

Centro Veneto di Psicoanalisi
KnotGarden



Idee, intrecci e snodi della Psicoanalisi

Diniego, illusione, speranza

Atti del IX Colloquio del Centro Veneto di Psicoanalisi

A cura di
Maria Ceolin

Contributi di:

Laura Ambrosiano, Maurizio Balsamo, Patrizio Campanile, Maria Ceolin, Anna Cordioli, Lucia Fattori, Marco La Scala, Enrico Mangini, Elisabetta Marchiori, Patrizia Montagner, Patrizia Paiola, Lorena Preta, Antonio Alberto Semi, Sarantis Thanopoulos.

Hanno collaborato:

Campanile P., Cordioli A., Macchi A., Mondini S., Mosconi A., Munari F., Oliva M., Olivotto C.

2023/4

KnotGarden

Viaggiando per la Gran Bretagna si possono visitare alcuni knot (nodo) garden ricostruiti sulla base di disegni ed antecedenti di epoca elisabettiana. Si tratta di piccoli giardini costruiti in modo da poter essere percorsi in modo continuo in innumerevoli catene di vie: specie di labirinti senza un unico punto d'arrivo; intrecci di sentieri tra basse aiuole che possono essere percorsi senza mai perdere di vista l'insieme delle altre possibili strade. Gli antecedenti di tali realizzazioni sono i motivi ornamentali celtici basati su intrecci complessi di linee continue che hanno trovato espressione in particolare nella oreficeria e negli ornamenti delle copie degli amanuensi (motivi del genere possono essere ammirati nel famoso Libro di Kells conservato al Trinity College di Dublino).

Leonardo da Vinci, Durer, Michelangelo si sono pure cimentati nella invenzione di motivi ornamentali di questo tipo.

Il riferimento ai knot garden ha un motivo ben preciso: i giardini, diversamente dai disegni e dai gioielli, oltre ad esser ammirati possono essere percorsi. In essi si può fare concretamente l'esperienza di camminare per vie che permettono, procedendo per passaggi concatenati, di scoprire nuovi modi per giungere ad un punto passando per disparati altri, ogni punto essendo raggiungibile da ogni altro senza ritornare sui propri passi e quindi non dovendo rinunciare ad un tratto di possibile percorso.

Questo desideriamo costruire con questa rivista della memoria che nel Sito del Centro Veneto di Psicoanalisi è, quando possibile, multimediale.

Patrizio Campanile



Diniego, illusione, speranza

Atti del IX Colloquio del Centro
Veneto di Psicoanalisi

A cura di Maria Ceolin



La vita si allontana, ma ritorna.
(Jean-Bertrand Pontalis, 2013)

*La credenza è pegno di verità, e la verità pegno di realtà;
la realtà psichica trionfa sulla realtà esterna.
E' questo ciò che assicura all'uomo il suo dominio sul mondo,
ma anche ciò che apre la strada alla follia.*
(Claude Le Guen, 2008)



Indice

Nota introduttiva <i>Maria Ceolin</i>	7
Locandina del Convegno	15
Messa a punto dell'argomento <i>Patrizio Campanile</i>	16
PRIMA PARTE	
Apertura dei lavori <i>Maria Ceolin</i>	20
L'illusione è la cerniera del nostro rapporto con la realtà <i>Sarantis Thanopoulos</i>	27
La negazione come tensione tra appartenenza e intimo sapere <i>Laura Ambrosiano</i>	31
Nachleben. Il principio speranza nella cura analitica <i>Maurizio Balsamo</i>	44
La fantasia di autogenerazione tra diniego, illusione e speranza <i>Lorena Preta</i>	65
<i>Le temps des cerises</i> <i>Antonio Alberto Semi</i>	80
SECONDA PARTE	
La speranza tra bisogno e desiderio <i>Lucia Fattori</i>	98
Tormento narcisistico: delusione o ferita <i>Marco La Scala</i>	107
Il diniego dell'uomo-lupo <i>Enrico Mangini</i>	117
La vertigine dell'illusione <i>Elisabetta Marchiori</i>	126



Illusione e speranza nel percorso della Migrazione <i>Patrizia Montagner</i>	141
"Illusione, disillusione, realtà", l'avvenire della disillusione <i>Patrizia Paiola</i>	157
Congedo <i>Patrizio Campanile</i>	170
APPENDICE	
Resoconto del lavoro preparatorio <i>Anna Cordioli</i>	175
Hanno collaborato	



Nota introduttiva

Maria Ceolin¹

Questo *KnotGarden* raccoglie i lavori presentati al 12° Colloquio di Venezia, promosso dal Centro Veneto di Psicoanalisi, che ha avuto luogo presso l'Ateneo Veneto l'8 e 9 ottobre 2023.

Primo Colloquio dopo la Pandemia, la scelta del tema, 'Diniego, illusione, speranza' non poteva non collocarsi nell'onda lunga di quanto di inusuale, spaventoso, totalizzante avevamo vissuto, per il desiderio di riflettere ancora su quanto si era messo in atto di fronte ad un reale che, in una dimensione di globalizzazione drammatica, aveva sommerso gli esseri umani dell'intero pianeta in un'atmosfera senza scampo, senza via di fuga.

Persi all'improvviso i contesti sociali depositari della stabilità dell'lo, i luoghi, i tempi, le abitudini quotidiane, perse le relazioni di prossimità con l'altro la cui vicinanza era diventata il pericolo maggiore, un pericolo potenzialmente mortale, la pandemia ha rappresentato un allarme difficile da mettere da parte,² e rappresenta ancor oggi una trama in cui appaiono con evidenza le fragilità del nostro funzionamento, e la fragilità

¹ Maria Ceolin (Padova), Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana, Segretaria Scientifica del Centro Veneto di Psicoanalisi.

² Più facile sembra essere, invece, - per ora - denegare altri pericoli incombenti, ad esempio l'emergenza climatica rispetto alla quale permane la diffusa illusione che sia possibile affrontarla senza mutare radicalmente, il paradigma tecnocratico, come rivela l'ingenua (o mistificatoria) formula ossimorica: 'sviluppo sostenibile'.



su cui poggia il lavoro di cultura e di civilizzazione. Per questo può offrire e chiedere ulteriori esercizi di pensiero.

Gli iniziali sentimenti di solidarietà, la ricerca di condivisione – *‘andrà tutto bene’...‘insieme ce la faremo’* – al cui interno la salvezza dell’uno corrispondeva a quella dell’altro, si sono presto trasformati nell’incredibile individualistico far-west della corsa ai vaccini in cui la preoccupazione per la propria salvezza contrastava quella per i più deboli, gli anziani, i maggiormente esposti per condizioni di lavoro, o, all’opposto, nelle teorie complottiste di chi li considerava certamente inutili o nocivi e, negando l’esistenza del virus, manifestava una insofferenza individualistica verso le restrizioni generalizzate prescritte dai governi, ai quali si imputava l’invenzione³ di un ‘terrore sanitario’, di uno stato d’eccezione che imponeva l’arbitraria sospensione del diritto, denegando che di stato d’eccezione si trattava davvero.

Credo sia opportuno interrogarsi su quanto non solo l’eccessivo carico d’angoscia, ma forse anche la risposta ipertecnologica alle criticità sociali (se pur utile, pericolosamente estraniante) che, in tempo di covid ha permesso di mantenere la comunicazione, abbia contribuito a provocare uno scivolamento dello ‘spazio transoggettivo’ della soggettività verso sistemi difensivi poco autoconservativi. La trasmissione reticolare e orizzontale delle nuove tecnologie produce, infatti, ‘camere d’eco’, bolle di comunicazione, che catturano i singoli individui nei legami emotivi scarsamente critici della ‘psicologia delle masse’.

³ Giorgio Agamben scrive in *L’invenzione di un’epidemia*: “Di fronte alle frenetiche, irrazionali e del tutto immotivate misure di emergenza per una supposta epidemia dovuta al virus corona...” (2020).



Da allora, mi pare, in ogni grande questione che riguarda il nostro tempo, in ogni drammatico evento come le guerre in corso, assistiamo alla immediata radicalizzazione di opposti schieramenti, ad una *polarizzazione tossica* (Blass, 2023) che porta con sé la perdita di compassione per la sofferenza di ogni vittima perché evita di vedere e sentire ciò che accade nell'altro, di vedere e sentire l'altro come simile, in una tendenza a considerare falso tutto ciò che non rientra nella propria posizione, per eludere ogni conflitto interiore, ogni pensiero che, nelle contraddizioni della complessità, metta a rischio di entrare in collisione con se stessi.

Rifiutando di riconoscere e ammettere la realtà di una percezione che appare intollerabile, è dalla realtà esterna che il diniego si difende, permettendo quel gioco illusionale che sostiene il narcisismo e preserva dall'angoscia. Angoscia di castrazione ma anche della morte che, nello scritto sul *Feticismo*, Freud avvicina nel racconto di due giovani pazienti che, scindendo la loro vita psichica, si rendevano conto della morte del padre ma anche no (1924, 495).⁴

Ma se la negazione è una strada tortuosa che permette a una verità rimossa di affiorare negandola, il diniego è una difesa prepotente che, mentre ci concede di vedere ciò che vogliamo e rigettare il resto, scinde e amputa l'io, influenza la nostra capacità di giudizio, la sincerità e la profondità della nostra relazione con noi stessi e con il mondo.

Ci interroga su verità e menzogna, sullo spessore 'umano' dell'umanità e sui modi del suo impoverimento.

Laplanche e Pontalis si chiedono se *'il diniego che ha conseguenze così evidenti nella realtà, anziché un ipotetico 'fatto percettivo', non riguardi un elemento fondatore della*

⁴ In un altro scritto Freud riporta le parole di un bambino: sì, lo so che il babbo è morto ma non capisco perché non possa cenare con noi.



realtà umana' (1981, 125). E il rigetto (*Verwerfung*) possa avere a che fare con "un ritiro del significato, un rifiuto di attribuire un senso al percepito" (ibidem, 395).

"Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più. L'errore (- la fede nell'ideale -) non è cecità, l'errore è viltà... Ogni risultato, ogni passo avanti nella conoscenza è una conseguenza del coraggio, della durezza con se stessi, della pulizia con se stessi..." (Nietzsche, 1992, 12-13).

Freud mitiga la 'durezza' severa di Nietzsche, richiamando "l'esistenza del mondo della fantasia, un regno che a suo tempo, quando fu instaurato il principio di realtà, fu separato dal mondo esterno reale [...] come una sorta di 'territorio protetto' non inaccessibile all'lo ma ad esso legato in modo labile" (1924, 43).

