

Spettri, androidi e figure del trauma: sul rapporto mente-corpo a partire dal perturbante di Freud

Valentina Cardella

Università di Messina
vcardella@unime.it

Abstract This article offers a reinterpretation of Sigmund Freud's renowned essay 'The Uncanny' (1919a), focusing on the connection between the uncanny and the mind/body relationship. Starting from Freud's well-known antinomy between familiarity and strangeness, I aim to demonstrate that one of the most significant manifestations of the uncanny emerges precisely when the perception of continuity between mind and body is disrupted. The analysis begins with the figure of the ghost, a Freudian example that is less frequently cited than others (such as the doll), but rich in symbolic implications, including the return of magical thinking, the strangeness of familiar places, and the relationship with death. Next, we will examine two other paradigmatic figures of the uncanny: the android, which embodies the ambiguity between human and artificial, and traumatic experiences, the uncanny core of which is the loss of consciousness. Through these three cases, I will attempt to highlight the fragility of the boundary between the self and body, emphasizing how this fracture is one of the main sources of the uncanny.

Keywords: uncanny, Freud, mind/body relationship, haunted houses, androids, trauma

Received 17/04/2025; accepted 03/11/2025.

0. Introduzione

Il perturbante (Freud 1919a) rappresenta uno dei saggi più densi e più studiati di Freud. In questo articolo proporrò una lettura di questo saggio che, a partire dalla famosa antinomia freudiana familiarità/estraneità, metta in luce un problema specifico, quello del rapporto mente/corpo. Ciò che mi propongo di dimostrare è che una delle principali figure del perturbante emerge quando la naturalità del rapporto mente-corpo viene meno, ovvero quando tra la mente che pensa ed il corpo che la ospita si verifica uno scarto. Questo scarto ha l'effetto di scardinare i fondamenti dell'evidenza, creando una inquietante coesistenza di categorie opposte, come quelle umano/non umano, vivo/non vivo, cosciente/non cosciente. Con naturalità del rapporto mente-corpo faccio riferimento all'esperienza immediata e irriflessiva dell'essere una mente incarnata, dell'essere cioè insieme una mente che pensa e un corpo che agisce. Quando questa naturalità si incrina può emergere la figura del perturbante: una mente che continua ad esistere senza il corpo (lo spirito), un corpo in cui non riconosciamo una mente (l'androide, il traumatizzato).

L'analisi di questo tema partirà da un esempio freudiano, quello dello spettro, un esempio a dire il vero non citato in letteratura quanto altri più famosi, come quello della bambola. Negli spiriti, e nel fenomeno ad essi collegato delle case infestate, confluiscono vari elementi essenziali per il perturbante: il ritorno del pensiero magico tipico dell'età infantile, i luoghi familiari che diventano estranei, la relazione con la morte (Frosh 2012). La seconda fonte di perturbante che analizzerò sarà quella dell'androide, un classico prodotto della fantascienza particolarmente atto a provocare inquietudine (Mori 1970). Infine, il mio articolo si focalizzerà sulle figure del trauma, che hanno nella perdita di coscienza la loro cifra caratteristica (Malabou, 2007).

1. Lo spettro

A molti uomini appare perturbante in sommo grado ciò che ha rapporto con la morte, con cadaveri e con il ritorno dei morti, con spiriti e spettri. Abbiamo visto che parecchie lingue moderne non possono rendere l'espressione tedesca 'una casa *unheimlich*' che con la circonlocuzione: 'una casa abitata dagli spettri'. A dire il vero avremmo potuto iniziare la nostra ricerca con questo esempio di perturbante, che è forse il più singolare (Freud 1919a: 194).

Con queste parole Freud introduce, nel suo saggio sul perturbante, il tema degli spettri. All'inizio del saggio, che, com'è noto, parte dall'analisi linguistica comparata del termine tedesco *Unheimlich*, Freud aveva segnalato, tra le traduzioni in inglese, *uncomfortable*, *uneasy*, *gloomy*, *dirmal*, *uncanny*, *ghastly*, e, detto di una casa, *haunted*. Più avanti, aveva sottolineato come, nel dizionario tedesco di Jacob e Wilhelm Grimm, *Heimlich* sia anche il luogo libero dagli influssi dei fantasmi. La casa infestata rappresenta quindi un esempio particolarmente importante per Freud. Ma perché? Cosa c'è di perturbante in una casa infestata? Non è essa un esempio che ha più a che fare con un'altra categoria, quella dell'horror, invece che con il perturbante? In realtà, quello della casa infestata rappresenta un esempio particolarmente significativo di perturbante, come cercherò di mostrare in questa prima parte del mio saggio.

