

**SAGGI**

Bruno Callieri

*Il corpo è la forma apparente  
dell'anima e l'anima è il significato  
dell'apparire del corpo  
(Ludwig Klages)*

INQUADRAMENTO ANTROPOLOGICO  
DEL VISSUTO CORPOREO E DELLA SUA PSICOPATOLOGIA

L'esperienza vissuta del «corpo proprio» investe uno dei nodi essenziali della psicopatologia e costituisce uno dei problemi più appassionanti dell'indagine antropofenomenologica.

Anche dopo il più accurato studio neuropsicologico delle cosiddette «agnosie corporee», va riconosciuto che questo tipo di indagine schiude l'orizzonte ad una dimensione antropologica: esperire il corpo come presa di coscienza che ci sottende e nel contempo ci costituisce. Anche dove l'oggettivazione sembrerebbe più scontata, la riflessione fenomenologica ci porta a recuperare inevitabilmente quell'insopprimibile istanza iuxtaegoica che fa del corpo l'esperienza essenziale della presenza-al-mondo.

M. Merleau-Ponty, al cui pensiero chiunque si occupi di corporeità non può non riferirsi, diceva che «noi abbiamo riappreso a sentire il nostro corpo... perché esso è sempre con noi e noi siamo corpo»<sup>1</sup>. Egli

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1953, 14<sup>a</sup> ed., p. 239.

intendeva qui riferirsi alla capacità di esperire il proprio corpo come soggetto e oggetto nel medesimo tempo, con un'irriducibile «ambiguità», come una vera struttura dialettica, che è il nostro *trascorrere*, la nostra *storia*. Specie dopo la lezione del gestaltismo<sup>2</sup>, neppure nelle alterazioni più «localizzabili» dell'esperienza del corpo si può trascurare il versante obbligato di tale *risonanza* nell'integrazione generale di questi disturbi; risonanza che fa del corpo l'esperienza primaria della presenza-al-mondo, cioè 'l'esserci è sempre *embodiment*'<sup>3</sup>.

Si può allora dire, con Sartre<sup>4</sup> che il *mio corpo* non è *un corpo*, uno dei tanti oggetti-corpo. Esso è irriducibilmente e originariamente *mio* perché è tutt'uno con il soggetto che io sono. Il mio corpo è intriso di soggettività, è corpo-soggetto, non è solo «schema»<sup>5</sup>, qualcosa che io ho; «io sono il mio corpo»<sup>6</sup>. Questa precisazione rende necessario chiarire la distinzione tra «corpo vissuto e mondanizzato» (in tedesco, *Leib*) e «corpo anatomico o compagine somatica» (in tedesco, *Körper*); i due termini esprimono in modo ormai classico<sup>7</sup> questa differenza fondamentale. E nell'esistere, nella *presenza*, nel *Dasein*, ci si muove costantemente fra i due poli dell'«avere un corpo» e dell'«essere un corpo»; la prima esperienza accentua soprattutto il momento *riflessivo*, la seconda soprattutto il momento *preriflessivo* o antepredicativo, e costituisce la coscienza incarnata in quanto esserci-al-mondo: «mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation»<sup>8</sup>, in quanto sorgente originaria del significato, sorgente primaria di ogni senso<sup>9</sup>. E subito dopo: «C'est de cette manière que le

<sup>2</sup> Cfr. E. e M. Polster, *Terapia della Gestalt integrata*, Milano, Giuffrè, 1986.

<sup>3</sup> Cfr. H.W. Cohn, *An existential approach to psychotherapy*, «Brit. J. med. Psychol.», 57, 1984, pp. 311-318; M. Zaner, *The problem of the embodiment*, L'Aia, Nijhoff, 1964; G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, pp. 107-108, *Simbolica del corpo*, Bologna, Dehoniane, 1992.

<sup>4</sup> *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1950, 29<sup>a</sup> ed., p. 278.

<sup>5</sup> Cfr. M. Bruch et coll., *Self-schema and Self-talk*, «Scandinav. J. Behavior Therapy», 16, 1987, pp. 149-166; M. Bruch, *A Self-Schema model for complex behavioural disorders*, «Psychopathologia», 9, 1991, pp. 191-216.

<sup>6</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico* (1923), Roma, Abete, 1976, p. 131.

<sup>7</sup> Cfr. V. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 192.

<sup>9</sup> E' difficile formulare una spiegazione breve e precisa di quel che Merleau-Ponty intende per *sens*, a motivo dell'indissolubile implicazione reciproca esistente per lui (come per J. Zutt, lo psichiatra di Francoforte) tra coscienza e mondo; il che è anche implicazione reciproca di *raison* e di *déraison* (Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Paris,

corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'ell se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraiti»<sup>10</sup>.

Il corpo vissuto (*Leib*), al quale risulta rivolta la parte preminente della lezione di Merleau-Ponty, va considerato da un triplice punto di vista, e cioè in quanto 1) «appartenente al mondo», 2) «esserci-nel-mondo» e 3) «spazio-temporalità impegnata», cioè apertura verso (*at*) il mondo; fondamentale resta ancora, a questo proposito, l'«Existential Phenomenology», di W. Luijpen<sup>11</sup>.

Questa *mondanità* (*Weltlichkeit*, di J. Zutt) essenziale dell'uomo, questa *appartenenza mondana*, non significa tuttavia che noi siamo meramente in senso biologico riduttivo una parte del mondo, come uno degli elementi interessati in un gigantesco processo causale democriteo. La relazione tra l'uomo e il mondo non è causale ma *dialettica*, è il nostro trascorrere, in una ininterrotta vicenda diacronica. E il corpo, appunto, è processualità dialettica, che non conosce sintesi se non provvisorie<sup>12</sup>. «Il nostro corpo, dice Binswanger, costituisce ed è contemporaneamente costituito dalla nostra mondanità. Esso è originariamente *mondano*». La coscienza incarnata è essere al mondo con l'intermediario del corpo, agente e agito, e significa realizzare nel proprio peculiare ritmo esistenziale le estasi della temporalità, esperendole in una individualità irripetibile e irriducibile. La struttura antepredicativa del corpo è chiaramente espressa dal vissuto nei primi stadi dell'età evolutiva (come indicato anche da moderni, noti indirizzi psicoanalitici): si può ben dire che l'infante (tutto lo lascia supporre) non solo non distanzia il suo orizzonte «oggettuale» dal proprio corpo ma, all'interno di se stesso, non riesce a distaccarsi dall'agire immediato.

---

Nagel, 1948). A questo proposito rinvio anche alle recenti illuminanti pagine di Mauro Carbone: *Tempo e Parola. Merleau-Ponty lettore di Proust*, pubblicate nel I° fasc. della rivista «Segni e Comprensione», genn. 1987, pp. 7-23.

