

ANA PACKCIARZ LOSSO, ROBERTO LOSSO

Miti contemporanei, biopolitica, corpo e violazione dell'intimità

(Platonismo-cartesianismo nel XXI secolo)*

Traduzione di Mirko Trivisani

A partire dai profondi cambiamenti macrosociali avvenuti in più di mezzo secolo, caratterizzati, fra le altre cose, dai movimenti femministi, dai movimenti per i diritti civili delle persone omosessuali, dalla separazione sempre maggiore tra sessualità e riproduzione, dal nuovo ruolo della donna nella società, dai cambiamenti nelle idee sul genere e nel modo di considerare le diversità sessuali e quelli derivanti dalla introduzione delle varie tecniche di medicalizzazione della riproduzione (fecondazione medicalmente assistita, donazione dello sperma e/o degli ovuli, fecondazione in vitro, utero "in affitto" ecc.), l'attualità ci induce a modi differenti di guardare e considerare il corpo e la sua intimità.

Miti familiari e miti sociali

Lo studio dei miti che attraversano le famiglie costituisce un importante campo di studio collegato ai cambiamenti delle famiglie contemporanee. Le famiglie nel corso delle generazioni costruiscono miti, che come tutti i miti mostrano e al contempo nascondono le vicissitudini della loro storia.

Si distinguono due qualità di miti: quelli che uno di noi ha chiamato *nutrienti* (Losso, 2001) o strutturanti, che danno luogo ad una qualità di

* L'articolo è stato pubblicato sulla "Rivista Argentina di Psicoanalisi", vol. 73, n. 4, 2016, pp. 293-302. Si ringrazia per l'autorizzazione alla traduzione italiana e alla pubblicazione.

trasmissione che possiamo definire *trofica*, in quanto consente alle persone di acquisire identificazioni che permettano loro di sfruttare questi elementi al fine di sviluppare la propria identità, differente (e al contempo simile) da quella dei genitori.

Altri miti, al contrario, sono miti alienanti, paralizzanti. Qui, i contenuti si trasmettono da una generazione all'altra immutati, configurandosi come una trasmissione *ripetitiva*, una ripetizione transgenerazionale (Abraham, Torok, 1978; Losso, Losso, 2007, 2008). In questi casi le persone restano legate ai personaggi mitici mediante *lealtà invisibili* (Boszormenyi-Nagy, Spark, 1973).

Da qualche tempo, gli analisti della famiglia e della coppia tengono in considerazione e lavorano sulle conseguenze patologiche di questi miti quando essi si impongono alle famiglie e alle coppie, lavoro che per noi è centrale.

D'altra parte, invece, non siamo abituati a considerare il ruolo dei miti sociali. Il sociale, come non potrebbe essere altrimenti, e in tutte le epoche, ha sempre influenzato la soggettività degli individui e delle famiglie. Già Freud (1921, p. 261) aveva affermato che *"la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale"*. Anche Pichon Rivière (1976) ha sottolineato l'importanza dell'ambiente sociale nella costruzione del soggetto, affermando: *"L'individuo umano è un essere fatto di bisogni che si soddisfano solo socialmente, nelle relazioni che lo determinano. Il soggetto non è solo un soggetto in relazione, è un soggetto prodotto, non c'è niente in lui che non sia il risultato della interazione tra individui, gruppi e classi"*.

Pensiamo, tuttavia, che nelle società contemporanee si verifichino alcuni fenomeni che consideriamo nuovi.

In primo luogo, per la prima volta nella storia, il sociale penetra precocemente nella vita dei bambini, anche nel periodo pre-verbale, mediante lo schermo televisivo e i computer. Non è raro vedere come bambini molto piccoli imparino ad utilizzare la tastiera che accende o spegne la TV, telefoni cellulari e altri dispositivi elettronici.