'Territorio protetto' che apre la strada a quell'area intermedia fra processo primario e secondario, area di gioco illusorio che struttura la creatività tramite il 'credere senza riserve a ciò che si desidera' (Russo, 2006, 235) a cui, in seguito, Marion Milner e Winnicott assegneranno un grandissimo valore.

Pur riaffermando ne *L'avvenire di un'illusione* (1927) il valore della verità e delle conquiste della ragione, Freud distingue l'illusione come sistema cristallizzato di credenze da un'illusione soggettiva che solo momentaneamente sospende il riconoscimento della realtà.

Dalle illusioni si entra e si esce, non sono necessariamente false credenze, ciò che le caratterizza è la motivazione ad appagare i desideri (461), bisogna quindi 'essere pronti a rinunciare a una parte notevole dei nostri desideri infantili, per riuscire a tollerare che alcune nostre aspettative si rivelino illusorie' (483).



Così scrive Pontalis: *"questi brandelli di corda caduti da un peschereccio, raffigurano ciò che si deposita nella mia memoria: -dei piccoli resti- quanto sono preziosi per me! – che saranno presto sommersi dall'alta marea, ma che riappariranno, questi o altri, quando il mare di nuovo si ritirerà..."* (2023, 75).

Come il movimento di va e vieni delle onde del mare che porta alla spiaggia tracce, resti di vita per poi lasciarli al mare, e riportarli, e ancora, e ancora, l'avvicinarsi di illusioni e delusioni, smussando i dicotomici confini di troppo rigide separazioni, sostiene la fiducia nelle perdite e i ritorni.

E la speranza? Non sempre è considerata una virtù.

Il mondo classico, di cui contrastava gli ideali di saggia fermezza, la raffigura prevalentemente come un ingannevole dono, una vana, vuota e fatua illusione.

Il cristianesimo, invece, legandola alla fiducia nei confronti di qualcosa che non è ancora ma che con assoluta certezza sarà, ne fa un atto di fede: *"ebbe fede sperando contro ogni speranza"* scrisse San Paolo di Abramo. E in Filone Alessandrino essa diviene una definizione dell'umano: *"l'uomo per eccellenza è colui che spera"*.

All'opposto Michaelstadter imputa alla speranza la colpa di disertare la vita nell'attesa di qualcosa che deve sempre venire e non è mai, essa porta con sé il sacrificio del presente.

Mentre Ernst Bloch, ne *Il principio speranza* (2019), tentando di coniugare cristianesimo e marxismo, la considera all'interno di un ottimismo militante che vede speranza e utopia elementi essenziali dell'agire e del pensare umano, concrete forze nell'impegno di costruire la realtà.

Al suo sguardo diretto al futuro, giustificato dal fatto che la verità più profonda dell'essere è *il non-essere-ancora*, Bloch stesso inserisce un'importante alternativa



che concepisce la speranza come immersione nel presente: dobbiamo dirigere il faro della speranza su ogni attimo della nostra vita, altrimenti la sua luce si perde nella notte del futuro...

Per Bloch, scrive Magris, *"la speranza non nasce da una visione rassicurante del mondo bensì dalla lacerazione dell'esistenza umana che crea una insopprimibile necessità di riscatto, una 'fame' di giustizia, di libertà, di dignità, anche di felicità"* (2019).

La speranza può allora essere pensata come ciò che anche in situazioni di estrema difficoltà ci dà la capacità di resistere, di preservare quella spinta alla vita che custodisce la nostra umanità, che fa vincere Eros. E può essere ancora il passato, di nuovo le tracce, così rilevanti nel pensiero psicoanalitico, ad assumere il compito di mantenerla in vita.

Come ci mostra Silvia Amati Sas (1994), la tendenza all'alienazione e all'adattamento riguarda ogni essere umano poiché, nelle situazioni di estremo pericolo, una tendenza universale del funzionamento psichico sarà regredire a posizioni ambigue, pre-conflictuali,⁵ conformarsi al contesto per mantenere la continuità, fino ad *"adattarsi a qualsiasi cosa"*, a qualunque forma di violenza, rendendola ovvia, familiare, addirittura rassicurante.

Occupandosi in modo pionieristico della cura psicoanalitica di persone provenienti dai Paesi latino-americani vittime di violenza di Stato, ha potuto scoprire come il nodo di "resistenza" alla distruzione psichica durante le torture fosse collegato al fare appello alle tracce di una relazione nel proprio mondo interno, alla preoccupazione per

⁵ Nei termini di Bleger le funzioni di discriminazione raggiunte dall'identità di integrazione ricedono il passo allo stato di non differenziazione che caratterizza l'identità di appartenenza (2010).



qualcuno di caro da proteggere (i propri figli, un compagno in clandestinità...).

Ha dato così forma all'immagine dell'*oggetto da salvare*, un oggetto creato e custodito dentro di sé che, rievocando al proprio interno la relazione di aiuto sperimentata all'inizio della vita, rappresenta una relazione interna di fiducia dove non c'è né abbandono né tradimento, che permette all'lo di resistere, di preservare la 'fede' e la possibilità di salvare la vita psichica.

In diverso modo anche Marion Milner evoca l' 'eterno ritorno' della circolarità del bene, quando connette la capacità di 'tenersi' all'interiorizzazione di un buon oggetto che tiene.

"Tenere delicatamente le proprie ossa'. Come una volta ci teneva nostra madre.

Ora è l'opposto, siamo noi a tenere [...] le proprie ossa, madre natura, lo spirito della propria madre, tenuto delicatamente dentro, con indulgenza [...] con gratitudine [...] il corpo che lei accudiva così teneramente viene ora tenuto gentilmente in ricompensa per le sue cure" (1987, 116).

Bibliografia

Agamben G. (2020). *L'invenzione di una epidemia*. Quodlibet, 26-2-2020.

Amati Sas S. (2020). *Ambiguità, conformismo e adattamento alla violenza sociale*.
Milano, Franco Angeli.

Blass. H. (2023). *Behind the scenes of toxic polarization: consequences of a divided world. Autonomy, mortification and the loss of an anthropological universalism*. I.P.A. Webinar 17-11-2023.

Bleger J. (1967). *Simbiosi e ambiguità*. Studio psicoanalitico. Roma, Armando, 2010.

Bloch E. (1954-1959). *Il principio speranza*, Milano, Mimesis, 2019.



Freud S. (1924). *Feticismo*. O.S.F. 10.

Freud S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. O.S.F. 10.

Laplanche J., Pontalis J.B. (1967). *Enciclopedia della Psicoanalisi*. Roma-Bari, Laterza, 1973.

Le Guen C. (2008). *Dizionario Freudiano*. Roma, Borla, 2013.

Magris C. (2019). *La speranza che ci rende umani*. Corriere della sera, 26 giugno 2019.

Michelstaedter C. (1910). *La persuasione e la retorica*. Milano, Adelphi, 1982.

Milner M. (1987). *L'alba dell'eternità. Un modo di tenere un diario*. Roma, Borla, 1990.

Nietzsche F. (1888). *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Milano, Adelphi, 1992.

Pontalis J.B. (2013). *Alta marea bassa marea*. Roma, Alpes, 2013.

Russo L. (2006). *Le illusioni del pensiero*. Roma, Borla.

Maria Ceolin, Padova

Centro Veneto di Psicoanalisi

mariaceolin81@mail.com



CV CENTRO VENETO
DI PSICOANALISI
GIORGIO SACERDOTI



Presso
ATENEIO VENETO
Venezia

CV Con il patrocinio della
SOCIETA'
PSICOANALITICA
ITALIANA

IX Colloquio di Venezia **Diniego, illusione, speranza**



Info:



SCAN ME

www.centrovenetodipsicoanalisi.it

Giandomenico Tiepolo, 1797, "L'altalena di Pulcinella", Ca' Rezzonico, Venezia
Grafica di Anna Cordioli



Messa a punto dell'argomento

Patrizio Campanile⁶

Perché l'essere umano, anziché basare benessere e sicurezza sul riconoscimento della realtà e cioè delle percezioni e dei fatti, preferisce o è costretto da ragioni interne o per la complicità di seduzioni provenienti dall'esterno, a sfuggire il loro riconoscimento? Quali pericoli rendono non solo necessario, ma talora inevitabile il ricorso al **diniego**?

Benessere, sicurezza e all'opposto *paura*, senso di *precarietà* ecco chiamato subito in causa il narcisismo messo in crisi da pericoli interni e da pericoli esterni.

Qual è la via che l'individuo può percorrere per rimanere aderente alla realtà, tollerarla quando inevitabile, modificarla se possibile, comunque affrontarla? Quali appigli trova dentro di sé per affrontare questi compiti e proteggere, se c'è e quando c'è o far crescere quando non c'è, un progetto di vita?

C'è da misurarsi con il pensare la **speranza**; con ciò che la sostiene a livello cosciente (ma è qualcosa che riguarda solo il conscio?) e ciò che la spegne. Ideali, affetti, legami ... tutto può contribuire a mantenere vivo un qualcosa di potenzialmente vitale, ma che può essere anche terribilmente distruttivo, com'è l'**illusione** (fenomeno cosciente, ma solo?).

L'idea di questo Colloquio è nata guardandoci attorno: il diniego sembra la cifra della nostra epoca con le valenze distruttive che può avere. Eppure, quando abbiamo

⁶ Patrizio Campanile (Venezia), Membro Ordinario con Funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Presidente del Centro Veneto di Psicoanalisi.



cominciato a confrontarci con questa tematica subito si è posta la questione di cosa sia per l'individuo la realtà, di quanta realtà possa essere tollerata e quindi in che misura dobbiamo difendercene eventualmente ricorrendo al diniego? Ma si tratta in tal caso e sempre di diniego? Che altri concetti psicoanalitici possono venirci in aiuto per indagare questi fenomeni? E che rapporto c'è tra meccanismi inconsci, quali sono per definizione i meccanismi di difesa (diniego, negazione, isolamento dell'affetto, isolamento del pensiero, annullamento retroattivo, ...), ed azioni psichiche coscienti che sostengono non necessariamente l'inconsapevolezza, ma l'evitamento ed eventualmente la menzogna? E poi: che effetti hanno gli uni e le altre sull'apparato psichico dell'individuo e sui suoi prodotti? Producono scissioni, prevedono perniciose coesistenze tra opposti o quote di buon rapporto con la realtà, compromessi che intaccano in diversa misura l'integrità dell'io?

Quanto il ricorso al diniego apre la strada a costruzioni di supposte realtà, a finzioni, a teorie che alterando, distorcendo, eliminando la realtà del dato percettivo e dei fatti portano più o meno inevitabilmente ad affidarsi, con un progressivo impoverimento ed irrigidimento del pensiero, a soluzioni idealizzanti che piegano l'illusione in una direzione mortifera cosicché, anziché sostenere una possibile speranza, di fatto la svuotano di efficacia? Quanta energia psichica si investe, si spende, si dissipa nelle varie soluzioni adottate?

