

ANIMALITÀ
E PSICANALISI

DALLA PAROLA
AL CORPO

FELICE CIMATTI è laureato in filosofia (1983) e ha ottenuto il Dottorato in Filosofia del linguaggio nel 1995 presso l'Università di Palermo. Ha lavorato come ricercatore presso l'Università della Calabria dal 2000. Nell'ottobre 2002, è diventato Professore associato in Filosofia del linguaggio e della mente. I suoi interessi di ricerca originano dallo studio semiologico dei linguaggi degli animali non umani, con un particolare interesse per le complicate relazioni tra il linguaggio e il corpo e la mente umano.

Di recente si è dedicato all'approfondimento del concetto di "animalità" e su cosa potrebbe significare una animalità umana. Su questo tema ha scritto *Filosofia dell'animalità* (Laterza, 2013), e molti altri saggi.

La mancanza della mancanza fa il reale, che viene fuori solo lì, tappo¹.

1. CANI E TOPI

Nella situazione analitica classica – un paziente sul lettino, alle sue spalle su una poltrona un analista – non ci sono altri animali a parte quelli umani (oltre a tutti quelli – topi, insetti, microbi e così via - che non si riescono a vedere, ovviamente). In realtà sappiamo che Freud teneva la sua amata Jofi vicino a sé durante le sedute. Ne parla in una lettera alla psicoanalista Marie Bonaparte, che gli aveva mandato il manoscritto di un libro che aveva scritto sulla propria cagna, Topsy (di razza Chow chow, come Jofi, che lei stessa aveva regalato a Freud)². Scrive Freud:

1. Jacques Lacan, *Altri scritti* [2001], Einaudi, Torino 2013, p. 565.

2. Marie Bonaparte, *Topsy: le ragioni di un amore* [1937], Bollati Boringhieri, Torino 1990.

In realtà le ragioni per cui si può volere bene con tanta singolare intensità a un animale come Topsy (o Jofi), sono la simpatia senza ambivalenza, la semplificazione della vita,

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla in continuazione dell'inconscio, ma in un



Sigmund Freud nello studio con Jofi, 1937, foto di Marie Bonaparte

— liberata dal conflitto difficilmente sopportabile con la civiltà, — la bellezza di un'esistenza in sé compiuta. E, nonostante l'eterogeneità dello sviluppo organico, il sentimento di un'intima parentela, di un'incontestabile affinità. Spesso nel carezzare Jofi mi sono sorpreso a mugolare una melodia che io, uomo assolutamente non musicale, ho dovuto riconoscere come l'aria dell'amicizia dal Don Giovanni³.

Freud, soprattutto negli anni della vecchiaia – malato incurabile, in un tempo segnato dall'avanzata del nazismo antisemita in Europa, circondato da collaboratori di cui si fidava sempre meno – trova in Jofi una amicizia sincera, senza doppi fini, semplice e assoluta. Il cane come migliore amico dell'uomo, la conosciamo questa storia (in realtà è un'amica *fedele* proprio perché non è un'*amica*; è una *cagna* infatti). Il punto è esattamente questo: Jofi non è un animale, proprio perché la sua presenza, nello studio di Freud,

3.

Lettera a Marie Bonaparte del 6/12/1936. In Sigmund Freud, *Epistolari. Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti 1873-1939* [1960], Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 363.

certo modo lo fa sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio è conce-

4.

Quando non diversamente specificato questa come le altre immagini usate sono tratte da Wikimedia Commons.

5.

Cfr. ad esempio Peter Kareiva, Sean Watts, Robert McDonald, Tim Boucher, *Domesticated Nature: Shaping Landscapes and Ecosystems for Human Welfare*, "Science", 316, 2007, pp. 1866-1869; Melinda A. Zeder, *The domestication of animals*, "Journal of Anthropological Research", 68(2), 2012, pp. 161-190; Rômulo R. N. Alves, *Domestication of Animals*, in Ulysses P. Albuquerque, Rômulo R. N. Alves (eds.), *Introduction to Ethnobiology*, Springer, Berlin 2016, pp. 221-225; Dušan Borić, *Images of animality: hybrid bodies and mimesis in early prehistoric art*, in Colin Renfrew, Iain Morley (eds.), *Material Beginnings: A Global Prehistory of Figurative Representation*, Short Run Press, Exeter 2007, pp. 89-105.

6.

Cfr. Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

7.

Sigmund Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)* [1909], in *Opere*, 6, Boringhieri, Torino 1976, pp. 7-123, p. 16.

non è la presenza di un *animale*. Jofi tranquillizza Freud, lo protegge, come si vede nella riproduzione della fotografia qui a sopra; Jofi è in guardia. Sta osservando qualcuno che dev'essere entrato nella studio, Freud, seduto sulla sua poltrona, le accarezza la schiena, con un gesto allo stesso tempo paternalista ("Tranquilla Jofi, è un amico") e grato. Jofi è l'amata cagna di Freud, e proprio per questa ragione non è più davvero un animale. Questo succede con tutti gli animali (ma vale anche per il mondo vegetale e minerale) che hanno a che fare con noi umani: immediatamente li trasformiamo in *qualcos'altro*: armi, cibo, abbigliamento, arte⁵. Succede anche per Jofi, che come diventa la adorabile cagnetta di Freud si trasforma in simbolo di fedeltà, amicizia, semplificazione della vita e così via. In questo senso l'animale parla, parla sempre, perché dice, anche e forse soprattutto quando di per sé non dice nulla, ciò che la sua vita significa per gli esseri umani. In questo senso gli animali sono letteralmente ed integralmente entità linguistiche⁶. Certo Jofi è una cagna in carne ed ossa, eppure non è la sua evidente corporeità che dà conto della sua presenza nello studio di Freud: Jofi è ai suoi piedi perché *significa* amicizia e affetto incondizionato e disinteressato. In questo senso Jofi è, letteralmente, il significante del significato "amicizia". Jofi è un *segno*, appunto, qualcosa di presente che sta al posto di qualcos'altro che non è presente.