In secondo luogo, negli ultimi tempi, osserviamo nella clinica che in un gran numero di famiglie e coppie esiste un maggior o minor deficit della trasmissione strutturante – come un deficit del contratto narcisistico –, un impoverimento della trasmissione dei miti, una carenza dei messaggi culturali nutrienti, provenienti da altre generazioni, e allo stesso tempo una tendenza a minimizzare l'importanza dei messaggi trofici ricevuti, a disprezzare i modelli e svalutare le tradizioni.

Sebbene, quindi, il sociale abbia sempre giocato un ruolo, riteniamo che nell'attualità assistiamo ad un *"indebolimento"* dei miti familiari tradizionali nutrienti, trasmessi transgenerazionalmente, e allo stesso tempo ad una maggior influenza dei miti sociali nelle famiglie.

Inoltre, e soprattutto, i miti familiari “indeboliti” si sorreggono sui miti sociali, divenendo così versioni intrafamiliari “ripetute” di quegli stessi miti sociali.

La crisi dei legami sociali e i suoi effetti

Questa maggiore influenza dei miti sociali ha luogo simultaneamente con l'esistenza di una crisi dei legami sociali nelle società postmoderne, come ha segnalato, fra gli altri, Kaës (2007), sia dei legami degli individui con le differenti componenti della vita sociale e culturale che dei legami fra gli individui. Questa crisi si riproduce in qualche modo all'interno dell'organizzazione familiare, con una perturbazione dell'organizzazione dei legami, della costituzione del familiare stesso e delle funzioni e dei ruoli all'interno della famiglia. La sostituzione totale o parziale dei miti familiari trofici con i miti sociali “attuali”, uniformando gli individui e le famiglie, interferisce nel processo di soggettivazione, con conseguenze non banali nella costruzione dell'identità familiare, delle identità individuali e degli stessi legami, facilitando la penetrazione di tali miti sociali nello psichismo degli individui.

Tali conseguenze si fanno fortemente sentire nella vita della coppia e della famiglia.

Kaës (2007) segnala inoltre un fenomeno della società contemporanea che contribuisce a questo fatto: una caduta dei garanti metasociali – come li ha definiti Alain Touraine – riferendosi alle grandi strutture che funzionano come cornice e regolazione della vita sociale e culturale. Crisi che porta inoltre ad una crisi dei garanti metapsichici che organizzano la struttura familiare: leggi di proibizione dell'incesto e delle differenze sessuali e generazionali, le identificazioni, le alleanze e i patti che si intrecciano durante la vita, i legami “affidabili” a cui ci appoggiamo.

Da un altro punto di vista, Agamben (2003) ha fatto riferimento allo stato di violenza sociale permanente in cui vive la società contemporanea, che costituisce uno *stato d'eccezione*, che tuttavia è divenuto permanente, nel quale, paradossalmente, il diritto è soppresso proprio “per garantire la sua continuità” e persino la sua esistenza. Tale stato d'eccezione, nel quale l'ordine giuridico è sospeso, e che doveva essere provvisorio, si è trasformato in una forma permanente e paradigmatica di controllo sociale, una situazione di “totalitarismo moderno”. Questi stati d'eccezione (paradossalmente permanenti) contribuiscono inoltre alla crisi dei legami sociali nelle società moderne, il che metterà in crisi anche i processi di soggettivazione, rimpiazzati dai processi imitativi (Gaddini, 1981) e dalla illusione individualista (Anzieu, 1975).

La biopolitica e i miti contemporanei

Il contributo della biopolitica ci fornisce elementi per comprendere come i miti contemporanei agiscono inconsciamente nella mente degli individui e nelle dinamiche familiari (Losso, Losso, 2011), miti in gran parte dettati dalle esigenze del “mercato”, dai mezzi di comunicazione di massa e/o dagli interessi delle aziende farmaceutiche. Questi miti determinano cambiamenti nella considerazione e nella significazione dei nostri corpi e nelle azioni che pratichiamo su di essi.