In un certo senso, le case infestate sono un fenomeno moderno. Se è vero infatti che resoconti su case abitate da spiriti si possono ritrovare anche nel mondo antico, in un tempo e in un contesto molto lontani da noi, è anche vero che ciò che caratterizza il folklore moderno sulle case infestate è l'importanza della casa. Anticamente, infatti, ad esempio nel mondo classico, la casa fungeva semplicemente da ambientazione, da scenografia per così dire; ad avere importanza era il fantasma che lì risiedeva, e che la infestava finché la sua morte non veniva scoperta e vendicata (Grider 2007).

Plinio il giovane, ad esempio, ci ha lasciato un racconto che si potrebbe definire prototipico delle case infestate nell'età antica (Plinio Ep. VII 27). In una lettera all'amico Licinio Sura, raccontò di una casa infestata ad Atene, in cui la notte gli abitanti sentivano il suono di catene trascinate per terra, prima proveniente da lontano e poi sempre più forte, fino a quando un uomo emaciato, anziano, con la barba lunga, appariva terrorizzando gli astanti. La casa venne abbandonata e messa in vendita ad un prezzo ridicolo. A comprarla fu il filosofo Atenodoro, che, alla prima apparizione, per nulla impressionato, seguì il fantasma fino ad un punto indicatogli dallo stesso spettro, e lo segnò con delle foglie e dell'erba. L'indomani Atenodoro si recò dalle autorità, e ordinò loro di scavare in quel punto, ed ecco che lì furono trovate le ossa di un uomo legato in catene. Una volta avvenuta propriamente la cerimonia di sepoltura, lo spettro non si fece mai più vedere. In questa storia sono presenti tutti gli elementi tipici della casa infestata

in età classica: ad infestarla è un fantasma che vuole giustizia e che, una volta vendicato o accontentato, scompare per non tornare più.

Ma a partire dal diciannovesimo secolo in poi, ad avere il ruolo di protagonista nelle case infestate è, perdonate l'apparente banalità, proprio la casa. Che ad infestarla siano i vecchi proprietari, la follia del protagonista o che sia semplicemente la casa ad essere intrinsecamente malvagia, non c'è dubbio che è la casa ad essere in primo piano nel folklore e nella cultura popolare moderna. In particolare, la tradizione delle case infestate ha le sue radici nella letteratura gotica del diciannovesimo secolo, tipicamente ambientata in castelli diroccati e antiche rovine, come nel celebre *Castello di Otranto* di Walpole. Oltreoceano, in mancanza di castelli antichi, ad essere infestate cominciarono ad essere le dimore dell'aristocrazia, le tipiche *mansions* in stile vittoriano della seconda metà dell'800, che in seguito alle mutate condizioni economiche al volgere del secolo erano state abbandonate ed erano cadute in rovina. Queste case rappresentano ancora oggi l'icona tipica della casa infestata, come negli esempi famosi della casa dei sette abbaini del racconto di Hawthorne, o di Amityville House, o, per fare un esempio ancora più recente, di Hill House, la casa protagonista della serie tv omonima, a sua volta ispirata a un racconto di Shirley Jackson.

Ma il passaggio dal castello alla casa non rappresenta una semplice diversità di scenario. C'è una differenza fondamentale, infatti, tra un castello infestato, o anche un manicomio, una foresta, un cimitero, per citare solo alcuni tra gli esempi più famosi di luoghi infestati, ed una casa. Nell'esempio della casa infestata troviamo infatti un elemento che per Freud caratterizza specificamente il perturbante. Questo elemento è la dicotomia familiare/estraneo. La casa per antonomasia è il luogo familiare: lo stesso termine *Heimlich* (da cui deriva *Unheimlich*, ovvero perturbante) deriva da *Heim*, che significa casa. Nella nostra casa ci sentiamo protetti, al sicuro; tutto ci è familiare, tutto ci rassicura. Nel fenomeno dell'*haunting* assistiamo ad un ribaltamento di questo senso di familiarità; la casa sembra abitata da una presenza estranea, non si è più protetti ma minacciati, in poche parole, non ci si sente più al sicuro in casa propria. La casa rimane la stessa, senza che niente nel suo aspetto esteriore cambi in alcun modo, ma i fenomeni che avvengono al suo interno la rendono un luogo ostile, minaccioso, perturbante appunto.

