però, come quella divina. Il corpo partorisce l’oggetto psichico nell’angoscia. Lo chiama all’essere, materiandolo nelle proprie certezze congetturali. In analisi, a volte assistiamo alla ricostruzione dell’oggetto, che in casi favorevoli risulta meglio vivibile da una vita psichica risanata (*wiedergenesenes Seelenleben*), cioè più in armonia con il proprio corpo.