Foucault (2007), negli anni Settanta, a partire dal suo concetto di biopolitica, introduce il tema fondamentale della diffusione dei miti che favoriscono la manipolazione dei corpi al fine di renderli più utili alle necessità del potere. I corpi, secondo Foucault, sono anche oggetto della politica, la quale manipola la vita, i corpi, come una modalità per disciplinare i soggetti, “dominando” il corpo attraverso pratiche legate ad istituzioni come l’esercito, la scuola, l’ospedale, il manicomio, la prigione, le tecnologie moderne, con la finalità di aumentare l’utilità del corpo e renderlo più produttivo (per le esigenze del potere) e docile, e anche attraverso l’intervento della medicina o più esattamente dell’igiene (la quale fa riferimento ad alcuni concetti di “qualità della vita” e a criteri di normalità) e della psichiatria “ufficiale”. Si vanno diffondendo miti che permettono incoscientemente di esercitare tale potere, dunque “colonizzando” le menti dei soggetti, che alla fine si convincono che “questo è un bene per me e per il mio corpo”.

Tutto ciò tende a risvegliare nei soggetti una fantasia assai primaria: quella di una mente onnipotente, come se si producesse una riattualizzazione del periodo della onnipotenza infantile descritto da Winnicott (1960). All’interno di tale dimensione di onnipotenza infantile alberga la fantasia di poter avere il corpo che si desidera.

Tuttavia, per mantenere questa fantasia, dobbiamo negare, non possiamo accettare, l’esistenza delle due grandi sfide poste alla nostra onnipotenza: le forze della biologia e gli altri. (*“L’enfer c’est les autres”*, scriveva Sartre). Elementi che inevitabilmente ci restituiscono altre versioni del nostro corpo. Affermava Sartre (1943): *“Esisto per me come conosciuto dall’altro nella forma del corpo... Sono in funzione del corpo così come l’altro mi vede come corpo”*. E soprattutto dei cambiamenti del nostro corpo in relazione con i processi biologici e con l’altro grande demolitore della nostra onnipotenza: il tempo.

Un nuovo platonismo-cartesianismo

Ci collochiamo in questo modo in una sorta di nuovo platonismo-cartesianismo.

Sappiamo che secondo Platone esistevano, da una parte, il mondo delle idee, eterno e immutabile, la patria dell'anima (la *psyché*) e, dall'altra, il corpo il quale introduce disequilibrio nell'anima, la perturba. A differenza del corpo, che è immerso nel mondo delle apparenze, la *psyché* è in grado di giungere alla vera conoscenza. Pertanto lo deve – e può – padroneggiare, “*come fa un cocchiere con il cavallo ribelle*”.

Molti secoli dopo, nel 1649, René Descartes riprenderà il pensiero platonico, sostenendo che esiste un “pensiero puro”, la *res cogitans*, che allude a ciò che realmente interessa: quello che sono il pensiero e le idee (espresso nel suo noto “*penso, dunque sono*”). Ciò che resta fuori, invece, è solo “materia pura”. È la *res extensa*, il corpo, qualcosa di estraneo al soggetto. Descartes si riferisce al corpo come “*tutta quella macchina (sottolineiamo macchina) composta di ossa e carne [...] che indico con il nome di corpo*”. Il corpo, quella macchina, deve essere dominata dalla mente.

La manipolazione del corpo

Questa sorta di riattualizzazione della fantasia infantile onnipotente al servizio del controllo biopolitico ci porta quindi alla illusione di poter manipolare il corpo a nostro piacimento, “scientificamente”, modificando il viso, cambiando il sesso, fino ai geni, “scolpendo” il corpo, come se fosse un pezzo di marmo o di argilla.

Nel film “*La piel que habito*”, Almodóvar affronta il tema della manipolazione “scientifica” del corpo, e, attraverso di esso, dei sentimenti, del desiderio e della stessa identità. Nel film, un importante chirurgo-scienziato, direttore di un prestigioso istituto, decide di vendicarsi dell'uomo che aveva violentato sua figlia. Lo sequestra e lo sottopone a numerosi interventi chirurgici che lo trasformano in una donna, trasformando persino i suoi sentimenti, sino al punto di farlo innamorare di lui. Però nel momento cruciale in cui si accingono a consumare l'atto sessuale, “egli”-“ella” reagisce e lo uccide. Andrà poi a trovare sua madre, dicendole: “Sono Vicente” (il suo nome precedente alla trasformazione).