Il terreno elettivo su cui basare la ricerca non può che essere la clinica che troverà ampio spazio nel Colloquio; è immergendoci in essa che possono crescere in noi ipotesi e teorie esplicative, possiamo *indovinare* e *fantasticare* chiavi di lettura. Al tempo stesso è per il nostro essere individui in società che, osservando i fenomeni sociali in cui siamo immersi, possiamo indagare fenomeni e processi che vanno al di là dell'individuale e che, diventando sociali, ricadono sull'individuo stesso plasmandolo ed offrendogli vie di fuga di fronte all'angoscia o, all'opposto, sono capaci



di sostenere anche a livello individuale soluzioni creative e sforzi per migliorare la realtà personale e collettiva. Ed anche questo desideriamo che il Colloquio possa affrontare.

Patrizio Campanile, Venezia
Centro Veneto di Psicoanalisi
patrizio.campanile@libero.it



PRIMA PARTE



Apertura dei lavori

Maria Ceolin⁷

Per chi partecipa per la prima volta ricordo che i Colloqui di Venezia hanno inizio, per desiderio di Giorgio Sacerdoti, solo qualche anno dopo la fondazione del Centro Veneto, avvenuta nel 1980. Nascono, quindi, all'interno del clima caldo, amichevole, intimo, perfino spensierato, che nelle parole di Carla Rufina Zennaro, altra socia fondatrice, colorava le riunioni degli inizi ... si svolgevano, a turno, nelle case di ognuno, i soci erano pochi, senza sede, sparpagliati per il triveneto ma uniti dalla comune passione per la psicoanalisi e per la ricerca condivisa.

Fin dall'inizio e nella loro tradizione, accanto ad una rigorosa riflessione scientifica sulla teoria e sulla tecnica psicoanalitica, vive nei Colloqui la spinta ad aprirsi ad altre epistemologie - filosofiche, letterarie, artistiche - nella convinzione, in continuità con il movimento psicoanalitico delle origini, che alla psicoanalisi spetti anche farsi responsabile della ricaduta del pensiero nella cultura, nella storia, nella struttura della società; prendersi cura, con il proprio metodo, anche delle sorti del mondo.

Questa è rimasta, nel tempo, la caratteristica fondamentale di questi incontri che da allora, si sono succeduti con la cadenza, più o meno quadriennale, dell'avvicinarsi degli esecutivi del Centro Veneto.

⁷ Maria Ceolin (Padova), Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana, Segretaria Scientifica del Centro Veneto di Psicoanalisi.



La parola colloquio racchiude nella sua radice -'parlare insieme'- la tessitura in forma di dialogo di un pensiero non affermativo ma interrogante, che ama inoltrarsi nelle pieghe dei concetti, nei chiaroscuri, talvolta contraddittori e sempre in divenire, dei temi affrontati.

Primo tema, nel 1988: *La seduzione*. Essa viene analizzata nel suo duplice statuto, il suo etimo, 'condurre a parte', sviare, richiama i rapporti di forza a lei sottesi (viene, a tal proposito, ricordato che anche gli psicoanalisti sono seducibili e influenzabili dalle ideologie correnti, anche se generalmente poco inclini a riconoscersi tali), ma essa è anche la modalità di incontro tra due persone più imprevedibile e imprevedibile, la più carica di mistero, perché confronto tra due immaginari.

In questo senso mi piace pensare che la seduzione, come spinta alla vita, fantasia, desiderio, possa aver costituito la premessa, lo sfondo, per i Colloqui successivi, che senza perderla di vista e con lo sguardo sempre rivolto alle vicissitudini del presente, hanno interloquito sui grandi temi teorico-clinici della psicoanalisi: ne cito alcuni: 'differenza, indifferenza, differimento', 'coazione a ripetere e ripetizioni trasformative', 'le metamorfosi della pulsione', e ancora ...

Il IV Colloquio, è il primo senza Giorgio Sacerdoti che sarà ricordato con commozione e nostalgia con un tema a lui molto caro: *Verità storica e psicoanalisi*.

Mentre in quello successivo: *'Le fonti dello psichico'*, dedicato ad Agostino Racalbutto sarà ripercorso il suo pensiero intorno all'originario, agli affetti-sensazione, al maschile e femminile, alla possibilità di un nuovo inizio... e messa in luce la sua speciale capacità di, creare congiungimenti lavorando sulle differenze e sui conflitti (La Scala, 6, 2009), vivendo nei territori limite dello psichismo, 'lungo il border', come il titolo di un suo lavoro.

Ultimo prima di questo, *Percorsi dall'oggetto al soggetto nel tempo della cura*, del 2020, unico purtroppo on line causa pandemia.



E l'esperienza della pandemia è senz'altro ispiratrice anche dei temi di oggi, mossi da quanto di pericolosamente distruttivo abbiamo visto accadere negli ultimi anni come movimenti emergenti di massa. Un'esperienza che ha coinvolto l'intera terra e ha rappresentato per ognuno una inaspettata, traumatica perdita della sicurezza di base, delle 'certezze', seguita senza soluzione di continuità, da una guerra in Europa, il risvegliarsi della minaccia nucleare, l'impensabile crudeltà che circonda i movimenti migratori, un allarme climatico che non si lascia più mettere da parte.

Nel Colloquio del 1993, focalizzato sulla dialettica tolleranza intolleranza, veniva riaffermato *che il grado di tolleranza di ciò che è intollerabile ha a che fare con la quota di «violenza» che, soggettivamente, ognuno può integrare nel proprio funzionamento psichico; con il limite oltre il quale tale funzionamento non può accettare una verità «altra» e la disconosce.*

Sotto un cielo di incerto futuro come vola la speranza? e l'illusione di poter scrivere il proprio destino e, anche un po' quello del mondo? cosa succede ai processi difensivi se, in un'atmosfera di vulnerabilità diffusa, si propagano in fenomeni di massa?

Se nella vita individuale diniego e percezione quasi non possono non camminare insieme, e il primo permette quel grado di illusione necessaria al funzionamento psichico nell'impatto con la durezza del reale, rendendolo addirittura più brillante (brillantezza sospetta, però che già Helene Deutsch (1933) vedeva correre verso una cronica ipomaniacalità), altrettanto appaiati camminano diniego e indifferenza.

Non a caso Freud lo nomina inizialmente a proposito dei meccanismi in gioco nella perversione (1924, 1927).

Mentre la negazione dice: *vorrei che non fosse* lasciando aperti i giochi con ciò che è



rimosso che, anche se non accettato, viene riconosciuto, il diniego esclama: *Questo non esiste!* a costo di scindere l'lo pur di evitare il conflitto.

Porto le parole di due pensatori non psicoanalisti:

Stanley Cohen, cresciuto in Sudafrica, quando da piccolo poneva domande sulle situazioni di discriminazione a cui assisteva, si sentiva dire che era un bambino 'troppo sensibile', così cominciò a chiedersi: ma i miei genitori vedono quello che vedo io e non ne sono toccati? o lo credono giusto? oppure percepiscono altro?

Da sociologo, nel suo dettagliato studio 'Stati di negazione', ha costruito una 'sociologia del diniego' che vede nel suo 'mancato riconoscimento' la prima radice, la più profonda, dell'immoralità collettiva. In modo speculare, Freud aveva individuato la *fonte* di tutte le *motivazioni morali* nell'originario riconoscimento, nell'*intendersi*.

Le figure del diniego scientemente praticato dai poteri costituiti appaiono così variegata e persuasive da risultare di difficilissimo riconoscimento ed elaborazione. Dal negazionismo assoluto, al giustificazionismo, agli eufemismi mistificanti di errate nominazioni, al discredito ... la lettura della realtà tendenziosa, ingannatrice che forniscono, si diffonde nella sensibilità delle persone non nella forma brutale della menzogna ma, in modo più sotterraneo, suscitando alterazioni identitarie: deresponsabilizzazione, appiattimento emotivo, l'impoverimento del proprio essere nel mondo di chi non sa, o si finge di non sapere.

Diniego di massa e decadenza dell'umano, già a iniziare dal secondo dopoguerra sono stati preconizzati da Gunther Anders che, con estremo rigore e tenacia,⁸ ha analizzato la condizione umana all'epoca della terza rivoluzione industriale in cui l'umanità

⁸ E per questo il suo pensiero è stato spesso rigettato come troppo pessimista e 'difficile da sopportare'.



diviene in grado di *produrre la propria distruzione* (1992, 13).

Egli si riferiva allora soprattutto alla bomba atomica, potremmo oggi mettere in fila vari altri modi di autodistruggerci, molti riconducibili allo scellerato sfruttamento della terra del nostro scellerato antropocentrismo...

La discrepanza tra la smisurata potenza della tecnica, nuovo soggetto della storia, e il decadimento dell'uomo, asservito ai suoi dispositivi, troppo "antiquato" per comprendere appieno quello che gli sta accadendo, disegna un tempo di 'avanzante individualismo senza individuo', declassato al rango di spettatore, di *esemplare anonimo 'fungibile e sostituibile'* (Adorno, 1970, 327), che, con ridotta autonomia e capacità di giudizio, è portato a funzionare secondo il principio d'inerzia che mira ad evacuare le cariche e abbattere le tensioni interne al punto zero.

Questa passivizzazione - scrive Anders – *procede tuttavia in modo talmente naturale che [...] siamo persino defraudati della libertà di avvertire la perdita della nostra libertà* (1992, 234). Non viviamo nell' 'epoca dell'angoscia', piuttosto 'dell'incapacità di provare angoscia' (2003, 248), nell'epoca della minimizzazione.

Di fronte all'imprevedibile dismisura di ciò che si realizza e perpetra, si è creata una frattura nell'umanità: *a paragone di ciò che sappiamo e che possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco ... nel sentire siamo inferiori a noi stessi* (ibidem., 253).

Per contrastare questa perdita di vita psichica Anders propone 'esercizi di estensione morale' (ibid., 257). É necessario allargare il sentire, anche la paura se adeguata al pericolo, si tratta di *'imparare ad avere paura' [...] per essere liberi; o semplicemente per sopravvivere* (2003, 250). Il coraggio di avere paura, anzi il dovere di avere paura,⁹

⁹Senza bisogno, secondo Anders, di appellarsi alla speranza ma alla responsabilità.



può riconsegnarci, infatti, alla libertà di riconoscere la nostra illibertà e di pensare alla liberazione.

Come recita un aforisma di Stanislaw Lec: *quando la paura è pallida ha bisogno di sangue* (2012, 134).

Bibliografia

Adorno T. (1966). *Dialettica negativa*. Torino, Einaudi, 1970.