<sup>10</sup> Qui va ricordato anche il concetto di «corpo soggettivo», come ben prospettato da M. Henry in *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, e del tutto recentemente, con un'articolazione molto chiara, da M. De Negri: *Perspectives phénoménologiques dans la psychiatrie de la maturation*, in «Comprendre. Arch. Intern. Anthropol. Phénomén», 6, fasc. 2, 1992, p. 109 e seg.

<sup>11</sup> E' quanto viene propriamente detto «being-at-the-World». Fondamentale a questo proposito l'ampio contributo di W. Luijpen, *Existential Phenomenology*, Pittsburg, Duquesne Univ. Press, 1960.

<sup>12</sup> Cfr. M. Richir, *Nous sommes au Monde*, Paris, Gallimard, 1989.

Il corpo si pone dunque, fin *ab initio*, non come mero strumento, non come oggetto dell'*avere*, non isolato da *me* (ciò comporta il trionfo della morte - Mallarmé: «oh, que la chair est triste!»), ma come interrelazione, intermediazione intersoggettiva dell'*incontro* con l'altro<sup>13</sup>. Dell'incontro con l'altro, e dell'incontro con me stesso: invero caratteristica del *corpo proprio* è la «appartenenza», è l'essere costantemente esperito come mio; di esso riconosco in ogni momento l'inalienabile possesso, da esso non posso allontanarmi, non posso allontanarlo, neppure se lo sento estraneo, pesante, indifferente, ostile, spregevole, odioso, odiato. Mai il mio corpo perde la qualifica dell'*appartenenza*, che gli consente di essere una perenne e misteriosa sorgente di significati, di «donazione di senso»<sup>14</sup>, cioè la *Sinn-Gebung* (che non è la *Bedeutung*), che precede ogni simbolizzazione, ogni pensiero concettuale, a un livello puramente vissuto<sup>15</sup>. Sono io-corpo che realizzo l'esistenza e costituisco, nel mio comportamento, ogni significazione<sup>16</sup>. Il mio corpo, così, diviene perennemente e preminentemente *campo di espressione* e *campo di relazione*<sup>17</sup>: in ogni momento gli occhi, le mani, le dita, il volto<sup>18</sup> realizzano le mie intenzioni già prima che io le pensi<sup>19</sup> nella continua comunicazione di me-corpo col mondo, base della psicosomatica<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. B. Callieri, *La fenomenologia dell'incontro: il «noi» fra psicoanalisi e metafisica*, in Atti del VII Congr. Int. di Metafisica, Bergamo, 1980, Roma, Borla, 1982, vol. 2°, p. 7. Si confronti a tal proposito l'acuto e suggestivo quarto capitolo del libro di A. Dentone, *Fra esistere e morire*, Milano, Marzorati, 1987.

<sup>14</sup> Cfr. B. Callieri, A. Castellani, G. De Vincentiis, *Lineamenti di una psicologia fenomenologica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1972, cap. II.

<sup>15</sup> Cfr. il mio recente *Il simbolo: istanza umana di base e rischio di esperienza psicotica*, «Informaz. Psicol. Psicoter. Psichiatrica», 15, 1992.

<sup>16</sup> Cfr. M. Palazzoli Selvini, *Contributo alla psicopatologia del vissuto corporeo*, «Arch. Psicol. Neur. Psych.», 26, 1965 e P. Dubois, *Il corpo come metafora*, Bari, Lateza, 1990.

<sup>17</sup> Cfr. M. Boss, *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, New York, Aronson, 1979.

<sup>18</sup> Si pensi a Lévinas, *Dall'Uno all'Altro*, nel volume di E. Beccarini, *Lévinas. Soggettività e infinito*, Roma, Studium, 1985.

<sup>19</sup> Cfr. A. Castellani, *Su una particolare esperienza psicopatologica dello sguardo*, «Riv. di Psych.», 14, 1979.

<sup>20</sup> Cfr. M. Boss, *op. cit.* e la mia relazione al 14° Congr. naz. di med. psicosomatica, Firenze, 1993. Qui va ricordato (cfr. S. Cavaciuti, *Del rapporto coscienza-corporeità*, «Comprendre. Arch. Int. Anthropol. Phénoménol.», n. 6, Suppl. «Riv. Sperim. Freniat.», fasc. 2, 1992, p. 47) il pensiero di uomo come «simplex in vitalitate» e «duplex in humanitate», formulato nel 1700 da Hermann von Boerhaave, illustre clinico olandese, il «communis Europae praeceptor». Per il corpo come «incarnazione», «parola», è

Ma, come intermediario nell'incontro con l'altro, il corpo significa anche la possibilità per l'altro di ritirarsi da me, di nascondersi a me, di velarsi, di occultarsi, di chiudersi, di ferire la mia «abitualità corporea», cioè quel dato primario del corpo, per cui lo sento sempre invariato, sempre me stesso «in carne ed ossa». Forse si può pensare che alla base della depersonalizzazione somato-psichica si abbia a ritrovare una *flessione* della abitualità; spesso, tipicamente, il soggetto si lamenta di non sentirsi più lo stesso, *come se* fosse cambiato, *come se* il suo corpo non fosse più suo, *come se* egli non ne avesse più la disponibilità. Il corpo passa sotto silenzio. Si pensi a certe modalità schizofreniche dell'esistenza, catatoniche, autistiche ma anche, senza giungere a tanto, alle modalità esistenziali della ritrosia, della vergogna, del pudore<sup>21</sup>. Si pensi al fastidio, al disagio, all'ossessionante pensiero del «sentirsi saturo di corporeità», che tormenta la giovane persona anoressica, per la quale il corpo è sempre percettivamente presente nella sua opacità. In vero, non si può non ricordare, con Cargnello, che nel progettarci nel mondo superiamo il corpo, ne dimentichiamo i limiti, siamo del tutto immemori di essere-corpo e di avere-un-corpo: «finché noi usiamo della nostra strumentalità corporale, dice Cargnello, ciò che cogliamo sono le significazioni mondane, che ci diventano tanto più chiare e nette nel loro significato quanto più il nostro corpo ci è 'trasparente', cioè non percettivamente presente»<sup>22</sup>.

Quest'evidenza dell'intermediarietà del «corpo vissuto» (*Leib*) si impone irresistibilmente e ci porta ad aprire il nostro orizzonte coesistenziale sul *noi*<sup>23</sup>, che diviene vera e propria categoria

---

indispensabile ricordare G. Marcel, *La filosofia della vita*, Milano, Bocca, 1943, passim. Come diceva il filosofo Maine de Biran (ricordato a pag. 54 da Cavaciuti) «il corpo proprio non è esteriore all'anima».

<sup>21</sup> Cfr. D. Cargnello, *Il problema della corporeità*, Atti del 30° Congr. S.I.P., Milano 1968, «Lav. Neuropsych.», 1969.