Sono conosciute anche le “performances” dell'artista francese Orlan (Glocer Fiorini, 2015), la quale si propone di trasformare, per propria scelta, il suo corpo nella sua opera d'arte mediante una serie di interventi chirurgici, sullo stesso stile del protagonista del film.

Queste azioni sul corpo sono frequentemente un tentativo di “annullare” il deterioramento fisico: lottare contro il passare del tempo, con la fantasia di fermarlo e raggiungere gli ideali di bellezza, perfezione e immortalità, imposti dalla società, e anche fissare marchi identitari: ad esempio i tatuaggi, i *piercing*, la chirurgia estetica, le iniezioni di collagene, gli

ormoni, le diverse protesi e anche il cambiamento della propria identità sessuale. Anche i tatuaggi, in molti casi, smettono di essere un marchio identitario, per diventare un modo di “scolpire” il corpo, come una sorta di ornamento. Il corpo tatuato diviene una scultura che si esibisce visivamente come un’opera più o meno “artistica”.

Un’altra forma di manipolazione del corpo è lo sfruttamento della sua immagine. Spesso conosciamo il corpo degli altri attraverso la sua immagine opportunamente manipolata, trasmessa nelle reti sociali, la televisione e altri media visivi. I mondi virtuali ci rivelano “altri” corpi, corpi che si convertono in un prolungamento del media visivo. E in questo mondo mediatico l’immagine di un soggetto coincide direttamente con *ciò che il soggetto è*. Virtualità che diventa realtà stessa. Questa manipolazione dell’immagine si realizza spesso rendendo pubblico ciò che era intimo.

La manipolazione del corpo nelle famiglie

Nelle famiglie, l’illusione della manipolazione del corpo è frequentemente utilizzata al servizio della rivalità tra le generazioni, della negazione del trascorrere del tempo e delle fantasie di “famiglie unigenerazionali”. Spesso ci troviamo di fronte a famiglie nelle quali, ad esempio, madre e figlia appaiono coetanee: non solo utilizzano gli stessi vestiti, bensì hanno manipolato il proprio corpo in modo da apparire come “uguali”. Anche tra padre e figlio può accadere lo stesso fenomeno. Questa manipolazione dei corpi funge da base per soddisfare la fantasia di famiglie “unigenerazionali”: non vi sono più due generazioni, tutti sono uguali, con la conseguenza che l’autorità è assente e mancano i garanti metapsichici (Kaës, 2007) a cui si alludeva sopra.

La ribellione del corpo

Fino a che punto siamo riusciti in questa manipolazione? Che cosa sta accadendo? Accade che quanto più si ricerca una giovinezza illimitata e quanto più si tenta di eliminare qualsiasi traccia delle differenze sessuali, tanto più ci troviamo davanti a qualcosa che “fallisce” nel corpo.

Vale a dire che il corpo, come molti casi dimostrano (e come appare nel film di Almodóvar), non si sottomette al cento per cento. Esso “parla” anche dalla sua propria natura. Pertanto, come afferma Deleuze (1981), si ribella, si “sbaglia”, non obbedisce e così appaiono l’anomalia, la malattia, l’emergenza di ciò che non può essere controllato. Il potere sociale e il potere della nostra mente non riescono, infine, a controllare i corpi.

Gli analisti e il corpo

Risulta pertanto importante che noi, analisti, non funzioniamo mantenendo, come Platone o Descartes, una scissione mente-corpo. Dovremmo riabilitare il corpo nella nostra esperienza soggettiva, nel nostro pensiero e nella nostra pratica analitica. In caso contrario, può risultare compromesso il pensiero stesso. Deleuze (citato da Lemma, 2011) stabilisce un parallelismo tra corpo e pensiero, enfatizzando come l'opacità e l'insubordinazione della carne siano uno stimolo per il pensiero, piuttosto che un ostacolo che deve essere superato per raggiungere il pensiero. Il corpo è ciò in cui occorre affondare "per arrivare all'impensabile". "Non è che il corpo pensa, ma, ostinato e testardo, forza a pensare ciò che si sottrae al pensiero. [...] È una scoperta della realtà dell'inconscio, un inconscio del pensiero, non meno profondo che l'ignoto del corpo".