Com'è noto, un ruolo centrale all'interno della figura del perturbante è dato da Freud al ritorno del rimosso. Una delle definizioni citate da Freud nell'analisi linguistica del termine *Unheimlich*, che l'autore riprende da Schelling, è la seguente: «è *Unheimlich* tutto ciò che doveva rimanere segreto ma è venuto alla luce» (Freud, 1919a, p.1052). Nella figura dello spettro, il rimosso torna due volte; nella morte, il rimosso per eccellenza, e nelle forme di pensiero magiche. Lo spettro infatti non è altro che la morte, tornata per infestare i vivi, e allo stesso tempo nello spettro torna il rimosso delle forme di pensiero infantili, in particolare dell'animismo, che popola il mondo di spiriti.

L'esempio dello spettro si configura quindi come il punto di incontro di diversi elementi perturbanti: la morte che ritorna, il pensiero infantile che riappare, la casa, luogo familiare per eccellenza, che diventa estranea e minacciosa. Ma possiamo leggere questa figura anche alla luce del rapporto mente/corpo. Lo spettro infatti, per antonomasia, è puro spirito, senza alcuna materialità: una sorta di trionfo del dualismo cartesiano. Se la mente è qualcosa di diverso dal corpo, se essa è costituita da una sostanza diversa, può non ubbidire alle leggi biologiche e fisiche, e può quindi continuare ad esistere dopo la morte del corpo a cui apparteneva. Ma questa mente disincarnata porta con sé il germe della sua contraddizione: come può uno spirito continuare a provare dolore, o rabbia, e avere un effetto sulle cose o sulle persone, spostando mobili, sussurrando parole, manifestandosi in vario modo? Evidentemente, in certi casi, una mente che non ha più accesso al corpo, lungi dall'essere finalmente libera, resta comunque in qualche modo incatenata al corpo, continuandone a provare i desideri e a vagare senza pace.

È tempo ora di passare ad una seconda fonte di perturbante, per analizzare un'altra terra di confine; per farlo, mi servirò di un altro esempio, quello dell'androide.

2. L'androide

In uno dei suoi ultimi romanzi, *Machines like me*, McEwan (2019) immagina un mondo alternativo in cui Alan Turing, il famoso matematico inglese padre dell'intelligenza artificiale, non è scomparso prematuramente. In questo mondo parallelo, Turing ha avuto modo di sviluppare le sue ricerche fino alla creazione dei primi esseri umani artificiali. Adam, l'androide protagonista del romanzo, è praticamente indistinguibile da un essere umano, se non fosse per la sua bellezza a tratti innaturale, e ovviamente per la sua conoscenza enciclopedica, che spazia dalla matematica alla filosofia alla letteratura alle scienze. Charlie, l'uomo che decide di comprare Adam con il ricavato dell'eredità della madre, è affascinato dalle infinite potenzialità del suo 'androide da compagnia', ma a tratti ne è anche profondamente turbato. Adam è un automa, e Charlie ne è perfettamente consapevole, dato che è stato lui a comprarlo, ma la dicotomia umano/non umano, vivo/non vivo, a volte sembra nonostante tutto scricchiolare, come si può osservare in questo brano:

Continuavo a chiedermi in che senso Adam fosse in grado di vedere, chi o che cosa abitasse quegli occhi. [...] Sapevo ben poco di ciò che veniva trasmesso al mio nervo ottico, né di dove andasse a finire o di come gli impulsi si trasformassero in una realtà visiva chiara e completa o di chi abitasse i miei occhi. Ero io e basta. Comunque funzionasse, il trucco godeva del vantaggio di creare e sostenere una parte illustre dell'unica cosa al mondo che conosciamo davvero: la nostra personale esperienza. Difficile credere che Adam disponesse di qualcosa di simile. Più facile credere che ci vedesse come può farlo una macchina fotografica, o come diremmo che ci sente un microfono. Non c'era nessuno là dentro. Comunque, mentre lo guardavo negli occhi, cominciai a sentirmi scombussolato, insicuro. Nonostante il netto spartiacque tra esseri viventi e inanimati, restava innegabile che Adam e io eravamo vincolati alle stesse leggi fisiche. Chissà, forse la biologia non mi garantiva nessuno status speciale, forse significava ben poco ripetersi che la figura in piedi davanti a me non era viva a tutti gli effetti. (McEwan 2019: 121)