Anders G. (1956). *L'uomo è antiquato, I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*. Torino, Boringhieri, 2003.

Anders G. (1980). *L'uomo è antiquato, II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Torino, Boringhieri, 1992.

Cohen S. (2001). *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*. Roma, Carocci, 2002.

Deutsch H. (1933). Zur Psychologie der manisch-depressiven Zustände Insbesondere der chronischen Hypomanie, *Int. Z. Psychoanal.*, 19. Contributi alla psicologia degli stati maniaco depressivi, specialmente della ipomania cronica. Wiesbaden XII congresso.

Eigen M. (1985). Toward Bion's starting point: between catastrophe and faith. *Int. J. Psycho-Anal.*, 66, 321-330.

Freud S. (1925). *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica dei sessi*. O.S.F., 10.

Freud S. (1927). *Feticismo*. O.S.F., 10.

Lec S. (1977). *Pensieri spettinati*. Milano, Bompiani, 2012.



Maria Ceolin, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
mariaceolin81@gmail.com



L'illusione è la cerniera del nostro rapporto con la realtà

Sarantis Thanopoulos¹⁰

L'illusione, il tema centrale di questo importante convegno, senza la quale diniego e speranza, le due forze opposte che si contendono lo spazio sia nella vita della Polis sia in quella dei nostri analizzandi, non possono essere definite e comprese in modo rigoroso, è oggetto di fraintendimento continuo da sempre. La intendiamo in due modi contrari: l'illusione poetica e il sogno, da una parte; l'autoinganno, il prendersi in giro dall'altra. Nei vocabolari là si trova definita esclusivamente nel secondo senso. Anche se la sua radice etimologica sia in greco sia in latino rimanda all'*essere in gioco*. Non è un caso che è stato il grande teorico del gioco Winnicott a valorizzare l'illusione come qualità fondamentale del nostro abitare la vita. Il bambino crea il seno prima di poterlo riconoscere come cosa che già esisteva. E successivamente, nella fase di transizione verso il riconoscimento della diversità, quando il seno, l'oggetto e la realtà saranno riconosciuti come mondo esterno, il bambino crea un oggetto intermedio, transizionale che media tra sé e l'altro da sé. Per questo oggetto è importante che nessuno ponga la domanda: è creato dal bambino o viene da fuori. La domanda non si pone anche per la poesia, per l'arte e per il sogno (che poggiano sull'oggetto transizionale). Neppure per la scoperta scientifica sé vogliamo essere rigorosi. Calderon della Barca ha detto che la "vita è un sogno" e Shakespeare che "siamo fatti

¹⁰ Sarantis Thanopoulos (Napoli), Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Presidente della S.P.I.



della materia dei sogni". Viviamo nel sogno, del giorno e della notte. Ogni nostra esperienza vissuta e conosciuta, oggetto di un sapere strutturato e complesso mediato dalla parola, affonda le sue radici nel silenzio della parola, nella co-costituzione reale della nostra materia con la materia dell'altro. Questa co-costituzione dei nostri inizi di vita, che resta come nucleo centrale permanente della nostra soggettività, poggia prima sull'illusione di una fusione con l'altro e dopo sull'illusione, di natura isterica, di essere e, al tempo stesso, non essere ciò che egli è. Freud quando parla del sentimento oceanico o dell'allucinazione con cui il bambino colma provvisoriamente lo spazio di assenza dell'oggetto (che precede l'allucinazione onirica) apre perentoriamente la strada a Winnicott. Del resto da dove origina la straordinaria intuizione di Winnicott che il bambino crea il seno, se non da un frammento, pubblicato postumo, di Freud in cui si dice che per l'infante l'essere il seno viene prima dell'averlo? Credo di non tradire il pensiero di Freud se traduco la sua affermazione in questo modo: bisogna illudersi di essere il seno (l'oggetto) per poterlo davvero avere.

Freud in *L'Avvenire di un'illusione*, fa coincidere l'illusione con il suo significato linguistico corrente: l'auto-inganno. A dire il vero lo facciamo tutti, ci allineiamo allo spirito di una società che non si fida dei sogni. Anche quando nei sogni vediamo lo strumento più autentico, seppure complicato e contraddittorio, d'interpretazione desiderante della realtà.

La distinzione essenziale tra l'illusione creativa e l'illusione che in realtà è un autoinganno, sta nel fatto che la prima ci consente di conoscere e vivere la realtà, la seconda la denega. Il *diniego* è diverso dalla *negazione*, di cui è usato comunemente come sinonimo. La negazione è il rifiuto di riconoscersi in una rappresentazione, il diniego è il rifiuto della percezione, dell'esistenza reale della cosa rappresentata. Freud dice che il diniego colpisce la percezione del fatto reale dell'assenza del pene



nella donna. Nella sostanza dice che il diniego colpisce la madre delle differenze: la differenza dei sessi, la differenza donna-uomo. Ogni diniego della realtà ha le sue radici nel rifiuto della relazione tra le differenze, fondamento del nostro rapporto desiderante con la realtà (senza la differenza il desiderio muore per assuefazione), l'unico che ci permette di conoscerla e abitarla.

Il diniego delle differenze è il fondamento del *neutro* della monade indifferenziata (dell' "Uno" direbbe Green), la sostituzione dell'inatteso con l'atteso, dell'imprevedibilità con la predeterminazione, del lutto con l'autoreferenzialità, della trasformazione con l'inerzia, la resilienza. Il neutro ispira l'attuale idolatria del simulacro. L'autoinganno, il diniego, sostituisce la rappresentazione alla realtà, ha una natura "pigmalionica" (legata al feticcio) che sia la medicina, lo spettacolo o l'intelligenza artificiale a incarnarla. L'illusione lega la rappresentazione alla realtà, indirizza il desiderio, che ispira la rappresentazione e la abita, verso una soddisfazione che coniuga l'atteso con l'inatteso, la ricerca con la sorpresa, il consueto con la scoperta. Essa è sentimento, premonizione radicata nelle trasformazioni sensuali della nostra materia psicocorporea, nel tessuto vivo della nostra esperienza. È intuizione vivente che estende l'esperienza e il suo senso al di là della sua concretezza. Orienta la nostra permanenza nello spazio in cui ci sentiamo vivi, dove la soddisfazione del desiderio non si chiude nella sua linearità, diventando sfogo, ma si espande, mentre si compie, in direzioni laterali, legandosi ad altre situazioni e implicazioni affettive e mentali del passato e del presente. Grazie all'illusione la soddisfazione compiuta resta insatura, aperta ad altre evoluzioni e prospettive che vengono dal futuro.

L'illusione è indissociabile dalla disillusione, perché convive con il lutto senza il quale perde la sua qualità divinatoria, ma è lontana dal disincanto, il risveglio traumatico dall'autoinganno che può riportare nel diniego diventando cinismo. La speranza è



parte dell'illusione, non è mai infondata, a meno che non la si chiude nella trappola dell'attesa compiuta. L'opposto dell'illusione è il diniego, l'opposto vero della speranza non è la disperazione, ma la consolazione.

L'illusione ci consente di guardare la realtà insieme con occhi aperti che osservano e con occhi chiusi (sognanti) che colgono ciò che non si dà a vedere (Pontalis). Impedisce che il rapporto con essa si appiattisca sulla sola percezione, di per sé cieca e insensata. Il diniego fonda tutto sul *fallo*, il tutto da vedere, che si oppone drasticamente al nulla da far vedere della vagina. Ciò che è denegato, in effetti, è il significato della vagina, la cui percezione non ci rivela affatto la sua intima essenza. La vagina è la rappresentazione metaforica per eccellenza del fatto che il senso della realtà e dell'umanità non sta in ciò che si vede. Il diniego nulla vuole sapere del sogno, vuole vedere sempre a occhi aperti e di conseguenza inventa il tutto a vista, il simulacro privo di vita e di senso a cui assoggettarsi. Contro il simulacro gli analisti devono essere in prima linea, non ritenersi al di sopra delle parti.

Sarantis Thanopulos, Napoli
Centro Napoletano di Psicoanalisi
sarantis.thanopulos@gmail.com



Diniego e negazione come tensione tra appartenenza e intimo sapere

Laura Ambrosiano¹¹

"C'è molta maggior continuità fra la vita intrauterina e la primissima infanzia di quanto non ci lasci credere la cesura della nascita" (S. Freud 1925).

"Il poeta attinge a qualcosa che è già presente in lui e al quale deve semplicemente levare il velo" (H. Henseler 1991).

Negazione, denegazione, diniego sono alcuni dei mezzi con cui accostiamo, modifichiamo e alteriamo la realtà in modo che corrisponda con i nostri bisogni e desideri. Dalle teorie sessuali infantili, fino alle convinzioni cognitive, alle opere artistiche o scientifiche, questo bisogno di *corrispondenza* impasta tutte le nostre percezioni di *diniego*.

Potremmo dire che percezione, diniego, negazione sono come le dita di una mano che frugano tutt'intorno alla ricerca di mezzi di adattamento.

L'osservazione non è mai abbastanza vigile, la percezione della realtà non è una operazione *oggettiva*, essa è comunque orientata dalle interne spinte pulsionali, per cui *coglie-trasforma-sottrae* nello stesso movimento.

Percezione della realtà e diniego procedono insieme per modulare l'adattamento, per

¹¹ Laura Ambrosiano (Milano) Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Milanese di Psicoanalisi.



forgiare in modo trasformativo l'incontro con il mondo, per appianare (nei limiti del possibile) le contraddizioni tra la percezione stessa e i nostri bisogni, alla ricerca di sopravvivenza e quiete. Insomma la stessa percezione è modulata dal principio del piacere in funzione della economia pulsionale.

Come scrive Freud, l'Es è così incurante della preponderante forza della realtà concreta da esporsi al rischio di *annientamento*. Contenere questo rischio è compito dell'Io che progressivamente si differenzia per volgersi verso le cose con la loro oscurità.

Ma può accadere che le dita della mano frughino tutt'intorno con l'intento prevalente di disconnettersi dalla realtà, di eluderla, ma allora viene eluso anche il lavoro psichico e il lavoro del lutto, cioè l'elaborazione della nostra inermità, della nostra ambivalenza, dell'ineludibile presenza dentro di noi di amore e odio, di vita-morte.

Quando questo intento prevale l'individuo resta in stallo, cioè si ritrova senza strumenti psichici per modulare le spinte interne, intricate di violenza distruttiva e di masochismo e la dimensione del reale che si estende e permane roccioso aldilà di tutte le nostre narrazioni.

Oltre la spinta pulsionale, la modulazione narcisistica

Diniego e negazione, dicevo, sono invocate e modulate dalle vicissitudini pulsionali, e questo appare evidente anche in analisi o in terapia, ma la nostra osservazione resterebbe monca e parziale se ci limitassimo a queste vicissitudini, cioè alle spinte del bisogno di soddisfacimento e quiete¹².