<sup>22</sup> Va qui ricordato, anche, il profondo pensiero del filosofo e psicologo francese Gabriel Madinier, il quale nella sua ponderosa opera *Conscience et Mouvement* (Paris, PUF, 1938) analizza magistralmente la corporeità, da Condillac a Bergson, identificando il «conoscere» della coscienza con la «motricità» propria dell'esser-corpo e con la «gestualità», suo concetto tipico, estremamente significativo per la sua tesi dell'inscindibilità di coscienza e corporeità (cfr. anche il recentissimo contributo di Cavaciuti, ricco di stimolanti pensieri e riflessioni).

<sup>23</sup> Cfr. B. Callieri, *La fenomenologia dell'incontro ecc.*, cit.

esistenziale, la *noità* (Wirheit, di M. Buber). Ciò è stato ripreso in modo affascinante da U. Galimberti e da Spinsanti<sup>24</sup>.

Né possiamo dimenticare con Buytendijk<sup>25</sup> che «il corpo proprio è sempre per qualcos'altro da sé, è sempre precorrente». Le implicazioni di tutto ciò per lo psicopatologico - dal nevrotico allo psicotico, dall'influenzamento alla possessione - sono vastissime e sempre oggetto di ulteriore riflessione<sup>26</sup>, ed hanno obbligato a un grosso giro di boa il pensiero psicologico e psichiatrico contemporanei, con risonanze anche nel campo terapeutico e in quello nosologico<sup>27</sup>.

Ma, indipendentemente dalla psicopatologia, va ricordato che, in circostanze particolari, il *mio* corpo diventa massicciamente presente ovvero si rivela al di fuori dell'oscurità solita, dell'adombramento abituale. Significative, al riguardo, talune situazioni polarmente diverse. Ad es., il corpo mi si rivela «positivamente» nello sforzo vittorioso contro una resistenza, nello sdraiarsi dopo un faticoso lavoro, nel distendersi sulla sabbia al sole, nel dissetarsi dopo una lunga marcia, nella carezza del desiderio, nello svolgersi agognato di una azione sessuale, etc... In queste circostanze io sono in toto il mio corpo. Non è che il mio corpo mi si faccia semplicemente presente, giacché «in lui» io mi attuo completamente, anche se «solo» in lui, cioè soltanto nella dimensione della corporeità: tanto è vero che ne traggo accesi sentimenti di pienezza e di sicurezza, di distensione e di soddisfazione, senza alcuno splitting.

Invece, il corpo mi si rivela «negativamente» se emerge per ostacolare, per porsi a presenza limitante nello sforzo inane, si mi si rivela come ostacolo, come peso, come negativo: si pensi ai multiformi dolori fisici, alle innumerevoli somatizzazioni dell'ansia, all'ipocondria,

<sup>24</sup> Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1978; S. Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1983.

<sup>25</sup> F.J.J. Buytendijk, *Zur Phänomenologie der Gegenwart*, «Nervenarzt», 33, 1962.

<sup>26</sup> Cfr. W. Blankenburg, *Körper und Leib in der Psychiatrie*, «Schweiz. Arch. f. Neur. Psychiatr.», 131, 1982; Id., *Der Leib als Partner*, «Psychother. med. Psychol.», 33, 1983.

<sup>27</sup> Cfr. K.A. Phillips, *Body Dysmorphic Disorder: the Distress of Imagined Ugliness*, «Amer. J. Psychiatry», 148, 1991. Ricordo gli apporti di Peirone e Gerardi sull'identità corporea multipersonale (v. L. Peirone (ed.), *L'identità corporea in crisi*, Milano, Giuffré, 1991, importanti le pp. 288-297 sul corpo difficile, infertile, sfiorante, declinante, depresso, solitario, inutile, intimidito, problematico, pagine ricche di spunti antropologici), e di G.O. Gabbard (*An Overview of Altered Mind-Body Perception*, «Bull. Meninger Clin.», 50, 1986) sull'alterazione mente-corpo, problema di sempre maggior rilievo nell'attuale psicopatologia.

alla depersonalizzazione, alla depressione vitale, all'anoressia mentale, all'autismo povero, all'apatia catatonica, alla paralisi, al rallentamento psico-motorio, al panico paralizzante, etc., ma anche semplicemente al fatto che spesso è *l'altro* che mi rivela il mio corpo, facendomelo sentire e vivere nelle profondità più sconosciute e inesplorate della carne. Ma il compimento del desiderio è anche la sua sconfitta.

In tali circostanze, in tali occasioni, in tali emergenze, improvvise o abituali, temute o sopportate, il corpo si fa «pesante», è ostacolo, limita o blocca la libertà dell'attuarsi nel mondo, si costituisce a diaframma tra l'io e le cose; queste non vengono più sentite «a disposizione» (zur Verfügung) ma appaiono irraggiungibili, irrapportabili alla propria esperienza vissuta; il corpo (*Leib*) si svuota, come in certi autismi, ben puntualizzati da V. Volterra e G. Martini<sup>28</sup>; il corpo non è più il mio «partner» (der Leib als Partner, di Blankenburg), non garantisce più l'abitudine: si pensi alla giovane anoressica allo specchio, si pensi alla «Cinquième Rêverie du promeneur solitaire», di Rousseau.

A volte il rivelarsi del *Leib* non proviene da me ma solamente dal fatto (non di rado sorprendente) che è *l'altro* che mi rivela il mio corpo, facendomelo sentire e vivere nelle profondità più sconosciute e inesplorate della carne, come a volte accade in certe adolescenze<sup>29</sup>. Cagnello ha richiamato da par suo la nostra attenzione su alcune modalità di proporsi del *Leib*, cioè del corpo-che-sono, di me-gesto. di me-carezza, di me-difesa, di me-rifiuto; eccole:

*afferrante* (cioè io-corpo che afferro ogni altro-da-me dalla parte che mi è concesso di afferrarlo, in senso fisico e traslato);

*assumente* (far propria ogni ricchezza del mondo, impossessarsi, con un'oralità concreta o anche solo metaforica);

*comparente* (apparizione fisiognomica, che di per se stessa rivela la mia presenza agli altri e per ciò che è nel suo attuale progetto);

*mascherante* (deliberatamente occulta il mio veridico essere);

---

<sup>28</sup> V. Volterra, G. Martini, *Il pieno e il vuoto nell'organizzazione simbolica e nelle possibilità comunicative dello schizofrenico*, in A. Salsa, M. Schiavone, *Autismo schizofrenico*, Bologna, Pàtron, 1990.

<sup>29</sup> E. Borgna, *L'adolescenza ovvero la metamorfosi del corpo*, «Psich. e Medicina» 3, 1989.

*esecutore* (atteggiato nella prospettiva e nell'atto di eseguire un compito);

*portante* («mi» porta nel suo divenire, indipendentemente dal mio volere, ma senza destituirsi della sua «meità»);

*gravante* (che «mi» pesa e mi intralcia nei miei progetti mondani, costringendomi a trascinarlo, come gravame).