Ciò che conferisce un carattere profondamente perturbante alla figura di Adam, in questo mondo parallelo delineato da McEwan, è la sua marcata somiglianza con l'essere umano. A tal proposito, già negli anni Settanta, Masahiro Mori (1970) aveva messo in evidenza i rischi insiti nella creazione di automi e androidi eccessivamente simili agli esseri umani, introducendo il concetto di *Uncanny Valley*, ovvero la "valle del perturbante". Secondo Mori, superata una certa soglia di somiglianza antropomorfa, gli artefatti tecnologici rischiano di suscitare un senso di disagio piuttosto che di familiarità.

Intuitivamente si potrebbe pensare che quanto più un'entità artificiale si avvicina all'aspetto umano, tanto più essa venga percepita come familiare e dunque in grado di generare risposte emotive positive. Tuttavia, l'analisi proposta da Mori smentisce questa correlazione lineare. Attraverso una rappresentazione grafica, egli illustra come la relazione tra somiglianza e familiarità segua inizialmente un andamento crescente: l'aumento della somiglianza con l'essere umano è infatti accompagnato da un parallelo incremento della sensazione di familiarità. Tuttavia, al raggiungimento di un livello critico di somiglianza, la curva della familiarità subisce un repentino e marcato declino. È in questo punto che emerge il fenomeno del perturbante: il soggetto percepisce l'automa non più come simile e rassicurante, bensì come inquietante, poiché esso genera una reazione emotiva negativa. A titolo esemplificativo, nella letteratura sull'argomento viene

spesso richiamata l'immagine della bambola di cera, il cui aspetto quasi umano ma privo di vita provoca disagio.

Questo esempio, tra l'altro, è già presente negli scritti di Ernst Jentsch, la cui riflessione sul perturbante costituisce il fondamento teorico dal quale prenderà avvio anche l'elaborazione successiva di Sigmund Freud nel suo celebre saggio sul tema.

Tra tutte le incertezze psichiche che possono diventare causa di perturbante, ce n'è una in particolare capace di produrre un effetto generale regolare e potente: dubitare che un essere apparentemente animato sia vivo davvero e, viceversa, che un oggetto privo di vita non sia invece animato (Jentsch 1906: 8, *trad. dell'autrice*).

Con questa riflessione, Jentsch colloca l'esperienza del perturbante all'interno di una cornice teorica più ampia, identificandola con una forma specifica di incertezza cognitiva. Secondo l'autore, infatti, ciò che risulta perturbante è ciò che suscita dubbi circa la propria natura ontologica: l'incapacità, anche solo momentanea, di stabilire con chiarezza se ci si trovi di fronte a qualcosa di animato o inanimato, vivo o privo di vita.

Esemplificativa in tal senso è la percezione ambigua di un oggetto che cambia improvvisamente natura nella nostra mente: un tronco che si rivela essere un serpente, un automa capace di replicare comportamenti tipicamente umani, una bambola di cera dotata di tratti inquietantemente realistici. È nel momento in cui le nostre categorie di interpretazione vacillano – nel passaggio repentino da una certezza iniziale («si tratta di un oggetto inanimato») a un'evidenza contraria («è un essere animato») – che si manifesta l'esperienza del perturbante.

L'ultimo esempio, quello della figura di cera, è particolarmente significativo perché, mentre un oggetto in generale può essere scambiato per un essere animato in certe circostanze particolari, ed è quindi perturbante in maniera accidentale, la figura di cera è invece disegnata, progettata per sembrare vera; è quindi il prototipo del perturbante. L'effetto è tanto più forte quando «l'imitazione della forma umana non raggiunge solo la percezione, ma si unisce a certe funzioni corporee o mentali» (Jentsch 1906: 10). Ed ecco quindi che abbiamo l'androide.