Succede lo stesso, e se possibile succede in un modo ancora più radicale, quando in un'analisi compare un qualunque riferimento all'animalità. Prendiamo il celeberrimo caso passato alla storia come il *Caso clinico dell'uomo dei topi*. I topi di cui si parla sono quelli che compaiono nelle parole di un giovane paziente di Freud, che gli parla di un'immagine che l'ossessiona e lo eccita. Il paziente ricorda come una volta, durante delle manovre militari a cui aveva preso parte, il suo comandante avesse parlato di una tremenda tortura in uso in Oriente: "il condannato veniva legato" scrive Freud riportando le parole del paziente, "gli applicavano un vaso sul sedere, in questo venivano introdotti dei topi – si era alzato nuovamente, rivelando tutti i segni dell'orrore e della resistenza – s'infilavano ..." "Nell'ano", finì la frase⁷. Questi topi sono il racconto del racconto di

pito come una controcoscienza, un negativo, in un rapporto di parassitismo con la



Un gruppo di topi - Courtesy: Pixabay

un ulteriore racconto. A che titolo, questi topi, trovano spazio nello studio d'analisi? Freud lo esplicita nel suo commento clinico del racconto del paziente: "il supplizio dei topi risvegliava l'erotismo anale, che nell'infanzia del paziente aveva avuto una importanza precipua"⁸. Come Jofi è il simbolo della "amicizia" così i topi sono simbolo dell'"erotismo anale". È sempre stato questo il destino degli animali e dell'animalità nella psicoanalisi. L'animale come simbolo, esempio, allegoria di altro. "Chi sono", si chiede lo psicoanalista James Hillman, "gli animali che compaiono nei nostri sogni, e perché vengono a noi?"⁹. Gli animali sono animali del sogno, non sono gli animali in carne ed ossa, sono gli animali che presentandosi a noi umani nei sogni ci parlano, con la loro muta presenza, della nostra vita, delle nostre paure, dei nostri desideri: perché infatti "tutti gli animali parlano, e parlano metaforicamente sia all'immaginazione osservativa sia a quella simbolica"¹⁰. Che l'unico animale buono per la psicoanalisi sia quello fantastico, è lo stesso Hillman a ricordarcelo, nelle ultime

8. Freud, *Caso clinico dell'uomo dei topi*, p. 48.

9. James Hillman, *Presenze animali* [1991], Adelphi, Milano 2016, p. 11.

10. *Ibidem*, p. 56.

coscienza. [...] Soprattutto niente desiderio – il nemico che si annida nel cuore

11.

Ibidem, p. 166.

12.

Carl Gustav Jung, citato in *Bestiario. Libro degli animali in C. G. Jung*, a cura di Matilde Morrone Mozzi, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2015, p. 92.

13.

Cfr. le stime riportate sul sito di ADAPTT (*animals deserve absolute protection today and tomorrow*): <http://bit.ly/conteggio> (pagina consultata l'8/6/2016).

14.

Jung, *Bestiario*, p. 92.

righe del suo libro, un libro peraltro che trabocca di compiaciuta empatia verso gli animali: “gli animali possono continuare ad esistere come dèi, vivi e non dimenticati, nelle icone dei nostri sogni e nelle ossessioni vitali dei nostri complessi e sintomi”¹¹. L'animale psicoanalitico non morde davvero, non puzza davvero, non ci spaventa davvero, perché in fondo la sua ‘vera’ esistenza è soltanto onirica; la sua vita è tutta *dentro* i nostri sogni. Secondo il maestro di Hillman, il grande psicoanalista svizzero Carl Gustav Jung, la natura simbolica degli animali è fuori discussione:

Nel linguaggio figurato l'animale è un rappresentante dell'inconscio che, come matrice della coscienza, ha significato materno. Tuttavia gli animali appartengono alla Grande Madre e ogni animale selvatico abbattuto costituisce una trasgressione nei confronti della madre. Come agli occhi del bambino la madre ha proporzioni gigantesche, così l'attributo della grandezza passa alla Grande Madre archetipica, la ‘madre natura’¹².

È talmente forte la natura simbolica dell'animale che ucciderne uno, in realtà, non è ammazzare un essere vivente in carne ed ossa, bensì è una “trasgressione” nei confronti della “madre”. Si crede di sparare ad un cinghiale, ma si sta sparando metaforicamente alla propria madre (e se si presta attenzione al numero astronomico di animali che viene ucciso ogni giorno¹³, questa madre dev'essere davvero poco amata). Per Jung, e con lui tutta quella psicoanalisi che si pensa come pratica dell'interpretazione e del senso, l'animalità non è mai qualcosa di reale con cui fare i conti: “la psicologia umana possiede, per così dire, dei piani inferiori nei quali dimorano ancora gli spettri di epoche passate dell'umanità, come le anime animali di periodi precedenti, poi più in basso la psiche dei sauri a sangue freddo, i mostri del quaternario. Occorre sottolineare che sia proprio l'animale a farsi carico di un simile simbolismo”¹⁴. In questo senso, la psicoanalisi non ha *mai* incontrato l'animalità. E non l'ha mai incontrata perché, come

dell'inconscio. I desideri sono sempre troppi [...] Vi verranno insegnate la Man-

abbiamo visto in modo esplicito in Freud e Jung, pensa sé stessa come pratica del senso e del linguaggio¹⁵. Se la psicoanalisi, come ripete stancamente il luogo comune della *talking cure*, ritiene di essere nient'altro che parola e interpretazione di parole, allora l'unico uso che potrà fare dell'animalità sarà quello di prenderla in considerazione come simbolo e allegoria. L'animale non sarà niente altro che materiale da interpretare; come dice candidamente Jung sarà soltanto un "rappresentante", cioè appunto un segno. In questo senso il mancato rapporto fra psicoanalisi e animalità non è un mancato rapporto come altri mancati rapporti, o quasi mancati (come ad esempio quello fra psicoanalisi e politica¹⁶). L'animalità mette in questione la natura stessa della psicoanalisi, il rapporto originario della psicoanalisi con il linguaggio ed il senso. Perché l'animalità è un modo di essere al mondo non centrato sul linguaggio¹⁷, com'è invece il caso di *Homo sapiens*, che in realtà non vuol dire altro che *Homo loquens*. Prendere sul serio la questione posta dall'animalità, allora, significa prendere sul serio la possibilità di una vita umana che *in qualche modo* si collochi al di là del linguaggio.



Un gorilla allo specchio - still da Youtube

15.

Cfr. Maud Ellmann, *Psychoanalytic Animal*, in *A Concise Companion to Psychoanalysis, Literature, and Culture*, a cura di Laura Marcus, Ankhi Mukherjee, Wiley, Oxford 2014, pp. 328-350.

16.

Cfr. Felice Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, ombre corte, Verona 2011, in particolare i capitoli sesto e settimo.