¹² *All'esplosione della pandemia Max si prenota per il vaccino e ha una certa impazienza. Ma, con l'avvicinarsi della data dell'appuntamento, arrivano dubbi e paure, disturbi intestinali, tachicardie gli suggeriscono di rimandare. Progressivamente Max sviluppa un atteggiamento negazionista: non esiste la pandemia, è un'invenzione delle aziende farmaceutiche e dei governi, proclama. Avverte un pericolo di morte, non collegato al virus, ma al vaccino. Comincia a raccogliere informazioni da*



Oltre al gioco pulsionale, ben presente nei contenuti, è sempre presente una drammatica ricerca di *modulazione narcisistica*.

Quando pensiamo, con W. Bion, alla *pre-concezione del seno* non ci riferiamo soltanto alla aspettativa che il bisogno incontri un oggetto capace di soddisfarlo, ma anche alla

Internet, l'aggiornamento del numero dei (presunti) decessi in seguito al vaccino, si costruisce intorno un gruppo virtuale solidale con i suoi timori, soprattutto medici no-vax, il suo amato dentista, "quello che gli ha salvato i denti". Nel giro di pochi giorni non riesce a pensare ad altro, si perde in infinite elucubrazioni solitarie, la sua attenzione è tutta concentrata lì, seduta dopo seduta contesta i comportamenti altrui, "voi, siete tutti degli incoscienti, ignoranti, non vi informate, non approfondite, siete delle pecore, obbedite al governo che ha chissà quali interessi ad accreditare i vaccini, e la gente muore... negate, negate...".

Quanto più diventa capzioso e partigiano, tanto più Max accusa gli altri di capziosità e partigianeria, contesta le ipotesi scientifiche più accreditate e le opinioni "becere" di quelli che sono vaccinati. Max sembra preda di una fascinazione per una irrazionalità mascherata da razionalità squadrata, che lascia trionfare il pensiero magico e concreto, onnipotente. Il suo discorso, più o meno urlato, è pieno di parole che sembrano avere perso il loro senso, termini come cura, salute, autoprotezione, libertà, autonomia, ne escono stravolte.

L'enfasi, l'accanimento, il tono perentorio e violento, e la paura che lo domina, mi fanno talora temere una rottura psicotica, o una depressione annichilente.

Ma sono anche piena di dubbi e di domande sui miei dinieghi e illusioni. Penso al poco che sappiamo e alla nostra inermità.

Inizialmente, toccata dall'angoscia di Max, cerco di sintonizzarmi su una dimensione interna di diffidenza verso il latte, che avevamo già incontrato, ma forse solo in effigie, verso il cibo primario (analisi) che, in fantasia, può avvelenare e corrodere, fare letteralmente impazzire e morire (sono in assetto colomba).

Max ascolta, si ferma un attimo, e poi torna sul tapis roulant negazionista. Progressivamente mi sembra di cogliere in seduta una dimensione di pretesa, un ragazzino anarchico, provocatorio, saccante e magro magro, come Max è stato, e che ora entra nella scena analitica con tutto il suo impatto.

Una razionalità-feticcio, tutta liscia e senza scarti, ottunde il lavoro del lutto dinanzi ad un evento doloroso, catastrofico, per tutti. Questa razionalità-feticcio, pseudoscientifica, veicola un transfert di squalifica, esalta la capacità di trasgredire e ribellarsi al "potere costituito" sanitario, politico, analitico... Non si tratta solo di un transfert sull'oggetto, sull'analista, ma di un meccanismo che investe tutto il contesto culturale e i suoi sforzi di ricerca. Dopo qualche tempo ho l'impressione di risvegliarmi dalla malia che questi discorsi urlati hanno su di me, pur consapevole del ruolo giocato dalla mia irritazione e indignazione, faccio un intervento duro, in assetto "falco", che, però, contribuisce ad un viraggio. Gli dico: senta, sono tante le cose che non sappiamo, siamo tutti spauriti e confusi, ma quel suo raggranellare pezzetti di caccia da Internet o dal passaparola, quell'assemblare verità di comodo alla meglio, non serve a nulla...

Che lo si chiami narcisismo maligno (Kernberg), sabotatore interno (Fairbairn), stato mentale fascista (Bollas), questo atteggiamento lascia emergere un narcisismo ferito e mortificato alla ricerca di riscatto.



aspettativa di trovare, nel contatto con l'oggetto, un interno gradino narcisistico, cioè di essere accolti alla vita come *non alieni*, come umani, come parte della *specie*.

Nel ricorso ai meccanismi della negazione occorre cogliere una ricerca di "ancoraggi narcisistici" più prossimi e sicuri. Un migliore ancoraggio narcisistico avvia un primo legame, promuove un senso di comunanza, di somiglianza "aldilà di tutte le nostre differenze" (Freud, 1931). Il *convincimento illusorio*, offerto dalla negazione, sembra poter costituire una base narcisistica capace di proteggere dai rischi di *mortificazione*. Ma, quando diventa perentorio, il diniego sembra perdere la possibilità di essere via via lavorato e trasformato, si organizza razionalmente in neo-realtà offrendo al singolo un senso di armonia e di *trionfo*, "vendica". La negazione indurita è sempre impregnata di risentimento.

L'accanimento con cui talora individui e gruppi restano incollati alle costruzioni negazioniste è legato proprio a questo bisogno di rivalsa, alla possibilità che esse offrono di sentirsi compatti, senza buchi, solidi e saturi delle proprie conclamate *diversità*.

Il gruppo di appartenenza

Tanto più queste sensazioni si diffondono quando, travalicano la scena psichica individuale e diventano credenze e narrazioni (pseudo-scientifiche) di una intera *comunità*. Diniego e negazione sono un meccanismo di difesa intrapsichico, individuale, ma sono anche un meccanismo culturale che, facilmente, promuove stati della mente condivisi e legittimati dal gruppo di riferimento.

La negazione aggrega il gruppo e intere comunità intorno a costruzioni illusorie e false, ma essa aggrega un "gruppo-massa", omogeneo, che non lascia in campo alcun



testimone. Essa slega, decompone la connessione sociale più ampia in favore delle identificazioni con sub-culture locali funzionali ai bisogni.

La negazione, il diniego, l'elusione, l'evacuazione, si installano in un territorio inter-psichico e inter-individuale, in uno spazio *transizionale* che, a vari livelli, può venire contaminato dal *feticcio* delle false certezze.

Nel campo gruppale e nella mente emerge allora una zona crepuscolare (né conscia né inconscia) tra il sapere e il non sapere, con una grande capacità di diffondersi, fare adepti, correre tra individui e gruppi, tra generazioni. Si scivola allora nell'*ottusa routine dell'ovvio*: idee illusorie scorrono, come su un tapis roulant, tra singoli e gruppi, tra generazioni.

Per questo dovremmo fare come Freud che passa di continuo dal singolo alla massa, alla specie, dal soggettivo al sociale, tenendo sempre presente la difficoltà a porre dei confini definiti là dove interno-esterno, dentro-fuori, sono embricati.

Per mantenersi, questi meccanismi duri elusivi della realtà hanno bisogno di essere continuamente riconfermati, per questo necessitano di chiamare a raccolta l'odio e la prevaricazione, che qui esprimono (urlano) la perentorietà dei bisogni narcisistici e innescano esplosioni di violenza senza significato personale.

Queste difese offrono *l'illusione di una soggettivazione matura e coerente*, forte, illusoria, appunto, come tutti i percorsi di soggettivazione che non emergono dal *via vai*, dal *transito* continuo tra differenziato e indifferenziato.

Come mai a volte non si nega?

Quello che mi interessa e mi intriga maggiormente di tutta questa questione è però la domanda sul come mai in talune circostanze, o taluni individui, non negano. Come accade che i singoli, i gruppi, prestino attenzione, *si accorgano*, riconoscano i fatti e le



loro implicazioni emotive e concrete?

La risposta alla questione, evidentemente, non è univoca.

L'idea più diffusa è che non negano le persone incapaci di fare del male. Ma questa risposta dimentica che non esistono persone "incapaci" di fare del male, si tratta di una pulsione ineludibile.

Hannah Arendt (1987) sostiene che le persone che non negano sono in grado di pensare, mentre chi nega si rifiuta di pensare.

Un elemento che soccorre nel non negare è certamente una disponibilità a *transitare* tra l'adeguamento conformistico al sapere condiviso e le proprie intime esperienze percettive, cioè ad emanciparsi dal gruppo-massa.

Ma non basta.

Le ipotesi di risposta in letteratura si allargano ed evocano la capacità di solitudine, la capacità di avvertire la vergogna, le risorse immaginative, la volontà, l'onestà intellettuale, ecc...

La negazione è una operazione semplice: "girare la testa", "chiudere gli occhi", "non sentire"; anche *l'accorgersi* sembra un atto intuitivo, immediato; ma, al contrario, cogliere le implicazioni di eventi e accadimenti richiede un *lavoro* e un investimento su idee e associazioni intime e talora inedite.

La percezione, dicevo sopra, non è neutra, essa è guidata da un investimento intenzionale (anche se inconscio).

Tanti oggetti restano periferici, nella nostra percezione, non sono al centro di processi di investimento. Per esempio, se l'individuo è assorbito da qualche interesse o attività coinvolgente, investe in forma molto attenuata sulla penna con cui sta scrivendo, o sulla bottiglia dell'acqua che è sulla scrivania. Questi oggetti restano *non visti* a meno che la forma o il colore della bottiglia, o qualche altra caratteristica, casualmente entri in una catena associativa, ecco che allora l'individuo li percepisce, li staglia dallo



sfondo, dicendosi magari: ma come sono stato stupido a non accorgermi!

L'*attenzione fluttuante* dà risalto a oggetti fino a un attimo prima non percepiti. Se l'oggetto entra in una catena associativa si origina una attenzione precipua, attiva: esso viene investito emotivamente.

Immagino che un pensiero liberamente associativo possa ridurre il ricorso alla negazione, proprio perché fa entrare in gioco, distrattamente, altri livelli di attenzione, direi meglio di *disattenzione*, *dis-trae* dalle credenze condivise e lascia spazio a inattese percezioni personali.

Anche odori, sapori, vapori nell'aria, sensazioni somatiche ci distraggono dal pensiero condiviso, in genere essi non sono centrali, ma poi, come di colpo, attirano la nostra attenzione e lasciano emergere un *intimo sapere* su quanto accade tutt'intorno.

Allora un contatto con la comune vitalità delle cose risveglia l'impressione che proprio *non si può fare diversamente, è necessario, soggettivamente necessario, accorgersi*.