Circa quest'ultima caratteristica, di «gravame», va tenuto presente tutto lo sviluppo teoretico della psicomotricità e della rieducazione motoria<sup>30</sup>, che ha profonde e illuminanti implicazioni di base nella fenomenologia del corpo, sia come *Körper* che come *Leib*, cioè sia come corpo anatomico che come corpo vissuto (cfr. anche lo sviluppo teoretico del dermatozoico, della psicomotricità).

D'altro canto, il corpo, nella *superficie* che lo racchiude e lo limita, è esperito come apertura verso l'esterno, il fuori, lo spazio a portata di mano (*nähe-Raum*) e come radicale chiusura verso l'interno, come limite invalicabile che racchiude la mia ipseità, richiamandomi alla più intima radice di me stesso<sup>31</sup>. Merleau-Ponty afferma al riguardo: «Le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires ne franchissent pas. C'est que ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale: elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres». Si potrebbe quindi dire che il corpo è una forma in cui il principio di struttura fa tutt'uno con il principio di significato (e ciò è essenziale per la comprensione della psico-semio-genesi dei comportamenti anoressici, bulimici, ipocondriaci, somatoparafrenici); si può inoltre dire, specie per le zoopatie e i deliri dermatozoici<sup>32</sup> che la «superficie» che racchiude il mio corpo è esperita nei «sani» come estremamente impervia verso-il-dentro (verso quanto è strutturalmente impresso «nel» mio corpo o che il mio corpo nel suo maturarsi esprimerà) ed è estremamente pervia verso-il-fuori (cioè come porta che schiude al mondo della vita e al mondo dei significati e dei progetti).

<sup>30</sup> L. Bongermio, *Psicomotricità per apprendere*, Taranto, Mandese, 1984.

<sup>31</sup> M. Zaner, *op. cit.*

<sup>32</sup> Cfr. B. Callieri, R. Priori, *Contributo allo studio dell'esperienza psicotica dermatozoica, zooptica e zoopatica*, «Arch. Psicol. Neur. Psych.» 23, 1962.

Qui vengono in mente, ad ogni psichiatra clinico, le esperienze deliranti di influenzamento somatico, di meccanopatia, di veneficio, di zoopatia interna, con le distorsioni patologiche di quello che, con Priori, ho chiamato «orifiziale», cioè la frontiera, più o meno invalicabile o pervia, fra l'interno e l'esterno. Questa radicale ambiguità ed equivocità dell'esperienza del proprio corpo, ancor maggiore ove si tenga conto dell'esperienza del corpo altrui, rimanda anche alla sostanziale ambiguità dell'esperienza *sessuale*, questo nodo conflittuale così frequente e pesante in gran parte dei nostri pazienti (sia espresso che mascherato). Forse in nessun'altra situazione esistenziale come in quella sessuale il corpo-che-sono e il corpo-che-ho *dovrebbero* tendere a fondersi in compiuta unità; dico «dovrebbero» perché in pratica, nella grande maggioranza dei casi (oggi anche per precise ragioni «culturali» o di costume), il corpo sessuale si fa mero corpo-oggetto, opponendosi radicalmente alla visione antropologica dell'indimenticabile Maestro Viktor von Gebattel: «Nell'incontro io-tu inabitato dall'amore si estingue la struttura autonoma istintuale della disposizione sessuale vagante ed amorfa, la quale si muta in «desiderio» nominale, nel farsi «personale» del desiderio, appellandosi ad un Tu in carne ed ossa». Analoga concezione aveva mirabilmente espresso Antonio Rosmini, nel 1846, in «Filosofia del Diritto», vol. 4°, n. 984; il suo «sentimento fondamentale corporeo» costituisce un reale superamento del dualismo antropologico tradizionale (Manfredini<sup>33</sup>); e Gebattel conclude rosminianamente che «il corpo sessuale è una realtà duale».

In questo secondo modo si chiarisce ancor meglio l'asserzione merleau-pontiana secondo la quale il corpo umano appare sempre come sotteso da uno *schema sessuale*<sup>34</sup>, sottolineante aree erogene e delineando una fisionomia sessuale tutta propria, irriducibile a ogni altra ed integrata, con singolarità assoluta, in una globalità emozionale irriducibile ad altre. Questo «schema sessuale», per le più diverse ragioni, psicodinamiche, psicoanalitiche, biologiche, socioculturali, scoperte o camuffate, frutto di aggressività o di dipendenza, di perversione o di ideologie pseudomistiche, risulta ridotto, coartato, soffocato, bloccato nelle più diverse situazioni

---

<sup>33</sup> T. Manfredini, *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*, in Aa. Vv., *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Brescia, Morcelliana, 1979, p. 230.

<sup>34</sup> M. Bruch, *op. cit.*

nevrotiche, psicopatiche, psicotiche: ossessive, depressive, schizoidi, schizotipiche, borderline, schizofreniche e in primis per quanto qui ci concerne, alle *configurazioni abnormi bulimico-anoressiche*, agganciate ai problemi di un'oralità deviata o arrestata, maniacale o paranoica, con tutti i suoi correlati di comorbidità, neuro-endocrini, immuno-neurologici (alfa-uno anti-tripsine, aptoglobine, ceruloplasmina, retinolo, e con tutti i suoi rimandi freudiani, kleiniani, bioniani, behavioristici, gestaltistici, transazionalistici e, per me, soprattutto junghiani e hillmaniani.

A prescindere da ogni comorbidità psicopatologica e/o biologica, questo *schema sessuale* ha una struttura modale *erotico-estetica* (secondo il penetrante pensiero di J. Zutt, di Frankfurt), piena di aspetti spazio-temporali, e ognuno ha la possibilità di mantenerla (*signum boni ominis*) ma anche di abbandonarla, di negarla, di soffocarla, negando al corpo-proprio, al *Leib*, il suo contesto sessuale. Ciò significa che è possibile annientare o mettere tra parentesi la «perenne disponibilità mondana del corpo»<sup>35</sup>, peraltro *sempre* intersoggettiva. Ciò conferma, secondo me<sup>36</sup>, il fatto «amaro» che a queste configurazioni psicopatiche, molteplici (perversioni comprese), è negata la prospettiva che sia l'amore, più di ogni altra pretesa umana, a promuovere la piena armonizzazione tra coscienza e corpo, armonizzazione non data una volta per tutte (come accade nelle configurazioni «defettuali» - Ballerini e Stanghellini) ma sempre e costantemente «plastica». Ciò vale, in primis, per le *condotte anoressiche*, che io considero non soltanto come una forma di perversione ma anche come una forma di «addiction», di tossicomania, passibile di aggancio solo trattando le difese dello splitting e della depersonalizzazione esasperata, che caratterizzano queste condotte, rigide, ossessionanti, uniformi, povere, necessitanti un approccio terapeutico multimodale. Vorrei che si leggessero le dieci lucide pagine che Eileen Keller ha scritto nel «Bull. Menninger Clinic», 56, 221-231, 1992, sulla «Addiction as a Form of Perversion», pagine convincenti e che mi inducono a pensare alla rigida dieta anoressica come a un feticcio, cui prestare cieca obbedienza, a volte (non rare) fino allo spegnimento della vita.