17.

Per sbarazzare subito il campo da un possibile equivoco: è indubbio che gli animali non umani dispongano di ricche competenze comunicative (cfr. *The Design of Animal Communication*, a cura di Marc Hauser, Mark Konishi, The MIT Press, Cambridge-Londra 1999); il punto è che, diversamente da quello che sembra succedere negli altri animali, non c'è aspetto della vita umana che non sia profondamente influenzato dal linguaggio. In questo senso la vita umana è una vita eminentemente *linguistica*. Non ci sarebbe l'animale umano come lo conosciamo se questo animale non fosse prima di tutto un animale *parlante* (cfr. Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003; Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015).

canza, la Cultura e la Legge, vale a dire la riduzione e l'abolizione del desiderio.

18.

Cfr. Monique De Veer, Ruud Van Den Bos, *A critical review of methodology and interpretation of mirror self-recognition research in nonhuman primates*, "Animal Behaviour", 58, 1999, pp. 459–468; Thomas Sudendorf, David L. Butler, *The nature of visual self-recognition*, "Trends in Cognitive Sciences", 17(3), 2013, pp. 121–127.

19.

La procedura sperimentale originale è quella presentata in un articolo che ha marcato la storia dell'etologia: cfr. Gordon Gallup, *Chimpanzees: self-recognition*, "Science", 167(3914), 1970, pp. 86–87.

2. LINGUAGGIO E COSCIENZA

Ma qual è il problema, nel rapporto fra corpo e linguaggio? Perché anche solo prendere in considerazione l'ipotesi di un umano *oltre* il linguaggio? Vediamo intanto che significa, da un punto di vista antropologico, essere l'animale che parla. Partiamo però da una situazione diversa, quella di un gorilla che vede in uno specchio quello che *noi umani* chiamiamo la 'sua' immagine riflessa. Di fatto questo gorilla vede nello specchio un *altro* gorilla, e infatti spesso lo aggredisce. Esperimenti simili, con animali di altre specie, hanno avuto esiti diversi e contrastanti; al momento è assai controverso stabilire cos'è che *realmente* vede un animale quando vede la 'sua' immagine in uno specchio¹⁸. In certi casi, tuttavia, è evidente che l'animale tratta quello che vede nello specchio come qualcuno o qualcosa che lo riguarda da vicino. Se infatti sul muso dell'animale c'è una macchia di colore (lasciata da uno sperimentatore mentre l'animale era addormentato¹⁹) questi, aiutandosi con l'immagine dello specchio, proverà a grattarla via. Questo significa che quell'animale vede in quell'immagine qualcosa di sé. Il punto è, però: *cosa* vede, precisamente? Nella letteratura etologica sull'argomento la risposta a questa domanda spesso è molto imprecisa; i più avventati e frettolosi parlano subito di "self-recognition", auto-riconoscimento. Forse, molto più semplicemente, lo scimpanzé – che dopo essersi abituato allo specchio, ed essersi più volte visto riflesso al suo interno – vede una macchia su una faccia che ormai ha visto molte altre volte, e che ha imparato a collegare al 'suo' corpo. Quando un gatto si lecca le zampe, in qualche modo deve sapere che quelle zampe hanno a che fare con la lingua rasposa che le sta leccando, ma non c'è alcun bisogno di presumere che il gatto sia *cosciente* del fatto di avere un corpo, e che quel corpo che sta leccando è il *suo* corpo. Così lo scimpanzé che si gratta la macchia di colore dalla faccia, probabilmente ha la sensazione che quella macchia ha a che fare con il corpo che è; ma questo non significa affatto che sappia di essere uno scimpanzé, e tantomeno che sappia di essere qualcuno che ha un qualche "sé" diverso da quello degli altri scimpanzé.

[Nell'inconscio] di desideri non ce n'è mai abbastanza.

In sostanza, riconoscere un corpo in una immagine riflessa non significa affatto vedere nello specchio l'immagine di se stessi. C'è una prova ulteriore, al riguardo: per riconoscere se stessi in una immagine, occorre sapere che quella che si sta vedendo è, appunto, una *immagine* (riflessa). Occorre cioè distinguere un corpo reale, dall'immagine di quello stesso corpo. Che gli animali non umani sappiano davvero cogliere questa differenza al momento non è affatto certo, anzi, sono più le prove del contrario che quelle a favore di questa ipotesi²⁰. Il gorilla che abbiamo incontrato più sopra, ad esempio, non riconosce affatto quello che vede nello specchio come una immagine; al contrario, vede un altro gorilla in carne ed ossa. Appunto, *non vede* una immagine. Qual è il problema? Chi vede, in questa immagine Xavier Miserachs, il fotografo catalano (1937-1998)? Vede appunto un essere umano che si chiama Xavier Miserachs. Ma dov'è il *nome*, in questa fotografia? In realtà per vedere sé stessi in una immagine occorre non solo saper distinguere un oggetto dalla sua immagine, occorre anche sapere di essere qualcuno che ha un nome, una professione, una data di nascita, un codice fiscale e così via. Tutte queste conoscenze, indispensabili per poter dire di riconoscere se stessi, non sono direttamente nella immagine.

Ecco il punto dove volevamo arrivare. Un essere umano, ad un certo punto del suo sviluppo cognitivo, sa di essere una persona con un nome, e sa di saperlo. Un essere umano è autocosciente. Il gorilla che si scaglia contro il gorilla che vede nello specchio è cosciente di quello che sta vedendo (sta vedendo un gorilla, appunto), ma non è affatto cosciente di essere cosciente di un gorilla²¹. Non basta allora riconoscere un corpo in uno specchio, per sa-

20.

Cfr. *Picture perception in animals*, a cura di Joël Fagot, Psychology Press, Hove 2000.

21.

Cfr. Felice Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.



Autoritratto di Xavier Miserachs

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla in continuazione dell'inconscio, ma in un

22.

Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza* [1887²], Einaudi, Torino 2015, p. 256.

23.

Idem.