Entra in gioco un *intimo sapere* che cozza con le credenze del gruppo. Si tratta di un *sapere* che prescinde dalla cultura o dall'acume intellettuale: per esempio, durante genocidi, guerre, disastri, i protagonisti di slanci coraggiosi sono spesso individui "invisibili" che compiono "azioni invisibili" rispetto al gruppo, essi non immaginano di spostare le lancette della Storia, ma portano una semplice testimonianza di normale umanità (Nissim, 2011).

Forse per questo gli individui capaci di *non* negare sono spesso considerati dal gruppo come vagamente originali, disadattati, inaffidabili, strambi, talora stupidi, ottusi rispetto alle credenze che permeano l'insieme del gruppo, Malaparte, Wegner, Thompson o W. Churchill per esempio.

Durante il massacro di My Lai, nell'agosto 1968, nella guerra del Vietnam, Hugh Thompson arriva sull'elicottero di perlustrazione a sorvolare il villaggio. Nota qualcosa



di strano, cadaveri dappertutto, anche donne e bambini ammicchiati, non riesce a capire... Vola più basso, vede un capitano avvicinarsi ad una donna ferita, toccarla con il piede, allontanarsi e spararle... Thompson atterra e raccoglie i feriti portandoli all'ospedale.

Tutti conoscevano la posta in gioco, a quel punto della guerra, gli ordini ricevuti erano: ripulire il villaggio dai nemici. L'indignazione di Thompson e i suoi successivi appelli alle autorità dimostrano quanto poco "afferrasse" la situazione. Pensava ingenuamente che dovesse esserci un errore. Le sue radici campagnole ne avevano fatto un "ritardato culturale" non in grado di capacitarsi di cosa stava succedendo. Nella sua commovente convinzione che quello che vede non è comprensibile, Thompson rivela quella "pseudo-stupidità" di chi accetta di vedere qualcosa di inquietante e terribile, di accorgersi e di non condividere l'unanime diniego (Cohen, 347-348).

In definitiva, un bisogno *modulabile* di appartenenza si accompagna ad una disponibilità a lasciarsi sorprendere dalle libere associazioni che si affacciano alla mente.

Questa disponibilità non è di individui con doti particolari, ma è piuttosto una *funzione* della mente che si apre ad accogliere, appunto, le inattese e contraddittorie percezioni nel contatto con la realtà, lasciandosi emozionare ogni volta.

A proposito di questi individui "invisibili", eroi capovolti, che sono capaci di non negare, immaginiamo un movimento interno che consente loro di porsi a margine non solo del conformismo del gruppo, ma anche della propria soggettività.

Il pensiero associativo richiede una certa disponibilità ad essere un po' più *anonimi* nel nostro incontro con il mondo, un po' arretrati, un poco *neutrali*, una disponibilità a *sparire* un po' come soggetto separato, conscio, a sentirsi un po' indietro, a sentirsi dire cose che non sono quelle che si aveva in mente e che stupiscono...



Disadattarsi, desolidarizzare, de-coincidere, come scrive Francois Jullien (2017). Con questo termine il filosofo francese si riferisce alla possibilità di accogliere nello scorrere delle percezioni (del mondo, interno ed esterno) uno scarto, qualcosa che rompe le aspettative di continuità e di coerenza delle cose. Accogliere percezioni che sembrano farsi vive per caso, dettagli occasionali, incontri avventizi non allineati con le nostre aspettative.

Nella comunità contaminata di Casale Monferrato tutti si accorgono e non si accorgono di quanto sta accadendo nel corso degli anni. Vedono morti e polvere dovunque, ma "io non pensavo, dice Vincenzo, io lavoravo e basta". L'Eternit non era un nemico, non avevano nulla contro l'Eternit. Ma, racconta Maria Teresa, "rimasi sconvolta quando lessi un necrologio che associava la morte all'amianto... rimasi sconvolta perché si trattava di un impiegato di banca...". Per questo particolare Maria Teresa si accorge che l'Eternit corre, non si ferma alle porte delle fabbriche né ai vestiti pieni di polvere che i dipendenti portano a casa, si accorge che è una peste (Granieri, 2016).

Questo consente di rompere l'adattamento acquisito, di cogliere la de-coincidenza e quelle uscite inedite che essa apre.

Si tratta di percezioni che, al momento, possono apparire visionarie, un po' folli, simili a quelle intuizioni vivide degli psicotici così bene descritte da A. Correale (2021), cioè percezioni che emergono in uno stato mentale in parte estraneo-estraniato dalla propria soggettività conscia ed esplicita.

Tutto questo si può descrivere come una capacità di attraversare la *cesura*, di fare un cammino avanti e indietro tra la consapevolezza e l'inconscio, tra la soggettivazione e la dimensione interna indifferenziata, anziché porsi come una sentinella sulla cesura, facendo la guardia ai confini e alle differenze, come spesso fanno, appunto, i



meccanismi di diniego-negazione-elusione.

Bibliografia

Ambrosiano L. (2009). Con la realtà addosso, *Riv. Psicoanal.* 55, 2, 303-324.

Ambrosiano L., Gaburri E. (2013). *Pensare con Freud*. Milano, Mimesis.

Ambrosiano L. (2020). Aldilà del trauma: il pensiero ristretto e l'eroe capovolto, *Ricerca Psicoanal.* 31, 1, 105-116.

Ambrosiano L. (2021). *Lo spazio del lutto. Melanconia, violenza, tenerezza*. Milano, Mimesis.

Ambrosiano L. (2023). *Intorno all'indifferenziato*. In corso di pubblicazione.

Arendt H. (1978). *La vita della mente*. Bologna, il Mulino, 1987.

Bion W. R. (1973). Seminari brasiliani. In *Il cambiamento catastrofico*. Torino, Loescher, 1981.

Bion W. R. (1965). *Trasformazioni. Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*. Roma, Armando, 1973.

Bion W.R. (1977). Caesura. In *Il cambiamento catastrofico*. Torino, Loescher, 1981.

Bolognini S. (2007). *Piacere, maestria e legittimazione narcisistica: punti cardinali della perversione*. Giornate di studio su "Legame perverso". Centro Bolognese di Psicoanalisi.

Bolognini S. (2016). The Intepsychic Dimension in the Psychoanalytic Interpretation. *Psychoanalytic Inquiry*, 36, 102-111.

Campanile P. (2014). Ripensare l'odio freudiano. *Riv. Psicoanal.* 60, 4, 869-894.

Ceretti A. Natali L. (2002). *Io volevo ucciderla. Per una criminologia dell'incontro*. Milano, Raffaello Cortina.



- Cimino C. (2011). Fronteggiare l'estremo. Per un'etica della nuda vita. *Riv. Psicoanal.*, 57, 1, 59-70.
- Cohen S. (2001). *Stati di negazione*. Roma, Carrocci, 2002.
- Correale A. (2021). *La potenza delle immagini. L'eccesso di sensorialità nella psicosi, nel trauma e nel borderline*. Milano, Mimesis.
- Derrida J. (1980). *Speculare-su Freud*. Milano, Cortina.
- Fonda P. (2021). La fusionalità. In Lombardozzi A. e Meterangelis G. (a cura di), *Forme della fusionalità. Attualità del concetto*. Franco Angeli, Milano.
- Funari F. (1981). *Il giovane Freud. Freud e la scuola di Vienna*. Torino, Loescher.
- Freud S. (1911). *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*. O.S.F., 6.
- Freud S. (1915). *Lutto e melanconia*. O.S.F., 8.
- Freud S. (1920). *Al di là del principio del piacere*. O.S.F., 9.
- Freud S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. O.S.F., 9.
- Freud S. (1923). *L'organizzazione genitale infantile*. O.S.F., 9.
- Freud S. (1925). *La negazione*. O.S.F., vol. 10.
- Freud S. (1925). *Inibizione, sintomo e angoscia*. O.S.F., 10.
- Freud S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. O.F.S., 10.
- Freud S. (1929). *Il disagio della civiltà*. O.F.S., 10.
- Freud S. (1932). *Introduzione alla psicoanalisi*. O.S.F., 10.
- Gaburri E. Ambrosiano L. (2003). *Ululare con i lupi. Conformismo e reverie*. Torino, Bollati Boringhieri. Ristampa: Milano, Mimesis, 2013.
- Granieri A. (2016). La comunità contaminata di Casale Monferrato. In *Corruttori e corrotti*. Milano, Mimesis.
- Gribinski M. (2002). *Le separazioni imperfette*. Roma, Borla, 2004.



- Henseler H. (1991). Il narcisismo come forma di relazione. In Sandler J. Spector R. Person P. Fonagy P. (a cura di), *Introduzione al narcisismo*. Milano, Raffaello Cortina.
- Jullien F. (2017). *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*. Milano, Feltrinelli.
- Kahn L. (2018). *Che cosa ha fatto il nazismo alla psicoanalisi*. Roma, Alpes, 2022.
- Kertész I. (1975). *Essere senza destino*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Kohon G. (2022). Mais comment ai-je pu etre aussi stupide? L'appauvrissement symbolique et la question des idèaux. *Fep Bulletin*, 76, 38-56.
- Kristeva J. (2011). La reliance ou de l'érotisme maternel. *Rev. franc. de psychanal.* 75, 5.
- Kuciukian P. (2000). *Voci nel deserto*. Milano, Guerrini.
- Lombardozi A. (2021). Stati fusionali e funzioni di oggetto-sé. Configurazioni del campo analitico. In Lombardozi A. Meterangelis G. (a cura di), *Forme della fusionalità. Attualità del concetto*. Milano, Franco Angeli.
- Malaparte C. (1948). *Kaputt*. Torino, Adelphi, 2009.
- Mc Carten A. (2018). *L'ora più buia*. Milano, Mondadori.
- Mariotti G. (2022). Il diniego della paura. *Psiche*, 2, 475-486.
- Nicasì S. (2009). *Difesa e psicosi. Studio su Freud*. Roma, Giovanni Fioriti.
- Nissim G. (2011). *La bontà insensata. Il segreto degli uomini giusti*. Milano, Mondadori.
- Nissim G. (2015). *La lettera a Hitler*. Milano, Mondadori.
- Panella G. (2014). *L'estetica dello choc*. Firenze, Clinamen.
- Pontalis J. B. (1988). *Perdere di vista*. Roma, Borla, 1993.
- Remotti F. (2019). *Somiglianze*. Bari, Laterza.
- Vandi G. (2022) La perversione narcisistica e il legame analitico. *Riv. Psicoanal.* 68, 4,



1021-1038.

Vercelli C. (2013). *Il negazionismo*. Bari, Laterza.

Vermorel H e Vermorel M. (1993). *S. Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936*. Paris, Presses Univeritaires de France.