<sup>35</sup> Cfr. D. Cargnello, *Il problema della corporeità*, cit.; Id., *Fenomenologia della corporeità*, «Ann. di Freniatria» 77, 1953.

<sup>36</sup> Cfr. B. Callieri, *Pudore e sessualità. Note di psicopatologia antropologica*, «Riv. di Scienze Sessuologiche» 4, 1991.

---

Accennavamo sopra all'«intersoggettività mondana del corpo», incrinata profondamente nelle declinazioni psicopatiche dell'esistenza. Nella sessualità «normale» si esperisce proprio questa consonanza di rapporto, questo modo autentico di progettarsi in coesistentività; ciò però è possibile solo quando il mio corpo non mi si dia impedimento o come esplicito ostacolo; occorre che esso, nella sua pienezza, nella sua solidità, nel suo fiorire somatico, nella sua compagine ben tessuta (anche se precocemente sfiorita e declinante per malattie o sfruttamenti non saputi o potuti evitare), mi si riveli come mia appartenenza, di cui ho completa disponibilità, non *strumentale* ma coesistenziale. Mai, forse, come in questa situazione di incontro, il corpo-che-sono e il corpo-che-ho tendono a fondersi in inscindibile unità, superando le opposte polarità di base.

A questo corpo-per-me, nella sessualità, inerisce quella fondamentale direzione «verso-il-fuori», che fonda e costituisce l'aspetto erotico della percezione, la comunicazione col corpo altrui. Ciò è possibile perché il mio corpo, nella sua modulazione esteriore, è più di una semplice presenza: è insieme *presente e partecipante*; ciò indica che la percezione non è mai rigorosamente oggettiva ma è piuttosto, husserlianamente, piena di intenzionalità. La sessualità non è dunque solo questione di un mero corpo *corporeo*; vi è sempre presente una forma (o modo) di *intenzionare l'altro*, anche nelle situazioni che appaiono più destituite di incontro, più esposte al pericolo dell'oggettivazione radicale del corpo altrui (cosa inevitabile, sec. Sartre); tale pericolo, più o meno marcato in molte situazioni psicologiche al limite, può essere superato tramite l'apertura ad un'autentica relazione umana, cioè quando il singolo è (o diviene) idoneo a ri-assumere l'altro nella sua intenzionalità, liberando così il «senso» del comportamento, pur sempre sorto a livello del *Körper*.

E' qui che forse è possibile comprendere in senso antropologico (oltre che, ovviamente, psicoanalitico) il *come* e il *perché* delle parafilie, cioè dei comportamenti sessuali abnormi (nucleari o di cornice, totali o parziali, a condizionamento più socio-culturale o più psico-biologico), tenendo fermo che, come dice von Gebattel, «il corpo sessuale è una realtà duale», realtà dalla quale sono ben lontani molti nevrotici, psicopatici, psicotici. Spesso in tali persone (ma non solo in esse!) la capacità di incontro non riesce a superare la reificazione, riducendosi esclusivamente a manipolazione della «cosa» corporale,

del *Körperding*. Ecco perché la mercificazione del sesso, diffusissima oggi (come in passato, ma allora con minore evidenza), è da considerarsi come favorente l'*impostazione parafilica*. Sembra davvero un mero flatus vocis quanto dice E. Fromm in *L'arte d'amare*<sup>37</sup>: «L'atto sessuale senza amore non riempie mai il baratro che divide due creature umane, se non in modo assolutamente momentaneo». Comunque, nell'incontro sessuale più o meno impregnato di parafilìa (si pensi alle ossessioni a tematica sessuale) all'altro viene assegnato un ruolo particolare, cioè lo si incontra secondo le proprie perentorie domande, non secondo le sue disponibilità, con evidente carenza di oblatività (come accade per l'isterico, il narcisista, il borderline<sup>38</sup>).

Da quanto sono venuto dicendo appare chiara la concezione antropofenomenologica (e antropoanalitica) della corporeità sessuale: non si tratta di un ibrido di rappresentazioni e di riflessioni, di immaginazioni e di sensazioni, ma piuttosto di uno dei modi fondamentali, categoriali, in cui io, come *Leib*, esprimo me stesso nel mondo, coi socii, in situazione dialogica, concreta, coesistentiva. E allora la sessualità umana, pur sottesa da un *bios* irriducibile, anzi fondamentale e irrinunciabile, non va intesa come un circolo ma va intimamente connessa con tutto l'essere-in-situazione. Da questo punto di vista le scoperte e le intuizioni della psicoanalisi potrebbero ricevere un'ulteriore luce, per cui la significatività delle varie teoresi analitiche non starebbe tanto nell'aver reso «biologica» la psicologia (l'equivoco dell'homo natura) quanto nell'aver scoperto l'uomo come *processo dialettico in funzione* e aver quindi cercato di reintegrare la sessualità nel nucleo stesso della dimensione esistenziale dell'uomo. La psicoanalisi - mi pare - ha effettivamente aiutato lo sviluppo pluridimensionale del metodo fenomenologico e antropologico in psicopatologia e in psichiatria, una volta stabilito convincentemente che ogni azione umana «ha un certo senso»<sup>39</sup>.

Oggi, sempre ricordando la lezione di Merleau-Ponty, si è pressoché concordi nell'affermare che la vita sessuale non è solo natura ma anche, e forse soprattutto, *storia*; e la storia sessuale dell'uomo, il suo esplicitarsi, il suo incontrare, le sue pretese e/o rinunce, l'incidenza delle sue ideologie, questa storia sessuale (sovente rimossa) ci fornisce una chiave di lettura della sua vita, proprio perché l'uomo nella sua

<sup>37</sup> Milano, Il Saggiatore, 1975.

<sup>38</sup> Cfr. B. Callieri, *Pudore e sessualità ecc.*, cit.

<sup>39</sup> Cfr. W. Pasini, *Il corpo in psicoterapia*, Milano, Cortina, 1981.

sessualità *progetta*, anche inconsapevolmente, il suo modo di essere verso il mondo, verso gli altri e verso il proprio futuro, nella sua sessualità *proietta* la sua apertura o chiusura esistenziale, la sua creatività, la sua aggressività, la sua bizzarria, e/o la sua creatività.