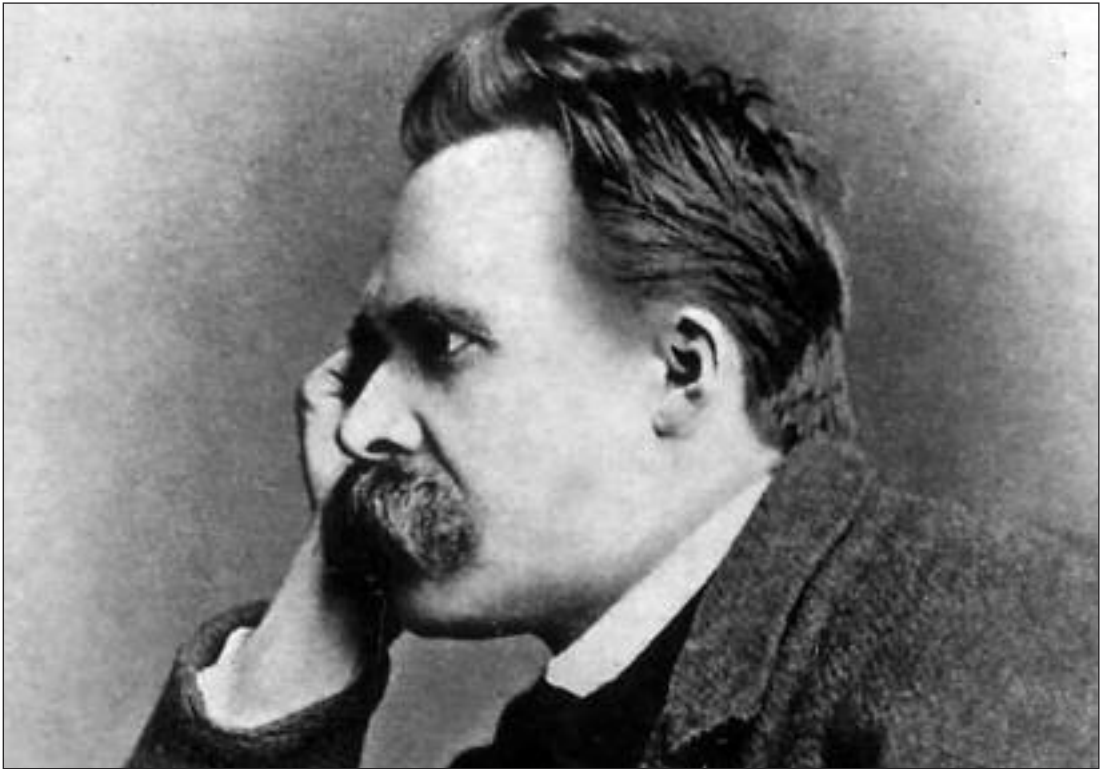
24.

È esattamente la stessa tesi sostenuta da Daniel Dennett, *Coscienza. Che cosa è* [1991], Laterza, Roma-Bari 2009.

pere che quel corpo *sono io*. Riconoscere se stessi in una immagine significa, in fondo, sapere che non si è quello che si vede, perché quella è soltanto una immagine. Essere umani significa sapere di non coincidere con il “proprio” corpo. Infatti, solo perché Xavier Miserachs sa di *non* essere quello che vede può dire di se stesso di essere Xavier Miserachs. Altrimenti, come il gorilla, tratterebbe quella immagine non come una immagine, bensì come un vero corpo che la sta pericolosamente fissando molto da vicino. E come fa Xavier Miserachs a sapere di essere quello che è? Perché ha un nome, Xavier Miserachs, e perché quel nome lo identifica come quel particolare corpo contraddistinto da un nome proprio, il *suo* nome. È il linguaggio, allora, che stacca un vivente umano dal “proprio” corpo, e lo istituisce come una persona, che è appunto quella strana entità che *ha* un corpo, cioè che *non* coincide con il corpo che è. Il collegamento necessario fra autocoscienza e linguaggio è esplicitato da Nietzsche nella *Gaia scienza*. Nietzsche parte da una constatazione, di cui proprio il caso del gorilla è una prova esemplare: *l'inutilità*, per la sopravvivenza, della autocoscienza: “noi potremmo infatti pensare, sentire, volere, ricordare, potremmo ugualmente ‘agire’ [...] e malgrado ciò il tutto non avrebbe alcun bisogno di ‘entrarci nella coscienza’ (come si dice metaforicamente). La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse”²². La vita animale non ha bisogno della autocoscienza (della vita che si vede). Da dove viene, allora, questa strana capacità? “La sottigliezza” continua Nietzsche, “e la forza della coscienza” sono “sempre in rapporto con la *capacità comunicativa* di un uomo”²³. Attraverso la loro articolazione verbale ogni essere umano può ascoltare i ‘propri’ stessi pensieri, e attraverso questo ascolto si accorge di sé, e in questo modo diventa cosciente di se stesso²⁴:

L'uomo, come ogni creatura vivente, pensa in continuazione, ma non lo sa; il pensiero divenuto *cosciente* ne è solo la parte più piccola, diciamo pure: la parte più superficiale, la peggiore: - solo questo pensiero cosciente, infatti, *accade in parole, vale a dire in segni di comunicazione*, circostanza con cui si rivela la provenienza della coscienza stessa. Detto in

certo modo lo fa sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio è conce-



Friedrich Nietzsche

breve, lo sviluppo del linguaggio e lo sviluppo della coscienza (*non* della ragione, bensì solo del divenire autocosciente della ragione) vanno mano nella mano²⁵.

25.
Nietzsche, *La gaia scienza*,
p. 257.

In questo modo, però, la coscienza *umana* non ha niente a che vedere con la coscienza animale. C'è di più, questa autocoscienza – che di fatto significa possibilità di ascoltarsi pensare in parole, e quindi parlarsi – *cosa* può effettivamente pensare, infine? La lingua in cui l'autocoscienza pensa a sé stessa, infatti è la lingua di tutti, è quella lingua media che permette la comunicazione reciproca proprio perché deve essere *media*: per questa ragione “la coscienza non appartiene in realtà all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in lui rispecchia la natura della comunità e del gregge; [...] quindi ognuno di noi, nella migliore volontà di *comprendere* se stesso individualmente per quanto è possibile, di 'conoscere se stesso', por-

pito come una controscienza, un negativo, in un rapporto di parassitismo con la

26.

Ibidem, pp. 257-258.

27.

Cfr. Felice Cimatti, *Quando tacere non è un atto comunicativo. Silenzio e pudore del corpo*, "Rivista di psicoanalisi", LV (3), 2009, pp. 751-761 e Felice Cimatti, *Il paradosso del ricordare. La memoria e il segreto del corpo*, in "Atque", 5, 2010, pp. 131-147.

28.