In realtà, l'esempio della bambola di cera, esattamente come quello dell'androide, sembra però confutare la teoria stessa di Jentsch. Come ho sottolineato prima, per l'autore è perturbante ciò che pone l'osservatore di fronte ad una incertezza; alla fine dell'incertezza dovrebbe perciò corrispondere la fine del sentimento; come lui stesso suggerisce, nel momento in cui il tronco, che pensavamo inanimato, si rivela essere un serpente, all'inquietudine subentra un sentimento diverso, il terrore, o anche l'orrore. Sparita l'incertezza, sparisce il perturbante. Ma questo non accade con la bambola di cera. Anche quando ci ripetiamo che quella è solo una bambola, quel particolare senso di inquietudine non ci abbandona. E lo stesso sembra dirci il protagonista del libro di McEwan, quando osserva che forse significa ben poco ripetersi che la figura in piedi davanti a lui non è viva a tutti gli effetti; lo scombussolamento, l'insicurezza, permane.

Ciò che rende l'androide particolarmente inquietante è, come McEwan sembra suggerirci, il fatto che sembri svelare in controluce la nostra stessa natura meccanica. In un certo senso, noi siamo macchine, e gli androidi sono questo, macchine come noi. Il nostro corpo è soggetto a meccanismi, biologici, ma pur sempre meccanismi, dei quali abbiamo parzialmente il controllo. E forse ciò che definiamo umano ha più a che fare con questi meccanismi che col concetto di mente; ecco perché Adam, pur non avendo una mente in senso classico, sembra umano. La distinzione tra macchine e umani del resto si è fatta oggi molto più sfumata e problematica, come sembrano mostrare molti filosofi del post-umanesimo (cfr. fra tutti Hayles 1999, Latour 2018). L'identità umana ha in questa

prospettiva una natura ibrida, prodotta dalla fusione della mente con il mondo meccanico, fatto da sistemi informatici, protesi digitali, intelligenza artificiale.

Della natura meccanica del corpo umano sembra essere consapevole Jentsch, che infatti cita un esempio di perturbante che può ad un primo sguardo sembrare strano: quello dell'epilessia:

Non è un caso che l'epilessia sia perciò chiamata morbo sacro, come se fosse una malattia non appartenente al mondo umano ma a sfere estranee ed enigmatiche, perché gli spasmi dell'attacco epilettico rivelano allo spettatore il corpo umano – il corpo che in condizioni normali è così pieno di senso, appropriato ed unitario, funzionante in accordo con le indicazioni della coscienza – come un meccanismo immensamente complesso e delicato (*ivi*, 13-4).

Quando i meccanismi del corpo si inceppano, come nel caso di alcune malattie organiche o psichiche, l'effetto che ne deriva è particolarmente perturbante. Anche in questo caso, Jentsch non si addentra particolarmente sul perché questo accada. A mio parere, una delle chiavi del perturbante che può chiarire questi ultimi esempi si annida in un modo particolare di presentazione del problema mente-corpo. Nonostante secoli di dualismo e di dibattito intorno a tale problema, noi, come già si è accennato, percepiamo comunque in maniera intuitiva il nostro corpo e la nostra mente come profondamente uniti; la nostra identità, e quella delle persone che conosciamo, è data da questo connubio indissolubile di un particolare corpo e di una particolare mente. L'esempio dell'androide, e quello dell'epilettico, mettono in crisi questa unione. Nel caso dell'androide: come può un corpo, così simile a noi, anzi, negli esempi tratti dalla fantascienza, o negli zombie filosofici, indistinguibile dal nostro, non avere una vita, ovvero una mente, una coscienza? Nel caso dell'epilettico: come può un corpo vivere di vita propria, sottrarsi alle leggi della mente, della coscienza?

E per rimanere nell'ambito dei rapporti mente corpo, e di come questi possano creare diverse forme di perturbante, rimane ancora un altro esempio da analizzare: può accadere infatti che sia la mente, ed in particolare la coscienza, ad abbandonare il corpo. Che il corpo si svuoti, proprio a causa di questo abbandono. E qui si arriva all'ultima figura che vorrei analizzare come esempio di perturbante: quella dell'individuo traumatizzato.