Ogni costituente psicologico, cognitivo ed emotivo, strutturale e/o di eventi, può entrare nella storia sessuale, concepita come l'elaborazione di una forma generale di vita. Qui va anche detto che le «immagini di sintesi»<sup>40</sup> entrate attraverso la TV potranno consentirci nuovi modi di usare il corpo, nuovi modelli d'apprendimento, un nuovo tipo non solo di *Körper-sein* ma anche di *Leib-sein*. Ciò è sconvolgente; tuttavia questa prospettiva non ci fa abolire altre, antichissime, prospettive, da cui si sprigionano figurazioni della corporeità a noi profondamente consone. Ad es. il Cantico dei Cantici (7, 2-10) ci invita ancora una volta a non relegare la fisicità e la sessualità a due sole aree, quella dell'anatomia fredda e quella della pornografia<sup>41</sup>. Nel suo mirabile commento, a pag. 543, G. Ravasi soggiunge, appunto, che «la carne è anche una parola viva d'amore; e può essere un termine di linguaggio e di relazione interpersonale». E anche la parola, si badi bene, va inclusa nella corporeità<sup>42</sup> come acutamente ha sostenuto Romano Guardini. La parola ha un *corpo*, costituito dalla conformazione della voce e del suono espresso. Il fenomeno «parola» supera ogni forma di dualismo antropologico. Intima unità di corpo e spirito: toni e suoni, grado di forza e ritmo di movimento.

Di fronte alla corporeità sessuale il pensiero psicoanalitico è ambiguo, oscillante tra il vecchio ordinamento metapsicologico e la visione della sessualità come epifenomeno (sia pure potente) dell'esistenza. Il dilemma è ben lungi dall'essere risolto e si rispecchia appieno sia nelle attuali evoluzioni dell'immagine (cui sopra accennavo) sia nel nostro modo di porci dinanzi alle modalità abnormi dell'esistenza.

---

<sup>40</sup> Th. Kubler, *Images*, Paris, Universalia, 1992, p. 280 (Enc. Franç.).

<sup>41</sup> Molto suggestivo e antropologicamente assai acuto è il 7° capitolo («Il canto del corpo femminile» - p. 337) del poderoso e fondamentale commento di Gianfranco Ravasi a *Il Cantico dei cantici*, Bologna, Dehoniane, 1992, di grande ricchezza filologica e poetica, specie per l'antropologia dello sguardo (pp. 374 e segg., pp. 402 e segg.).

<sup>42</sup> Cfr. S. Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Roma, Borla, 1992, pp. 63-64; *Per la «corporeità» della parola*, cfr. anche il volume, ancora pienamente valido: Aa. Vv., *Die Leibhaftigkeit des Wortes*, Hamburg, Koeberle, 1958.

Oltre alle impostazioni parafiliche<sup>43</sup>, tra i numerosi altri fondamentali modi psicopatologici dell'esperienza del corpo va considerata soprattutto l'ipocondria, la depressione, la depersonalizzazione, la dismorfofobia, l'anoressia mentale: le modalità esistentive anormi più pregnanti dell'*Erlebnis* del «corpo-proprio»<sup>44</sup>.

Molto sinteticamente si può dire che la relazione privilegiata, dominante, dell'*ipocondriaco* è il corpo vissuto, in tutta la gamma delle sue modulazioni, del suo linguaggio più o meno perentorio e ubiquitario, ma sempre inquietante o francamente carico di minaccia. Il corpo qui diviene (a ogni età, anche in quella giovanile) una permanente riserva di aspetti e di potenzialità negative, che ne menomano o ne bloccano la disponibilità e la fruibilità. Nel noto arco della sintomatologia ipocondriaca<sup>45</sup> si coglie la costante divergenza tra questo esperire il corpo così fragile e vulnerabile e quella sorta di immagine idealizzata della corporeità «sana», che può portare perfino al costituirsi di orientamenti pressoché mistici (oggi *la mistica del corpo* è incombente in qualunque fascia di età, e può assumere anche aspetti davvero grotteschi). E' così che nella «presenza» ipocondrica si può riscontrare l'interessamento combinato dei più vari settori somatici o sistemi funzionali, per cui la diagnosi clinica si rende delicata e incerta, mentre è ampiamente possibile che l'approccio fenomenologico dello psicopatologo apporti peculiari chiarificazioni.

Nell'attuale clima socio-culturale, mi pare doveroso e molto utile sottolineare il fatto che evidenti spunti ipocondriaci sembrano informare taluni esasperati «ideali» estetici: si pensi all'insuperata analisi (che coinvolge profondamente anche l'ideologia dell'anoressia mentale) dell'«ipocondria di bellezza», effettuata da Jahrreiss sessant'anni fa e tuttora vivissima nell'imperante atmosfera *narcisistica*<sup>46</sup>, nella quale l'oggetto dell'investimento ipocondriaco è il culto del *proprio* corpo, fonte e deposito di tutti i propri valori.

<sup>43</sup> B. Callieri, A. Castellani, *Aspetti antropologici dei comportamenti sessuali anormi*, «Rass. Medico-Forense» 8, 1970.

<sup>44</sup> Cfr. K.A. Phillips, *Body Dysmorphic Disorder: the Distress of Imagined Ugliness*, cit.; C.S. Thomas, *Body-dysmorphic Disorder*, «Amer. J. Psychiatry», 147, 1990; Id., *Anorexia nervosa and Dysmorphophobia*, «Brit. J. Psychiat», 150, 1987; E. Wulff, *Der Hypochonder und sein Leib*, «Nervenarzt» 29, 1958.

<sup>45</sup> Cfr. B. Callieri, *Ipocondria*, «Enc. Medica Ital.», Sansoni, 1981.

<sup>46</sup> Cfr. N. Ciani, (ed.), *Il narcisismo*, Roma, Borla, 1983.

Comunque, nell'accentuazione fantasmatica della sua presunta (temuta/amata) «malattia». Gli estesi coinvolgimenti fobici che si sono osservati in misura crescente negli ultimi tempi a proposito dell'AIDS rientrano a mio parere nell'ipocondria, favoriti da suggestivi e incalzanti polimorfismi sintomatologici, fattisi drammaticamente e inequivocabilmente allusivi.

L'ipocondriaco intenziona il proprio corpo in quanto passibile di un evento patologico, anche ominoso, subdolo o indimostrabile, che però non si configura esplicitamente come esperienza della propria morte, della propria fine, del proprio-non-essere-più (come è nel delirio di Cotard e in quello nichilistico). Qui, ogni possibilità di aprirsi, di progettarsi nel mondo viene radicalmente ridotta. Nel modo di esistere ipocondriaco il corpo diviene ed è continua sorgente di messaggi rivelatori di un tormentoso dubbio o di una sgomenta certezza (anche nel semplice osservarsi la lingua allo specchio); l'incontro con l'altro-da-sé è precluso, in un orizzonte esistenziale sempre più coartato ed inibito. Nel delirio ipocondriaco, come efficacemente sottolineato da Janzarik nel 1974, la corporeità può divenire un ben specificato «surrogato di mondo» (Weltersatz), che succhia e riassorbe ogni spinta verso il fuori, precludendo al corpo ogni possibilità di dischiudersi come corpo chiamato ad incontrare l'altro-da-sé.