Nietzsche, *La gaia scienza*, p. 258.

terà tuttavia alla coscienza sempre e soltanto il proprio non-individuale in sé, la sua 'medietà'""²⁶. Prendiamo l'uomo ritratto nell'immagine qui sopra, Friedrich Nietzsche. Lo vediamo mentre è probabilmente impegnato in una difficile riflessione, di cui è acutamente e faticosamente consapevole. Essere consapevole di se stesso significa, come abbiamo appena visto, ascoltare i propri pensieri. Il punto è che quei pensieri, per poter essere compresi, oltre che ascoltati, devono essere formulati in una lingua comprensibile; in questo caso probabilmente in tedesco. Ecco il paradosso segnalato da Nietzsche: posso pensare a me stesso solo usando la lingua di *tutti*. Ma allora, come posso pensare proprio ciò che, invece, mi rende unico e inconfondibile? Questo nocciolo che è soltanto mio non lo posso pensare con la lingua che, invece, è fatta appositamente per evitare ciò che è unico e inconfondibile²⁷. Una lingua, infatti, è una lingua solo a condizione di evitare ogni espressione troppo personale, perché altrimenti si perderebbe proprio la sua caratteristica distintiva: la comprensibilità. Ecco il pensiero paradossale che sta impegnando Nietzsche: se voglio comprendermi, cioè se voglio divenire cosciente di me, dei miei pensieri, devo pensare in una lingua; ma nel momento che uso una lingua per pensare a me, in quello stesso momento perdo la possibilità di pensare ciò che mi caratterizza come *soltanto* mio. In questo modo "il nostro pensiero viene continuamente *messo in minoranza*, per così dire, e ritradotto nella prospettiva del gregge dal carattere della coscienza – dal genio della 'specie' [umana] che in essa ha il comando"²⁸.

Se ora torniamo alla psicoanalisi, forse capiamo perché la sfida che le propone l'animalità sia una sfida così importante. La *talking cure*, per definizione, cura soltanto attraverso le parole. Quando qualcuno va in analisi, ci va perché sente – anche se in modo confuso e spesso sbagliando completamente nell'individuazione dell'origine di questo disagio – che c'è qualcosa nel suo modo di vivere che non va, che lo rende radicalmente e irrimediabilmente infelice. Questo 'qualcosa' è quel qualcosa che individua quella persona proprio come *quella* persona, e non come qualunque altra persona. Questo 'qualcosa', in sostanza, è ciò che

coscienza. [...] Soprattutto niente desiderio – il nemico che si annida nel cuore

rende Friedrich Nietzsche proprio Friedrich Nietzsche, e Xavier Miserachs proprio Xavier Miserachs. Ma, ecco il paradossale terapeutico implicito nella psicoanalisi, l'unico modo per arrivare a questo 'qualcosa' è l'autocoscienza. Autocoscienza significa parlare a se stesso e ascoltarsi mentre si parla a se stesso. Ma per capire quello che penso, cioè per poter essere autocosciente, devo usare un mezzo comune e medio; un mezzo, la lingua, che *deve* essere banale, altrimenti la lingua non sarebbe una lingua, sarebbe incomprendibile. Quindi il prezzo terribile da pagare per arrivare a dire ciò che ci rende unici – che è anche il motivo per cui si è cominciata una analisi – è perdere la possibilità di dirlo. Si va un'analisi per sciogliere un enigma, il *nostro* enigma; ma è quello stesso enigma che dobbiamo dare via per provare a trovarlo: perché "il mondo in cui possiamo avere coscienza è solo un mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, ridotto alla sua misura comune"; un mondo in cui "tutto ciò di cui si ha coscienza *diventa* con ciò stesso piatto, fluido, relativamente stupido, generico, diventa segno, contrassegno del gregge"²⁹. Il "gregge" qui vuol indicare semplicemente la voce media, generica e per questo piatta, che è costitutivamente incapace di dire ciò che rende unico e inconfondibile ogni essere umano: "a tutto il divenir cosciente è connessa una grande e fondamentale corruzione, contraffazione, superficializzazione e generalizzazione". In questo senso il linguaggio, e quindi l'autocoscienza da cui è inseparabile, rappresenta la grande "malattia"³⁰ del genere umano³¹.

29.
Idem.

30.
Idem.

31.
Cfr. Cimatti, *Il taglio*.

3. PER UNA VITA CINICA

Ecco perché, allora, quella dell'animalità è una sfida per la psicoanalisi; perché se vuole davvero prendersi cura dell'animale umano, l'animale che parla, deve allora trovare un modo per fare i conti con quello stesso linguaggio che la rende possibile in quanto terapia della parola. L'animalità non è quindi il problema, questo sì banale e frivolo, di che significhi quel certo animale che compare in un sogno; si tratta di immaginare per gli esseri umani un modo *animale*

dell'inconscio. I desideri sono sempre troppi [...] Vi verranno insegnate la Man-

32.

Cfr. Felice Cimatti, *From the message to the image: how to come out of the enigma*, in *La séduction à l'origine. L'œuvre de Jean Laplanche*, a cura di C. Desjours, F. Votadoro, Presses Universitaires de France, Parigi 2016, pp. 201-225.

di essere al mondo. Animalità umana sarà, se possibile, quel modo di stare al mondo in cui un esemplare della specie *Homo sapiens*, l'animale del linguaggio, prova a vivere la sua ineliminabile coscienza in modo *incosciente*. Il problema è che fare di quell'enigma: invece di provare a scioglierlo e quindi a renderlo cosciente, operazione che ottiene il solo risultato di annichilire quello stesso enigma, si tratta di provare a trasformare quell'enigma nella forza vitale di ogni essere umano. Non si tratta quindi di liberarsene, al contrario, il tentativo è quello di trovare un modo per far coincidere quella inquietante e impensabile enigma con la vita stessa di ciascuno di noi. La psicoanalisi, in questo modo, rinuncia ad essere la pratica che ha come scopo sbarazzarsi dell'enigma, al contrario, diventa quel sapere che ha l'obiettivo di aiutare gli esseri umani ad *abitare* in quello stesso enigma³². In questo senso la psicoanalisi diventa quel sapere che mira a costruire il *corpo animale* dell'essere parlante. Se infatti torniamo all'autoritratto di Xavier Miserachs, quello che è evidente è che lui, proprio perché è capace di rappresentarsi dall'esterno, di vedersi dall'esterno, *non coincide con il 'suo' corpo*. Solo a chi non è tutto nel proprio corpo, infatti, può venire in mente di vedersi da fuori. L'autoritratto non è che uno dei modi dell'autocoscienza, e quindi del linguaggio. In questo senso l'animale umano è fuori di sé, è letteralmente fuori di sé; è nell'obiettivo attraverso cui Xavier, infatti, si vede, ossia appunto si tira fuori da sé stessa. La condizione perché Xavier possa essere sé stesso, cioè la persona *chiamata* Xavier Miserachs, è di avere rinunciato ad essere semplicemente un corpo.