Zaltzman N. (2007). *Lo spirito del male*. Roma, Borla, 2011.

Laura Ambrosiano, Milano
Centro Milanese di Psicoanalisi
laura.ambrosiano@gmail.com



***Nachleben*. Il principio speranza nella cura analitica**

Maurizio Balsamo¹³

“Sperare, ha scritto lo storico dell’arte Didi-Huberman, è vedere un tempo che non vede la realtà in cui siamo immersi. È vedere il tempo nella sua stessa possibilità di rimessa in gioco... Significa sperare di vedere, e far vedere, un tempo altro... *inventando*, reinventando il tempo di punto in bianco” (Didi-Huberman, 2020). Una posizione, questa, fortemente coincidente con quella di Agamben (Agamben, 2008) quando osserva che l’unico modo di poter leggere davvero il proprio tempo, di sfuggire alla sua presunta unicità, di coincidere totalmente con esso, è nel porsi in una situazione euristica di distanziamento, di (relativa) non contemporaneità. L’anacronismo che ne deriva, o da cui emerge la possibilità di aprire l’attuale alle sue componenti carsiche, permettendoci di vedere diversamente o di vedere ciò che ancora non c’è, non è forse al cuore dell’operazione analitica? Non nasce infatti essa stessa, come nella possibilità del principio-speranza di Bloch (Bloch, 2019), dall’*“invenzione di uno sguardo”*, dalla ricerca di letture respinte dalla visione ufficiale, di teorie mai giunte alla coscienza, dalla sua immaginazione redentrice? Non solo, come è ovvio, nel reperire un latente nel manifesto, un altro mondo nella scena apparentemente insignificante della realtà quotidiana, le dimensioni rimosse o scisse in attesa di ritorno e di reintegrazione nella scena psichica, ma nell’aprire il tempo

¹³ Maurizio Balsamo (Roma), Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Psicoanalitico di Roma.



nelle sue faglie costitutive, sfuggendo all'illusione o all'incubo di una realtà omogenea, permettendo così a ciò che è in giacenza, a ciò che si è iscritto nella memoria dei vinti (Benjamin), o a ciò che non è mai accaduto, di riacquistare il diritto di parola, di esistenza. In termini analoghi si esprime del resto Pontalis (Pontalis, 1999), quando chiede: ("Cos'è la psicoanalisi? Una quinta stagione"), dando di essa la rappresentazione di un *fuori tempo* costitutivo, di un'esperienza che utilizza l'anacronismo inerente al funzionamento psichico (nella sua modalità di riunificazione, sintesi, mescolamento, riscrittura, plasticità, confusione dei tempi, indeterminazione conseguente delle tracce), permettendone in una sorta di capovolgimento operativo- una diversa risignificazione. Nel tentativo, così facendo, di realizzare lo sganciamento da una fedeltà delle tracce a se stesse, rendendole disponibili a quei nuovi incontri che in quelle tracce stesse si depositeranno, consegnate – a quel punto- alla loro inevitabile usura, alla loro liberazione energetica ed affettiva. Contrariamente a ciò che pensava lo storico Lucien Febvre, (Febvre, 2003), l'anacronismo non è dunque un errore, quanto un *clinamen*, l'irruzione di un tempo altro nel tempo presente e, con esso, l'apertura di un orizzonte non prestabilito. "Vedere il tempo nella sua possibilità di rimessa in gioco", significa sottrarsi alla credenza che il tempo del destino abbia inghiottito inesorabilmente quello della storia, permette l'accadere psichico del principio speranza, ciò che Freud pone nel momento in cui pensa il rapporto fra principio di piacere e principio di realtà, laddove cioè si realizza la convinzione fiduciosa nella forza del nostro desiderio. Nell'atto di sperare, nella possibilità che questo stesso atto possa accadere, il punto rilevante non è tanto ciò che potrebbe essere pensato come *un diniego della realtà*, "il non vedere la realtà in cui siamo immersi", ma piuttosto il diniego di questa *immersione*, l'opposizione processuale che riusciamo a creare verso *un'immagine di questa realtà* come conclusa, fissata per sempre, infinitamente uguale a se stessa. Il



che implica cogliere in questa speranza la sua dimensione conflittuale, e dunque analiticamente operativa, ciò che innanzitutto la trattiene, ne impedisce l'accadere. In primis, il peso del reale che istituisce la speranza medesima come suo possibile oltrepassamento, che la determina e la realizza come suo negativo potenziale, col rischio però di confinarla in esso; dall'altra, questo peso che la trattiene a sé e la rende incerta, contraddittoria, melanconica. Dovremmo allora pensare alla speranza innanzitutto come l'articolazione fra il campo del desiderio e quello del negativo che si oppone ad esso. Se la speranza riguarda un futuro possibile, il negativo, ricorda Green, istituisce la prevalenza dell'accaduto su ciò che potrà accadere, ferma il tempo in una eterna ripetizione di ciò che non è accaduto e mai potrà accadere. È qualcosa che ritroviamo nella descrizione che Benjamin fa a proposito dell'opera *Spes* di Andrea Pisano, nel Battistero di Firenze: "Sopra il portale la *Spes* di Andrea Pisano. Seduta, leva impotente le braccia verso un frutto che le rimane irraggiungibile. E tuttavia è alata. Nulla di più vero" (Benjamin, 2002, 443). Occorre dunque un lavoro affinché la speranza si levi, muova le ali, sia disincagliata dalle maglie del reale, dalla sua negativizzazione o dislocazione utopica. Quando André Green scrive che nei pazienti caratterizzati dal blocco del pensiero, dal funzionamento in seconda topica e dall'arresto della processualità di investimento oggettuale, ciò che sembra emergere costantemente è la scomparsa del principio speranza, allude esattamente all'impossibilità, per il campo del desiderio, di continuare ad operare senza amputazioni violente, interdetti assassini, e dove la posizione medesima dell'analista, catturato dalla disperazione che pervade la scena clinica, appare fortemente a rischio. Naturalmente, c'è sempre, in ciascuno di noi, una differenza fra ciò che possiamo vedere e ciò che non dobbiamo vedere per vivere, per mantenere la nostra sicurezza narcisistica, il livello di omeostasi accettabile o minimale atto a garantire un'esistenza, anche se -a volte- estremamente rarefatta. Questa dinamica, infatti, non si rende



esplicita solo nelle vicende di cui Green tratta parlando sostanzialmente dei casi limite, ma appare presente in maniera strutturale in ogni funzionamento mentale. La vita psichica è una continua oscillazione fra affermazione dell'oggetto e sua negazione, accoglimento e suo disconoscimento, investimento e ritiro. Il campo del diniego – che si differenzia dunque dal rapporto strutturale, interno ad ogni atto psichico, fra affermazione e negazione, come si esprime Freud nel saggio sulla Negazione-, disarticola questa oscillazione in una sola modalità, quella della non esistenza di una data realtà, procedendo dalle forme più estreme, -si pensi al diniego maniaco-, a quelle più frammentarie, dove ad essere negato è piuttosto un carattere parziale, un aspetto del valore o del senso dell'oggetto. Tuttavia, proprio per la vastità e l'enormità delle forze psichiche necessarie per mantenere in piedi un diniego totale, possiamo capire che questo evolve o verso una forma radicale, ed allora saremmo nella coincidenza fra diniego e psicosi, o in una sua forma frammentata, modulata, fatta di compromessi variabili nel tempo fra istanze e potenzialità differenti, dando origine a quelle singolarità o stranezze che incontriamo ogni giorno, nella vita, o nella stanza d'analisi. Conseguentemente, creare le condizioni di un taglio nell'apparente omogeneità dei processi determinati dal meccanismo del diniego, evitando cioè la logica del tutto o nulla, apre correlativamente a quella discontinuità necessaria per immaginare un tempo diverso da quello attuale, meglio, per istituire la categoria stessa della temporalità schiacciata o annullata dall'attuale, ipotizzando l'entrata in scena di modalità differenti di relazionalità. Significa cercare, nel materiale della seduta, contraddizioni nelle rappresentazioni del diniego, passibili di ridiscutere la logica imperante. Potremmo allora ipotizzare che per aprire la realtà clinica ad altri ed insondati livelli, rendere usufruibile il possibile che giace comunque in essa, dispiegandone il suo anacronismo fondativo, occorre dire *no* a ciò che è in vista, a ciò che ci appare compiuto, dato, fissato per sempre nella sua cancellazione, nel suo



verdetto di non esistenza. Occorre in qualche modo accecarsi artificialmente, realizzare quel "non vedere" di cui parla Didi Huberman, e che mi sembra possa essere pensato come una modalità di *giocare* in maniera imprevedibile con il *non poter vedere* del diniego, che data la sua forza, la sua struttura negativizzante, ci obbliga a vedere in un solo modo, accettandolo cioè come l'unico modo di vedere esistente nel soggetto. Eppure, già la presenza della scissione in ogni fenomeno di diniego dovrebbe farci almeno ricordare dell'esistenza di un'altra corrente psichica che riconosce la realtà, seppure scissa, resa inerte; pur sempre presente, anche se disattivata. Forse, in questa paradossale operazione analitica del *diniego del diniego*, (che non è l'incarnazione del principio di realtà da parte dell'analista offerto al paziente, nella fantasia di una sua correzione, dimensione del tutto inutile, ma la messa in evidenza dello scacco a cui è di fatto sottoposto il principio di piacere del soggetto, aprendolo alle sue contraddizioni, alle sue faglie), riusciamo a dar luogo ad un processo immaginativo passibile di smontare il costruito che abbiamo dinanzi, la logica che ci pare fondare la totalità del funzionamento psichico del soggetto. Si tratta, ancor più chiaramente, di riuscire a lasciarsi sorprendere dalla possibilità dell'esistenza del nuovo o della differenza in una logica di ripetizione, di scomporre la ripetizione stessa nelle sue varie componenti, per rimontare diversamente la scena clinica. Senza queste operazioni di smontaggio e di rimontaggio, al cuore, come ho già detto, del funzionamento anacronico dello psichico e che caratterizzano l'ascolto dell'analista a partire dall'eterogeneità delle tracce, dalla molteplicità dei livelli che si evidenziano nel discorso o nell'agire del paziente, dalla necessità di raffigurare attraverso la produzione di immagini traduttive ciò che irrompe nella sua domanda di immobilità o di fissità, non si vede niente. Non solo, infatti, non vediamo il tempo altro che è in gioco nel tempo presente, il campo dei possibili operanti segretamente in ogni scena, la dimensione anacronica, stratificata, di ogni sintomo, del sogno, dell'affetto, ma non