La *pubertà* e la tarda adolescenza costituiscono momenti particolarmente fragili per le alterazioni psicopatologiche dell'esperienza del corpo, dell'*Erlebnis* della corporeità vissuta<sup>47</sup>. Qui è soprattutto la modalità dell'*apparire* corporeo a coinvolgere il proprio vissuto somatico, a tutto spessore: si pensi alla gravità del disturbo della *gender identity*, si pensi ai problemi del peso, della linea, delle trasformazioni puberali somatiche, sovente incubo e ossessione, alla dismorfofobia. L'esperienza fobica della possibile deformazione di parti del corpo (seno, naso, anche, cosce, etc.) è rivelatrice di *crisi maturative*, coinvolgenti l'intera personalità e così manifestantisi per il prevalere di un linguaggio somatico intensamente pervaso di significati (emotivi, affettivi, simbolici, suggestionanti, prevalenti), che ha facilitato le più diverse interpretazioni psicoanalitiche e favorito le spiegazioni psicogenetiche più disparate, e anche contrastanti l'un l'altra.

---

<sup>47</sup> Cfr. E. Borgna, *op. cit.*

La *dismorfofobia* (Morselli), così minacciosa nel suo significato spesso annunciatore di psicosi dissociativa<sup>48</sup>, mi pare che riguardi prevalentemente l'aspetto modale dell'«io sono corpo come apparente». In altri termini, l'esser-corpo si sposta totalmente dalla centralità del rimanere ben racchiusi e celati in se stessi alla periferizzazione, rimbalzata sulla sfera estetica. Questo «spostamento» diviene un momento altamente rischioso poiché quanto si porta alle estreme falde egoiche diviene passibile di controllo altrui, controllo critico cui ci si sente esposti e che umilia e ferisce e dal quale si rende arduo ogni recupero di salvezza. Si potrebbe affermare che, mentre l'ipocondriaco desidera richiamare l'attenzione su se stesso asserendo di non essere «normale», il dismorfofobico aspira ad apparire nella norma ma teme ossessivamente che gli altri non possono non notare le sue deficienze.

Queste modalità di apparire-corporeo, così fragili nella delicata fase psicologica (specie dello sviluppo egoico) della *pubertà*<sup>49</sup>, si declinano dunque in multiformi esperienze «fobiche» (dismorfofobiche, ereutofobiche, etc.) e in diversi disturbi della condotta orale, dalla bulimia alle manie selettive dietetiche e, soprattutto all'*anoressia mentale*, intesa non soltanto come una forma particolare di dismorfofobia ma anche come una vera *appetizione*, l'appetizione (o addiction) della *magrezza* (la *Magersucht*, di Zutt), in fondo una vera tossicomania, peculiare, esplicitantesi sul piano estetico dell'*Erlebnis*. Qui l'integrità estetica *magra* del proprio corpo si pone imperativamente, come scopo perentorio e come unica realtà che interessa vitalmente. In realtà, la mondanizzazione (corporea) dell'anoressico è estremamente scarsa di riferimenti alteregoici e di rimandi dialogici, e tutta assorbita da quel che si appare a se stessi, dall'«imago sui».

Qui l'apparire fa tutt'uno con il sentirsi; cioè, il dover essere questo corpo con il quale mi ostento, lo sento come trascinate qualcosa di me: mi ingloba totalmente e mi coinvolge radicalmente (trascendendo il piano estetico) in questo rivelarsi mondano. La tensione a tale impegno oltrepassa di gran lunga la limitazione dei rimandi e si pone su un rigido piano categoriale, che è quello della binswangeriana *Verstiegenheit*, cioè dell'irrigidimento del progetto

<sup>48</sup> Cfr. K.A. Phillips, *Bodi Dysmorphie Disorder* ecc., cit.; J.K. Thompson., *Body Image Disturbance: Assessment and Treatment*, New York, Pergamon Press, 1990.

<sup>49</sup> Cfr. E. Borgna, *op. cit.*

di mondo nel perseguimento (freddo e acceso ad un tempo) di una decisione assunta una volta per tutte; a volte ho visto derogare da questa linea, ma quasi nascostamente a se stessi. Estesissimo è qui il campo delle possibili spiegazioni e interpretazioni psicologiche. Unica cosa che emerge certa, pur accampano mille scuse «digestive», è che il cibo viene assunto solo in funzione estetica e - acquistando pure esso il connotato di mezzo cosmetico - viene a perdere quell'essenza *vitale* primaria che gli inerisce in quanto *cibo* (e ciò ci aiuterebbe a inquadrare psicologicamente certe mistiche, per es. la tanto discussa Anna - Caterina Emmerich, 1774-1829, che «si cibavano» solo dell'Eucarestia, anche per anni - cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo 4°, col. 623). Nell'anoressica il cibo, quello che «nutre», è vissuto abitualmente come minaccia all'integrità «magra» del proprio corpo, l'unica consentita; ogni realtà e progettualità alteregoica è in sua funzione. Ne deriva il rifiuto progressivo della dimensione intersoggettiva nel farsi mondano del proprio corpo; di quel corpo che, abitualmente e normalmente, si nutre insieme agli altri<sup>50</sup> o, almeno, non rifiuta ciò, ed anzi si arricchisce di prospettive vitali nell'*incontro agapico*. (cfr. Ruitenbeck e Hora, nonché, fondamentale, ancor oggi, M. Palazzoli Selvini<sup>51</sup>, maestra insuperata e originale nel campo dell'anoressia).

Ma è nella *depersonalizzazione*, di cui iniziai ad occuparmi con Aldo Semerari tanti anni fa, che si manifesta - con innumerevoli e fascinose possibilità di studio multidisciplinare - la pregnanza dialettica di *essere corpo* e di *avere un corpo*<sup>52</sup>. I momenti costitutivi spazio-temporali della corporeità nel depersonalizzato sono coartati, discontinui, disarmonici, deformati. La prima a flettere è l'esperienza della *abitualità corporea*, per cui i caratteri del proprio corpo, con le sue qualità fisiognomiche e materiche, non sono più scontati, ma debbono essere di volta in volta recuperati (spesso senza successo), controllati e riasseriti: per es. il guardarsi e riguardarsi le mani, il volto, la figura, con un controllo ripetitivo che è soltanto fine a se

---

<sup>50</sup> Cfr. H.M. Ruitenbeck, (ed.), *Psychoanalysis and Existential Philosophy*, New York, Dutton, 1962, (in particolare il contributo di T. Hora sulla Psichiatria esistenziale e la psicoterapia di gruppo; L. Rispoli, B. Andriello, *Psicoterapia corporea e analisi del carattere*, Torino, Boringhieri, 1988).