La sfida dell'animalità, quindi, è la sfida di dare un corpo all'animale che parla, di farlo *diventare corpo*. Perché, che cos'è quell'enigma che turba e inquieta se non il corpo? Quel corpo unico e sempre sfuggente che nessuna parola può afferrare? Si va in analisi perché quel corpo scappa da tutte le parti, perché non si sa che farne della sua vita anarchica, perché in quel corpo c'è un desiderio che letteralmente non possiamo riconoscere. Si va in analisi per diventare corpo. E per farlo bisogna, come suggeriscono Deleuze e Guattari, passare per la "distruzione, tutta una pulizia, tutto un raschiamento dell'inconscio. Distruggere

canza, la Cultura e la Legge, vale a dire la riduzione e l'abolizione del desiderio.

Edipo, l'illusione dell'ego, il fantoccio del super-ego, la colpevolezza, la legge, la castrazione ..."³³. Cosa sono, in effetti, questi costrutti teorici se non modi sofisticati e socialmente accettabili per neutralizzare e rendere innocuo quel nucleo corporeo irriducibile che rende Friedrich Nietzsche proprio e soltanto Friedrich Nietzsche? La psicoanalisi di cui Deleuze e Guattari vogliono liberarsi è così quella del senso, dell'interpretazione e dell'autocoscienza, quella che all'inizio di questo lavoro abbiamo visto in Freud e Jung. Una psicoanalisi che sia incapace di avere un pensiero del corpo, è pericolosamente vicina ad essere nulla di più che un'ennesima, e tardiva, versione della religione:

33. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* [1972], Einaudi, Torino 2002, p. 355.

34. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* [1980], Cooper Castelvecchi, Roma 2003, pp. 366-367.

Vogliamo dire una cosa semplice sulla psicoanalisi: essa ha incontrato sovente, e fin dall'inizio, la questione del divenire animale dell'uomo. Nel bambino, che attraversa in continuazione tali divenire. Nel feticismo e soprattutto nel masochismo, che non smettono di affrontare questo problema. Il minimo che si possa dire è che gli psicoanalisti non hanno capito, neppure Jung, o non hanno voluto capire. Hanno massacrato il divenire-animale, nell'uomo e nel bambino. Non hanno visto nulla. Nell'animale, vedono un rappresentante delle pulsioni o una rappresentazione dei genitori. Non colgono la realtà di un divenire animale, non vedono come esso sia l'affetto in sé, la pulsione in persona, e non rappresenti nulla³⁴.

Per lasciarsi alle spalle questo modo di trattare l'animalità Deleuze e Guattari provano ad immaginare un concetto che avvicini al corpo, al corpo umano animale; questo movimento verso il corpo è il "divenire-animale". Si tratta di un concetto strano, difficile se non impossibile da pensare. Perché l'animale in quanto radicale corporeità, l'abbiamo appena visto, è proprio ciò che l'umano non solo non sa pensare, ma che non è in grado di pensare. Perché l'animale è, per l'umano, il contrario del pensiero cosciente, del pensiero della parola, del pensiero comunicabile. L'animale è sempre e soltanto questo animale qui, assolutamente inconfondibile, è *questa* zanzara che mi punge il braccio, è *questa*

[Nell'inconscio] di desideri non ce n'è mai abbastanza.

35.
Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono* [2006], Jaca Book, Milano 2006, p. 89.

36.
Deleuze, Guattari, *Mille piani*, p. 341.

37.
Ibidem, p. 368.

cornacchia curiosa che mi fissa dalla balastra del balcone, è *questo* polpo che mi osserva impassibile dietro la lastra di vetro dell'acquario. L'animalità è sempre e radicalmente unica. Non c'è nulla di generico nell'animale, nonostante i nostri incessanti tentativi di scioglierlo in un principio ed un carattere universale. L'animale è sempre e solo *questo qui*, perché, come ricorda Derrida, "non esiste l'Animale al singolare generale"³⁵. In questo senso l'animale è ciò che è integralmente corporeo, che è corpo senza residui, che è tutto e solo nella vita che vive. L'animale non è turbato dall'enigma del corpo, perché l'animale è corpo, e nient'altro. Per questa ragione il divenire animale "non produce nient'altro che se stesso"³⁶. Il divenire animale dell'animale che parla significa, ed è la fine di ogni problema del significato, divenire quel corpo che non si è mai stati, e che tuttavia è sempre stato lì, silenzioso e paziente, come lo scarafaggio nel muro, o il verme nella mela. Perché l'animalità dell'animale che parla è il suo impossibile e intollerabile divenire corpo. Un divenire intollerabile, perché se l'umano è l'animale dell'autocoscienza, il corpo non sa che farsene della coscienza di sé: il corpo è se stesso, ma senza passare per il se stesso. Il corpo è. Il divenire animale ha quindi a che fare con il movimento che porta ad essere quell'assoluta individualità che il corpo incarna senza resti: è la condizione che Deleuze e Guattari, riprendendo un termine della scolastica, definiscono "ecceità", cioè appunto una radicale e inconfondibile coincidenza del corpo con il suo essere nient'altro che corpo:

Un corpo non si definisce per la forza che lo determina né come una sostanza o un soggetto determinati né per gli organi che possiede o le funzioni che esercita [...] *un corpo si definisce soltanto mediante una longitudine e una latitudine*: cioè l'insieme degli elementi materiali che gli appartengono sotto certi rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza (longitudine); l'insieme degli affetti intensivi di cui è capace, secondo un certo potere o grado di potenza (latitudine)³⁷.