3. Il trauma

Probabilmente non è un caso che il saggio di Freud (1919a) sul perturbante sia stato scritto subito dopo la fine della Prima guerra mondiale, e che nello stesso anno Freud abbia anche scritto un'introduzione al libro *Psicoanalisi delle nevrosi di guerra* (1919b). La grande guerra aveva infatti prodotto una legione di traumatizzati, quelli che, con un'espressione infelice, in Italia vennero chiamati *scemi di guerra*: giovani perfettamente sani, diventati sotto l'urto della guerra profondamente estranei. Per la prima volta gli psichiatri furono costretti ad ammettere che un trauma psicologico può fare vacillare o addirittura crollare la salute mentale delle persone coinvolte, come dimostrava la vasta sintomatologia che dovettero affrontare, dallo *stupor*, al tremore, al sorriso fatuo, al mutismo. Le vittime dello *shell shock* suggerirono inoltre al padre della psicoanalisi l'esistenza di una pulsione diversa dal principio del piacere, quella che nel celebre saggio *Al di là del principio del piacere* (1920) viene indicata come pulsione di morte: la tendenza della vita a tornare ad uno stato inorganico, di quiete assoluta, tendenza mortifera che irrompe nel soggetto proprio attraverso il trauma.

Il trauma è capace di investire una persona nella sua parte più preziosa e intima: la coscienza. Si configura così, a partire da questo momento, una versione particolarmente

spaventosa del perturbante (Coulombe 2014), quella dell'individuo preda del buio mentale, ferito nella coscienza: l'individuo traumatizzato, catatonico, malato di demenza o di Alzheimer. Coulombe definisce questa figura profondamente tragica un paradigma centrale dell'Occidente contemporaneo, quello

dell'individuo scosso da un dramma. Che questo dramma sia una delle catastrofi maggiori che hanno segnato l'inizio del ventesimo secolo (11 settembre, tsunami, uragano, ecc.), o un incidente, una crisi personale (incidente automobilistico, problemi con la droga, trauma cerebrale ecc.), il soggetto si fa zombie per il fatto di essere un *vivente assente* da sé stesso. Che l'effetto di questo dramma sia temporaneo o permanente, la coscienza è compromessa, brutalizzata. Un trauma troppo grande ha fatto vacillare ciò che ci rende umani: la nostra capacità di pensare (Coulombe 2014: 48).

Coulombe parla di questa figura come lo zombie dell'attesa. Usa la metafora dello zombie perché la caratteristica centrale dello zombie nella cultura popolare è appunto il buio mentale, la mancanza di vita interiore, la perdita della coscienza. Questo buio mentale è particolarmente evidente quando lo zombie è, appunto, quello dell'attesa, ovvero quando non aggredisce i viventi per cibarsi, ma si limita a ciondolare per le strade, attendendo che qualche preda si faccia viva. Lo zombie dell'attesa, così come l'individuo traumatizzato, è assente a sé stesso, e questa assenza è particolarmente inquietante, perché ancora una volta sconvolge il rapporto mente-corpo: il corpo c'è, è rimasto lo stesso, è familiare, ma il buio mentale lo rende estraneo. E la metafora dello zombie ci può essere utile anche per sottolineare un altro aspetto perturbante della perdita di coscienza. Nei classici film di zombie, come in quelli di Romero, spesso sorprendiamo gli zombie mentre svolgono piccoli rituali quotidiani: salgono e scendono le scale mobili del centro commerciale, cercano di suonare gli strumenti di un'orchestra, si fermano incantati a guardare i fuochi d'artificio. Anche in questo residuo di memoria procedurale, in questa imitazione involontaria di azioni e gesti prima consueti, chiamata in gergo psichiatrico *ecoprassia*, troviamo assonanze con le altre figure del trauma, in particolare con la demenza e con la schizofrenia. Ecco ad esempio la descrizione di una tipica ecoprassia schizofrenica:

Una ragazza di famiglia nobile si innamora di un calzolaio. L'attività principale del calzolaio è la cucitura della tomaia della suola, lei lo contempla con trasporto e devozione, come accade ad ogni giovane innamorata. Osserva e rimane come incantata da quei gesti. Lo imita. Rapidamente i gesti si sostituiscono a tutto il resto. Precocemente appare vuota, non risponde più, non parla, smette ogni altra attività, solo ripete infinitamente l'unico gesto, nel completo isolamento dal mondo. Diventa, secondo le osservazioni dell'epoca, precocemente demente. (Barbetta 2014: 90)

In questi gesti involontari e senza senso troviamo anche un elemento che è ancora Freud (1920) ad individuare come fenomeno di estrema importanza: la coazione a ripetere. Dopo tutto, come è sempre Freud a sottolineare, «tutto ciò che ci rammenta della coazione a ripetere viene sentito come fatto perturbante» (1919a: 1061). E, più in generale, Jentsch aveva riscontrato nella malattia mentale un fattore perturbante: il corpo, senza una mente a guidarlo, diventa meccanico, sembra ridursi ad una serie di meccanismi che vanno a vuoto. Malabou cita a questo proposito la malattia di Alzheimer.