<sup>51</sup> Cfr. Il suo *Contributo alla psicopatologia del vissuto corporeo*, cit.

<sup>52</sup> Cfr. B. Callieri, F. Felici, *La depersonalizzazione. Psicopatologia e clinica*, «Riv. Sperim. Freniat.», 93, suppl. 2, 1968.; G. Roccatagliata, *Considerazioni sulla depersonalizzazione*, Pisa, Pacini, 1979.

stesso. Il depersonalizzato coglie immediatamente l'esperienza oscura, ineffabile, del suo non-poter vivere ogni accadimento della propria sfera esistente come avvenimento personale, che cioè lo concerne direttamente. E', questa, un'esperienza preriflessiva, antepredicativa e, nella sua inequivocabile immediatezza, non può essere espressa che ricorrendo all'analogia o alla categoria del «come se». Per tale via la sua auto-osservazione accentua nell'atteggiamento riflessivo il vanificarsi e il dissolversi dell'immediata compattezza dell'esperienza della realtà («più mi osservo e più mi sento irreali»); il suo è un disturbato e difficoltoso attuarsi mondano, disancorato dalla spontanea e mobile spazio-temporalità dell'esserci.

La distorsione di maggiore rilevanza, qui e ancor più nella derealizzazione<sup>53</sup>, concerne appunto l'esperienza vissuta dello spazio e del tempo. Il vissuto spaziale, anche quello corporeo e dello «spazio prossimo», è impersonale, si congela, si distanzia, si raggrinza; il contatto con la realtà, con le cose, è pallido e smorzato, perde la vivacità, ondula e diviene disperatamente precario. Anche l'esperire del tempo, il *tempo vissuto*, è molto alterato; non fluisce più ordinatamente, si frammenta angosciosamente rispetto al compatto continuum del vissuto. Domina incontrastata l'ambiguità, che spaura e sconcerta, e che a volte si proietta perfino nel passato, per cui il ricordo appare estraneo, privo di risonanze individuali e di alone emotivo, disseccato alle radici. L'estraneamento del mondo dei ricordi, che è tipico anche di molti melanconici (che perdono persino la visione mentale), può indurre una disperazione e una angoscia profondissime, mortali, tanto più quanto più il soggetto è pienamente consapevole della propria situazione, che vive come definitiva e senza scampo.

L'incontro corporeo con l'altro, nell'amicizia, nell'amore, nella lotta, perde di consistenza; il sentirsi corpo in un modo così provvisorio, sospeso, inconsistente, disturba le possibilità di accostamento, di accesso, di vero, palpitante, acceso contatto, anche soltanto verbale. Anche il corpo altrui viene pervaso da una grigia atonia, smarrito, privo di movimento significante, non più veicolo di contatti.

---

<sup>53</sup> Cfr. B. Callieri, *The experience of space and time as lived by the manic-depressive patient*, «Analytic Psychol. & Psychopathol.», 2, 1985.

Nel vasto campo delle *psicosi deliranti*<sup>54</sup>, sia schizofreniche che paranoide o parafreniche, nelle esperienze di influenzamento somatico, di metamorfosi, di zoopatie, nei deliri da sostanze tossiche (per es. cocaina, LSD, anfetamina, crack, etc) o da disturbi psico-organici (arteriosclerotici, epilettici, tumorali, etc.), la corporeità viene travolta a tutti i livelli dall'emergere di abnormi esperienze ego-distoniche, di automatismi mentali che tutto distorcono, di onirismi bislacchi, di pensieri irreali e dissociati; di autofobia e di autoscopia, di esperienza extracorporea e del doppio. Tutto ciò aliena profondamente anche la dimensione dell'avere un corpo, ridotto a mero oggetto all'altrui mercé, a mera «cosa» manipolata<sup>55</sup>: di ciò ogni trattato di psichiatria si occupa ad abundantiam. Qui ci si mostra l'espressione ultima e più paradigmatica del dissolvimento della coscienza dell'Io corporeo, al cui fondo si colloca l'unica modalità esistenziale possibile, appunto quella sartriana del *Néant*, del non-esserci<sup>56</sup>.

Il discorso sulle alterazioni psicologiche della corporeità sarebbe vastissimo; pur nella loro sinteticità e incompletezza, le considerazioni qui svolte e gli inquadramenti qui proposti potrebbero offrire spunti utili per mostrare quanto sia rilevante, in questo campo, l'apporto dell'antropofenomenologia, la quale può aiutare a comprendere la complessa problematica inerente all'esperienza del corpo vissuto, alla sua globale partecipazione alla vita interiore e di relazione. Mi vien da ricordare le parole di P. Ricoeur<sup>57</sup>: «Il corpo si esprime in quella regione intermedia tra il fisico e il mentale che è il *desiderio*: confine tra il naturale e il culturale, tra la forza e il senso».

Se è vero - come io ritengo - che il corpo vissuto è il luogo della comunicazione, dell'incontro, della *koinonìa* interpersonale<sup>58</sup> (69, 68), se è vero che esso è il luogo dell'appello dialogico alla con-vocazione,

<sup>54</sup> Cfr. Y. Pelicier, *Il ritorno del corpo in psichiatria. Il corpo degli schizofrenici*, «Psicoterapie», Padova, CISSPAT, 1978, p. 7.

<sup>55</sup> Cfr. G.O. Gabbard, *op. cit.*

<sup>56</sup> Cfr. R. Cavedo, *Corporeità*, in Aa. Vv., *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1991, 3<sup>a</sup> ed., pp. 308-321.

<sup>57</sup> *La semantica dell'azione*, Milano, Jaca Book, 1986, p. 80.

<sup>58</sup> Cfr. L. Prenna, *Antropologia della coniugalità*, Roma, Città Nuova, 1980, p.139. S. Petrosino, *Visione e desiderio. Il tempo dell'assenso*, Milano, Jaca Book, 1992. Qui la dialettica dello sguardo viene ripresa in tutto il suo potente richiamo al desiderio, tramite i suggerimenti di Nietzsche, Lévinas, Lacan, Bataille, Starobinski, e alla *luce*, che sempre *rinvia* alla natura del corpo illuminato o attraversato. Sguardo e luce: più che raccogliere immagini è stabilire una relazione.

allora non può esservi nessuno che - studioso dell'umano - possa esimersi dall'approfondirne l'indagine, e nessuno, forse, che possa restare insensibile di fronte al formidabile cap. 37 del Profeta Ezechiele, folle quanto si voglia ma certamente «di profetico spirito dotato», sulla resurrezione della carne, capitolo che esprime, come un grido sconvolgente e risuonante nei secoli, l'insopprimibile corporeità del nostro essere-umani.