Il corpo in quanto "ecceità" è un grumo di potenza di fare e subire, un grumo di cui la coscienza non sa nulla, perché

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla in continuazione dell'inconscio, ma in un

la condizione perché questo grumo possa manifestarsi è che quella stessa coscienza lasci stare il corpo, si sia dissolta nel corpo, sia infine divenuta corpo. Un punto importante da sottolineare è che questo movimento non mira a nulla, non ha una meta; il divenire animale dell'animale che parla è questo stesso divenire. Se si trasformasse in una meta si cadrebbe di nuovo nel vecchio gioco delle fasi e delle tappe di sviluppo, e in questo modo il corpo sarebbe di nuovo intrappolato dentro qualche dispositivo trascendente. Allo stesso tempo il divenire animale dell'umano è una direzione di movimento che presuppone l'autocoscienza e il linguaggio. Un corvo non desidera di diventare un corvo, perché non è mai stato altro che un corvo. È solo per l'animale umano che si presenta l'opportunità del divenire animale, proprio perché *Homo sapiens* da questo punto di vista non è mai stato davvero un animale.

Per figurarci questo movimento useremo le osservazioni di Foucault sul cinismo, bellissime e strazianti, che costituiscono il suo ultimo corso al Collège de France, nella primavera del 1984. Il problema che Foucault sta affrontando è come immaginare una vita umana che faccia fino in fondo i conti con il linguaggio e la trascendenza. Con Nietzsche abbiamo infatti compreso che è con il linguaggio che l'essere umano si scinde in due parti, il 'mero' corpo e la coscienza che lo guida e controlla; questa scissione è all'origine di tutte le altre scissioni che segnano l'esperienza umana³⁸. Se allora il problema è quello del divenire corpo dell'animale che parla, è lo stesso dire che il problema è come superare i tanti dualismi che segnano la vita umana. Perché nel corpo affatto corporeo non c'è più trascendenza né materia, né alto né basso, né divino né terreno. Il corpo semplicemente corporeo neutralizza tutte queste distinzioni. Per Foucault, giunto quasi al termine della sua, questa vita del tutto corporea è la vita del cinico. E la vita cinica, mai come in questo caso la definizione è precisa, è appunto il divenire cane dell'uomo. Nella riproduzione dell'altorilievo qui sotto è raffigurato il celebre episodio in cui Diogene il cinico – nudo dentro la sua botte come una lumaca nella sua chiocciola, mentre sopra di essa un cane si gratta qualche pulce – mentre sta dicendo ad

38.

Cfr. Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.

certo modo lo fa sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio è conce-



L'incontro tra Diogene e Alessandro Magno

39.
Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)* [2009], Feltrinelli, Milano 2011, p. 254.

Alessandro Magno di spostarsi perché gli fa ombra rispetto al sole. Il filosofo non ha bisogno di nulla, e non riconosce alcun principio trascendente: Alessandro è un uomo come ogni altro, che in questo momento gli impedisce di riscaldarsi alla luce del sole. Per il corpo non ci sono né cariche né valori, c'è solo il sole. Il cinismo è uno dei pochissimi movimenti di pensiero che abbia cercato davvero una "valorizzazione positiva dell'animalità"³⁹. Per il cinico il problema non è amare gli animali, bensì vivere da umano ma come gli animali. L'animalità che interessa al cinico è l'animalità *umana*. Il cinico rappresenta allora un modo radicale, ma conseguente, per pensare la corporeità umana semplicemente come corpo, come *questo* corpo. È una vita letteralmente ridotta all'osso, ma non per questo è una vita che ha smesso di essere umana. Diogene non è un cane, né è diventato un cane; Diogene però vive la vita del cane, cioè la vita del corpo: "l'animalità è un modo di essere rispetto a sé stessi, un modo di essere che deve assumere la forma di una prova continua"⁴⁰. È un "prova continua" perché da un lato la coscienza non tollera il corpo, dall'altro però ad

pito come una controcoscienza, un negativo, in un rapporto di parassitismo con la

essere intollerabile è il godimento del corpo che gode *di sé*. Perché il corpo cinico, incarnando in modo paradossale “il *bios philosophikos*”⁴¹, è anche quel corpo che può finalmente godere. Come ci ricorda Freud, l'unico godimento umano è quello strappato alla castrazione; anzi, il godimento umano è in realtà un effetto della castrazione. È il divieto la sorgente del desiderio umano⁴². Il corpo cinico, in quanto corpo che si colloca oltre la coscienza e il linguaggio, è l'unico corpo che non ha bisogno dell'interdetto (della coscienza appunto) per accedere al godimento. E qui torna la psicoanalisi, o almeno quella psicoanalisi che non si pensa più a partire dal linguaggio e della coscienza, bensì a partire dal corpo. Jacques Alain Miller, il più geniale degli interpreti di Lacan, a questo proposito propone la formula “c'è dell'Uno”⁴³. È una formula dal sapore cinico, per la sua insistenza sull'*unicità* di quell'uno, che ricorda molto anche l'ecceità di Deleuze e Guattari: “l'Altro del significante”, cioè al di là del linguaggio, quando il linguaggio è diventato corpo pieno, come in Diogene il cinico, “è l'Altro del corpo e del suo godimento”⁴⁴. Qui è importante distinguere godimento e desiderio. Quest'ultimo è quello che presuppone il divieto, la castrazione, l'Edipo. Si tratta quindi di un desiderio che implica sempre una mancanza, un vuoto, quello scavato nell'essere umano dall'interdetto, dal linguaggio che taglia l'umano in 'mero' corpo e mente/coscienza. Il godimento, al contrario, non presuppone alcun divieto; è allora un godimento pieno, che non cerca un impossibile risarcimento, al contrario, è il godimento affatto positivo del corpo animale, che gode del suo godimento, che è questo stesso godimento. “Verità”, cioè linguaggio, “e desiderio sono fatti della stessa sostanza. [...] [A] di là del desiderio, al di là dell'essere del desiderio e della sua soluzione, c'è esattamente il godimento, ossia il congiungimento dell'Uno con il corpo, l'evento di corpo”⁴⁵. Si tratta di un “evento di corpo” proprio perché il corpo non è di nessuno, tantomeno di un soggetto; quindi il godimento accade, impersonalmente, perché il corpo non è altro che il corpo, ottusamente e tenacemente: “questo godimento si mantiene al di là del padre, del padre edipico e del senso che propone per risolverlo. Questo senso è sempre un'esca,

40.
Ibidem, p. 255.

41.
Idem.

42.
Sigmund Freud, *Totem e tabù* [1913], in *Opere*, 7, Boringhieri, Torino 1977, pp. 1-164, p. 40.

43.
Jacques Alain Miller, *Seminario su l'essere e l'uno (lezioni XIII-XV)*, “La psicoanalisi”, 56-57, 2014/2015, pp. 289-349, p. 298.