Freud, l'inconscio e il corpo

Dopo tutto, già Freud nel suo magnifico "testamento scientifico", il *Compendio* del 1938, aveva segnalato l'esistenza di "processi fisici o somatici concomitanti allo psichico", ai quali attribuisce "una completezza maggiore di quella delle sequenze psichiche" e raccomanda di "porre l'accento [...] su questi processi somatici [e] riconoscere in essi il vero e proprio psichico [...]".

Bibliografia

- Abraham N., Torok M. (1978), *L'écorce et le noyau*. Flammarion, Paris.
- Agamben G. (2003), *Stato di eccezione (Homo sacer, II, i)*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Anzieu D. (1975), *Le groupe et l'inconscient*. Dunod, Paris. Trad. cast. *El grupo y el inconsciente*.
- Boszormenyi-Nagy I., Spark C. (1973), *Invisible loyalties*. Harper & Row, New York. Trad. cast. *Lealtades invisibles*. Amorrortu, Buenos Aires 1983.
- Deleuze G. (1981), *Spinoza. Filosofia pratica*. Guerrini, Milano.
- Descartes R. (1649), *Les passions de l'âme*. Paris.
- Foucault M. (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault M. (2012), *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Freud S. (1921), *Psicología de las masas y análisis del Yo*. A.E., 18.
- Freud S. (1938), *Esquema del psicoanálisis. IV Cualidades psíquicas*. A.E., 23: 155.
- Gaddini E. (1981), *Note sul problema mente-corpo*. *Rivista di Psicoanalisi*, 27, 1.
- García Badaracco J. (1990), *La identificación y la desidentificación en el proceso analítico*. *Revista de Psicoanálisis*, 47, 1.

- Glocer Fiorini L. (2015), *La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones*. Lugar Editorial, Buenos Aires.
- Kaës R. (2007), *Estructura, función y transformación de las alianzas inconscientes*. Conferencia dictada en la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo, Buenos Aires.
- Lemma A. (2011), *Sotto la pelle. Psicoanalisi delle modificazioni corporee*. Raffaello Cortina, Milano.
- Losso R. (2001), *Psicoanálisis de la familia. Recorridos teórico-clínicos*, Lumen Buenos Aires. Trad. it. *Psicoanalisi della famiglia. Percorsi teorico-clinici*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Losso R., Packciarz Losso A. (2007), Repetición transgeneracional, elaboración transgeneracional. La fantasía inconsciente compartida familiar de elaboración transgeneracional. *Revista de Psicoanálisis*, 44, 2: 215-224.
- Losso R., Packciarz Losso A. (2008), La violencia transgeneracional como parte de la violencia familiar latente. Reminiscencias corporales y patología somática. *Revista Internacional psicoanálisis de familia y pareja*, <http://www.aippf.net>.
- Losso R., Packciarz Losso A. (2011), Viejos y nuevos mitos en la familia. Mitos familiares y mitos sociales. *Revista de Psicoanálisis*, 68: 139-150.
- Pichon Rivière E., Zito Lema V. (1976), *Conversaciones con Enrique Pichon Rivière sobre el arte y la locura*. Timerman, Buenos Aires.
- Platón (1980), *El banquete*. Aguilar, Buenos Aires.
- Sartre J.-P. (1943), *El ser y la nada*. Citado por J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Ariel, Barcelona 1994, p. 3170.
- Winnicott D. W. (1960), The theory of the parent-infant relationship. In: *The maturational process and the facilitating environment*. Tavistock Publications, London 1965. Trad. cast. La teoría de la relación parento-filial. En: *El proceso de maduración en el niño*. Laia, Barcelona 1979.

Ana Packciarz Losso
anaplosso@gmail.com

Roberto Losso
rhlosso@gmail.com