Mi sembrava che mia nonna, o perlomeno la nuova e ultima versione di lei, fosse opera della malattia, qualcosa di creato da essa, una sua scultura. Quella di fronte a me infatti non era una persona diminuita, la stessa donna ma più debole, compromessa, minata. No, era un'estranea che non mi riconosceva, che non

riconosceva sé stessa perché senza dubbio non si era mai incontrata prima. Dietro la familiare aureola di capelli, il tono della voce, il blu degli occhi: l'assoluta, incontestabile presenza di qualcun altro. Quest'altra persona, però, era stranamente assente. A mia nonna non importava più nulla; era indifferente, distaccata, fredda. Alla fine, passava giorni interi a piegare e distendere un angolo del lenzuolo (Malabou 2007: xi-xii; trad. dell'autrice).

Anche in questo esempio, l'ecoprassia, il ripetere senza fine gesti meccanici, svela in controtuce l'assenza di una vita mentale, o la sua radicale crisi. E così, ancora una volta, un'alterazione profonda dell'unità naturale tra mente e corpo genera un effetto perturbante nell'osservatore. Com'è la stessa Malabou a chiedersi nel suo saggio,

Perché questa svolta negli eventi non mi era di conforto? Dopo tutto, abbandonare la vita in questo modo, morire prima di essere morti, non è questo il modo più bello di morire? Morire alla morte stessa? Non sapersi più mortale? Non dover morire *in presenza*? Questi pensieri, tuttavia, non mi portavano sollievo. Ero perfettamente consapevole che questa assenza, questa disaffezione, questa estraneità a se stessi, erano, senza alcun dubbio, i segni paradossali di una sofferenza profonda. Ho appreso dopo che la malattia di Alzheimer è una patologia cerebrale. È possibile che il cervello soffra? È possibile che questa sofferenza si manifesti nella forma di una indifferenza alla sofferenza? Nella forma di una incapacità di vivere la sofferenza come propria? È possibile che ci sia un tipo di sofferenza che crea una nuova identità, l'identità sconosciuta di una persona ignota che soffre? È possibile che la sofferenza cerebrale sia esattamente questa sofferenza? (*ivi*, xii, trad. dell'autrice)

La sofferenza cerebrale, quindi, si prospetta come paradigma moderno del perturbante. Il cervello che, nella sua sofferenza, rende estraneo l'individuo in cui abita. Torniamo qui al primo esempio freudiano, quello della casa infestata, di una presenza estranea che minaccia radicalmente il senso di familiarità. Mi sembra che anche nell'ultima figura del perturbante qui analizzata ritroviamo, sotto altre spoglie, lo stesso tipo di esperienza, quella di un *haunting*, di una possessione. Solo che ad essere infestato, ad essere *haunted* non è più la nostra casa, ma siamo noi stessi, posseduti da qualcosa, che sia un trauma, una lesione cerebrale, o una malattia mentale, che ci rende estranei a noi stessi. Il perturbante, dunque, se vogliamo, nella sua forma più tragica, perché l'incontestabile presenza di qualcun altro si annida proprio dentro di noi.

4. Conclusioni

Il questo saggio ho cercato di mostrare come l'esperienza dell'*Unheimlich* possa essere letta come una crisi del rapporto mente-corpo, una frattura nella loro apparente continuità. Il perturbante si manifesta ogni volta che questa unione, normalmente percepita come naturale e immediata, si incrina, aprendo uno spazio liminale in cui le categorie oppostive – familiare/estraneo, vivo/non vivo, cosciente/non cosciente – si confondono. Le tre figure analizzate – lo spettro, l'androide e il traumatizzato – rappresentano tre modalità in cui questo scarto può avvenire.