44.
Idem.

45.
Ibidem, p. 300.

coscienza. [...] Soprattutto niente desiderio – il nemico che si annida nel cuore

46.
Idem.

47.
Sono evidenti i punti di contatto fra i temi affrontati in quest'ultimo corso da Foucault e il concetto di "formadi-vita" sviluppato da Giorgio Agamben nell'*Uso dei corpi*, Neri Pozza, Milano 2014.

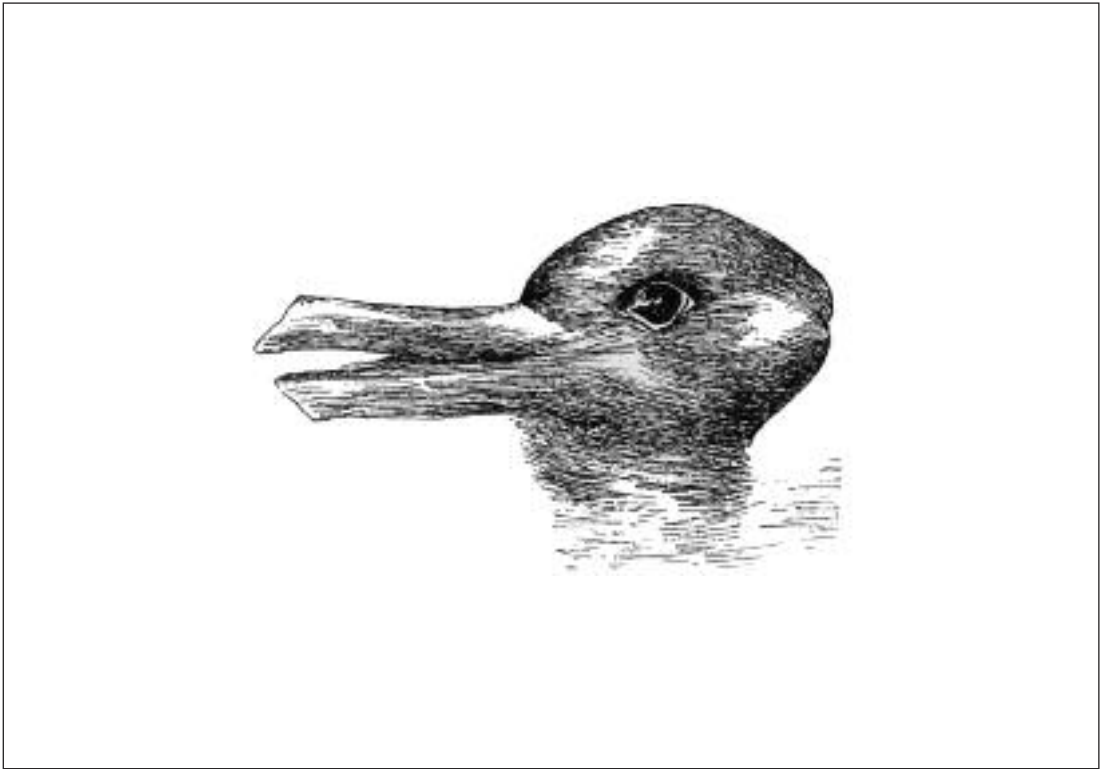
48.
Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 258.

49.
Ibidem, p. 292.

un'illusione, perché appiattisce il godimento sul desiderio"⁴⁶, cioè ancora una volta sulla coscienza del corpo, sul divieto del linguaggio, sulla trascendenza della norma.

Torniamo di nuovo, infine, a Diogene il cinico, che vive nella botte come il cane nella tana, senza proprietà privata⁴⁷ né desideri, senza speranze né rimpianti, perché il corpo è la vita del presente senza tempo, e solo quella. "Il cinismo", dice Foucault, "è quindi quella specie di smorfia che la filosofia [se avesse detto psicoanalisi il senso non sarebbe cambiato] fa a sé stessa: quello specchio infranto dove il filosofo viene chiamato sia a guardarsi sia a non riconoscersi. È questo il paradosso della vita cinica [...]: rappresenta il compimento della vera vita, intesa però come esigenza di una vita radicalmente altra"⁴⁸. In questo senso più sopra, discutendo il concetto di divenire animale di Deleuze e Guattari, insistevamo sul fatto che l'animalità umana è comunque una modalità *umana* di essere animale. Allo stesso tempo il gesto cinico è quello che trasforma di colpo, e senza ritorno, la vita com'è in una vita radicalmente altra. Come succede nella celebre immagine qui accanto, che ora si presenta come un'anatra, e ora, istantaneamente, come un coniglio. La vita cinica è la stessa vita di prima, e però è anche una vita del tutto diversa. Una vita così diversa che rende inconcepibile la vita com'era prima. Cos'è cambiato, in fondo, fra il prima ed il dopo? "Il cinico" dice Foucault, "dice di sì al proprio destino"⁴⁹. Il destino umano è quello della coscienza e della trascendenza, del desiderio e del tempo, del rimpianto e del rimorso. Tuttavia dicendo di sì al destino, cioè scegliendo questo stesso destino, di fatto quel destino smette di essere un destino, e diventa una vita, questa vita proprio qui, proprio ora. Dire di sì al destino significa assumere fino in fondo la propria inesauribile e impensabile corporeità. E questo, così come succede nella figura bistabile dell'anatra-coniglio quando si passa dall'una all'altra configurazione, significa abitare la propria vita, che è propria perché non è più di nessuno, è la vita che vive, è il viversi della vita: "quella sovranità che si manifesta nello scatto di gioia di colui che accetta il proprio destino, e non conosce, di conseguenza, nessuna mancanza, nessun dispiacere e nessun timore. Tutto ciò che è

dell'inconscio. I desideri sono sempre troppi [...] Vi verranno insegnate la Man-



L'illusione «anatra-coniglio» di Joseph Jastrow

durezza dell'esistenza, tutto ciò che è privazione e frustrazione si capovolge in un esercizio positivo della sovranità di sé su se stessi⁵⁰. Solo che a questo punto si tratta di una sovranità senza sovrano, senza potere, senza sacerdoti. È una "felicità"⁵¹ pura, senza nessuno che la provi. L'animalità è questo evento della felicità.

50.
Idem.

51.
Ibidem, p. 293.

canza, la Cultura e la Legge, vale a dire la riduzione e l'abolizione del desiderio.