Lo spettro, pura mente senza corpo, incarna la sopravvivenza immateriale della coscienza oltre la morte, ma allo stesso tempo si presenta come una figura tragica, condannata a desiderare ciò che solo il corpo potrebbe realizzare. Quando poi lo spettro infesta una casa, l'effetto perturbante è massimo: lì dove tutto ci è familiare, dove ci sentiamo al sicuro, si annida una presenza ostile ed estranea.

L'androide, corpo senza mente, traduce in chiave contemporanea la stessa inquietudine: la sua somiglianza con l'umano dischiude la possibilità perturbante che la vita e la

coscienza non siano attributi esclusivi dell'organico. Ciò che appare umano, troppo umano, svela la natura meccanica dell'uomo stesso, e allo stesso tempo mette in crisi il confine ontologico tra naturale e artificiale.

Infine, il traumatizzato rappresenta la figura più tragica di questo scarto: un corpo vivo abitato dal vuoto della coscienza. Dallo *shell shock* della Grande Guerra alle forme di demenza, il trauma rivela un'assenza mentale che trasforma il soggetto in un vivente assente a sé stesso, un corpo animato da un'estraneità interiore.

In tutti e tre i casi, ciò che appare familiare diviene inquietante proprio perché l'unione naturale tra corpo e mente vacilla. Lo spettro è la mente che non sa morire, l'androide è il corpo che non sa pensare, il traumatizzato è la mente che si è spenta nel corpo vivo. In quest'ottica, il perturbante si configura come una minaccia interna all'uomo: l'estraneo non proviene da un esterno minaccioso, ma da ciò che ci appartiene più intimamente: sono la nostra mente, il nostro corpo, a poter divenire improvvisamente estranei. Lo spettro, l'androide e il traumatizzato non sono che tre volti di una stessa verità perturbante: che all'uomo è sempre aperta la possibilità di essere infestato da sé stesso.

Bibliografia

- Barbetta, Paolo (2014), *La follia rivisitata. Umori, demenze, isterie*, Mimesis, Milano-Udine.
- Coulombe, Maxime (2014), *Piccola filosofia dello zombie, o come riflettere attraverso l'orrore*, Mimesis, Milano-Udine.
- Freud, Sigmund (1919a), «Das Unheimliche», in *Imago*, vol. 5 n.5-6, pp. 297-394, («Il perturbante», in *Opere 1905/1921*, Newton Compton, Roma 1992, pp. 1049-1070).
- Freud, Sigmund (1919b), «Einleitung zu Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen», in *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, Leipzig, Wien und Zürich («Introduzione a Psicoanalisi delle nevrosi di guerra», in *Opere 1905/1921*, Newton Compton, Roma 1992, pp. 1071-1073).
- Freud, Sigmund (1920), «Jenseits des Lustprinzips», in *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, Leipzig, Wien und Zürich, («Al di là del principio del piacere», in *Opere 1905/1921*, Newton Compton, Roma 1992, pp. 1099-1139).
- Frosh, Stephen (2012), «Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmission», in *American Imago*, vol. 69, n. 2, pp. 241–264.
- Grider, Sylvia Ann (2007), *Haunted Houses*, in Diane E. Goldstein, Sylvia Ann Grider, Jeannie Banks Thomas (eds.), *Haunting experiences: ghosts in contemporary folklore*, Utah State University Press, Logan, Utah, pp.143-170.
- Hayles, Nancy Catherine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago.

Jentsch, Ernst (1906), «Zur Psychologie des Unheimlichen», in *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 8.22, pp. 195-98, e 8.23, pp. 203-05 (*On the psychology of the uncanny*, R. Sellars http://www.art3idea.psu.edu/locus/Jentsch_uncanny.pdf).

Latour, Bruno (2018), *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano.

Malabou, Catherine (2007), *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Bayard Éditions, Montrouge.

McEwan, Ian (2019), *Machines like me*, Jonathan Cape, London («Macchine come me e persone come voi», Einaudi, Torino 2019).

Mori, Masahiro (1970), «The uncanny valley (Bukimi no tani)», in *Energy*, n.7, pp. 33-35.

Plinio Il Giovane, *Epistularum Libri Decem*, Liber VII, Ep. 27. in *Opere di Plinio Cecilio Secondo*, a cura di F. Trisoglio, vol. I, Torino 1973, pp. 748-755.