scorgiamo nemmeno ciò che ci appare nella sua semplice offerta al nostro sguardo. Non saremmo infatti capaci di cogliere la polifonia o la sovradeterminazione di un gesto, di un sogno, di un racconto, piegandolo erroneamente al solo tempo presente; non saremmo capaci nemmeno di cogliere il valore dell'immagine stessa, privata della sua storicità e della sua necessità di un tempo ulteriore per essere compresa. La dimensione della *Nachträglichkeit*, dell'après coup freudiano, non indica che questo: se occorre una seconda scena perché vi sia un trauma, se occorre un tempo successivo perché vi sia un evento, è perché ogni origine è coglibile solo nel ritardo del suo apparire. O, se si vuole, è ciò che esprime Benjamin quando scrive che le immagini giungono alla loro leggibilità solo in un'epoca determinata. Questa leggibilità implica, come egli scrive, (ma è una questione centrale nello stesso Freud), il principio del *montaggio*, il principio che opera in ogni seduta coi nostri pazienti, che si istituisce nel gioco fra libera associazione e attenzione fluttuante, ponendo le basi per un processo che ritaglia diversamente il discorso, disloca gli elementi della scena per legarli a ciò che è apparso in un altro momento, in un altro contesto, in un altro luogo, tempo o individuo. Da qui si produce quel momento unico, critico, a volte pericoloso per la stabilità narcisistica, in cui qualcosa precipita infine nella sua visibilità dopo un viaggio senza meta e senza destinatario apparente. Il montaggio rilega diversamente ciò che era legato in un senso unico, destinale; lega ciò che non è mai stato legato; ritesse il passato, riapre futuri in giacenza. Nel suo opporsi alla logicità del discorso cosciente, o alla forza di un movimento espulsivo, alla presunta assolutezza di una realtà che non esiste, o esiste nella sua unica rappresentazione, nega innanzitutto la credenza in una storia eternamente già scritta. Ma soprattutto assume, a vantaggio dell'esperienza analitica, l'idea che più spesso di quanto non si creda il diniego è un diniego condiviso, trasmesso, è l'esito di un patto inconscio, ed è in quella *relazione originaria* che occorre allora far entrare un *nuovo sguardo*, o un *nuovo interlocutore*. Se il diniego ha



infatti un interlocutore, segreto o manifesto che sia, allora esso, anche nel suo rifiuto, *dialoga, discute, polemizza*, con degli oggetti interni, ed è quel brusio al fondo dello psichico che bisogna dunque cercare di portare alla luce, per uscire dal nero della sua cancellazione.

Questa operazione di montaggio dell'eterogeneo è ciò che parimenti esprime Jean Luc Godard nella sua teoria del cinema (Godard, 2007), allorché mette in correlazione l'uso della pellicola 16 mm della Kodak da parte del regista Stevens ad Auschwitz e la possibilità di filmare il sorriso di Elizabeth Taylor in *Un posto al sole*. Non solo perché, osserva Didi Huberman, senza la vittoria sul nazismo non ci sarebbe stato Hollywood, ma perché entrambe le immagini, quelle dei campi e quella del sorriso di Elizabeth, "si dibattono insieme nella stessa tragedia della cultura". Il montaggio crea un filo là dove esso era silente o invisibile ai nostri occhi, crea connessioni insolite, alla maniera di un Warburg che correla la danza di un primitivo coi serpenti, per catturarne la potenza dinamica e con essa la possibilità della pioggia, alla fotografia dello zio Sam sotto un palo della luce nella metropoli contemporanea. Stessa *dynamis*, stessa forza energetica, stessa potenza da controllare, seppure in contesti e luoghi completamente diversi. Questa operazione di montaggio/smontaggio della scena clinica, di immaginarizzazione, è ciò che ogni giorno, nella sua stanza, compie in silenzio un analista. "Nella nostra pratica contemporanea, scrive Green, non si cerca tanto di rendere manifesto il latente, quanto di produrre una dinamica creatrice nella seduta analitica. In un articolo dal titolo "*La capacità di reverie e il mito eziologico*", continua Green, "io parlo del lavoro di immaginarizzazione dell'ascolto dell'analista in rapporto al discorso del paziente. Una volta che il senso manifesto del discorso è stato compreso, ancora bisogna immaginarlo, figurarlo, renderlo visibile per il pensiero dell'analista. Io insisto giustamente sull'importanza decisiva del preconscious



dell'analista come luogo di lavoro psichico dei processi terziari... Per questo motivo io faccio riferimento al soggetto che gioca, al soggetto in grado di trasformare se stesso e le regole del gioco"¹⁴. "Il soggetto, continua, è questo *gioco* dell'attività creatrice in tanto che movimento inquadrato dalla struttura del simbolico, ma avente un margine d'azione"¹⁵. Potremmo pertanto ipotizzare che il principio speranza, nella cura analitica, è dato dalla possibilità di accedere alle funzioni di montaggio/smontaggio delle scene, dei ricordi, dei costrutti, delle teorie personali, in modo da riaprire il campo del possibile, l'area del gioco nel senza tempo del destino. Slegare per rilegare diversamente, detradurre per riaprire a nuove e più complesse traduzioni, nel senso di un Laplanche. Mentre il diniego realizza uno smontaggio del reale, bloccando però le successive, potenziali, operazioni di rimontaggio (è ciò che a mio avviso determina la differenza fra dimensioni funzionali e dimensioni patologiche del diniego in cui il processo si arresta irreversibilmente sul primo movimento), la processualità analitica è un operatore dinamico di queste oscillazioni. La ricchezza della vita psichica si istituisce proprio nella non assolutezza di un movimento e, da qui, sia la natura antiideologica dell'esperienza analitica, sia ovviamente la sua potenziale interminabilità. Queste operazioni trovano il loro massimo grado espressivo nella realtà delle costruzioni analitiche, che potremmo pensare come la realizzazione di una figurabilità, di un raccordo capace di unire elementi disparati, di un differente legame di tracce ed esperienze. Come già Freud osservava in *Costruzioni in analisi*, (Freud, 1937) questi elementi appartengono al passato e al presente, uniscono sensazioni e rappresentazioni le più varie, istituiscono un senso inghiottendo nell'urgenza del momento, dell'ora, ciò che era già là. Nei termini di Benjamin, le costruzioni sono delle *costellazioni*: la rappresentazione che lega ed unisce le varie stelle fra di loro, è il frutto

¹⁴ F. Urribarri, *Dialoguer avec Green*. Paris, Ithaque, 2013, pag. 35.

¹⁵ Ibidem.



di una convenzione, di una congettura, che necessita però del riconoscimento di fenomeni, l'esistenza delle stelle, che non appartengono al solo spazio- tempo della seduta. Ritroviamo qui, agevolmente, il senso del creato-trovato winnicottiano.

Vale la pena di ricordare come, per Green, la clinica analitica può trovare una sua forma classificatoria-interpretativa proprio tenendo conto della possibilità o meno del dispiegarsi del principio-speranza. La logica dei processi primari, scrive ne *La follia privata*, è una logica della speranza. Questa è fondata su una coppia di opposti, il desiderio e la proibizione. "Riguardo all'oggetto del desiderio, non sembrava che il soggetto si interrogasse in modo significativo: si può supporre che, se la proibizione avesse potuto essere sospesa, nulla si sarebbe opposto a una felice unione con esso. In definitiva non era concepibile che l'oggetto potesse non amare il soggetto e a fortiori- che potesse odiarlo. Da questo punto di vista la logica dei processi primari è una logica della speranza, che fa trionfare il desiderio; le cose vanno in modo completamente diverso in quella che abbiamo chiamato la logica della disperazione. In questi casi non è la proibizione ad essere in primo piano, bensì l'oggetto. Qui il conflitto fra amore e odio è dominante, e la fissazione inoltra non riguarda più l'amore ma l'odio" (Green, 1991, 46). Ora, nel paragrafo successivo a queste considerazioni Green pone il tema della scissione dove il soggetto è nell'impossibilità di giudicare, dove il sì e il no coesistono senza influenzarsi, e dove non esiste comunicazione fra parti scisse, il che spiega l'impasse dell'analisi, la particolarità dell'ascolto del soggetto e, al medesimo tempo, la sua indifferenza per ciò che è detto o vissuto nella coppia. La logica della disperazione si accompagna così alla logica del *rifiuto di giudicare*. Nello scritto del 1925 sulla *Negazione*, (Freud, 1978), Freud scrive che ogni affermazione si accompagna ad una espulsione di qualcosa che viene lasciato da parte, respinto nella formulazione dell'io, e a questa espulsione dà il nome di *Ausstossung*. Vi è dunque



una negazione nell'atto stesso dell'affermazione, relativa al giudizio di attribuzione, alla differenza fra le qualità dell'oggetto che posso o meno incorporare, accogliere in me o respingere lontano da me. Questa operazione indica che ogni atto psichico lascia inevitabilmente dei resti da tradurre, resti da pensare, *un negativo dell'operazione stessa di affermazione originaria*. Possiamo ritenere così che l'esperienza analitica vada intesa come un lavoro incessante sui resti, come un'esperienza volta a rendere i resti psichici svincolati dalla dimensione della ripetizione e dalla sua evocazione di un tempo immobile, come questa pressione del resto sulla realtà psichica sia da una parte la traccia di una insistenza ripetitiva che respinge ogni possibile nuova iscrizione e, dall'altra, una spinta alla traduzione, motore di ritorno su di sé che si compie ad esempio nel lavoro notturno del sogno o nell'indirizzo transferale. Inoltre, mi pare importante rilevare la differenza fra la forma di *negazione necessaria*, (funzionale al processo di trascrizione-traduzione, la coesistenza originaria del sì e del no nel compiersi di ogni atto psichico), e *il sì e il no tipico del processo di diniego*¹⁶. Ora, è proprio da questa assunzione del *valore onnipresente del sì e del no in ogni atto psichico* che deriva un'osservazione di Green relativa al fatto che la coesistenza del sì e del no non basta per l'appunto a caratterizzare il lavoro del negativo in quell'operazione psichica particolare rappresentata dal diniego, e che trova la sua ben nota espressione nel feticismo mediante l'istituzione di due correnti psichiche, una in cui si riconosce la castrazione del fallo materno e l'altra che la nega. In effetti, continua Green, questa coesistenza dell'affermazione e della negazione può essere di due tipi, congiuntiva o disgiuntiva. *Congiuntiva, "se avviene sotto il primato dell'Eros. É così per l'oggetto transizionale che è e non è il seno della madre. Quando la coesistenza è*

¹⁶ La stessa costituzione della rimozione originaria può esser intesa, d'altra parte, come il risultato di una doppia linea di forze – il controinvestimento e l'attrazione gravitazionale che il rimosso istituisce sulle successive assunzioni psichiche –, che pone una dialettica fondativa del soggetto umano, articolata fra il respingimento e l'assunzione di rappresentanti ideativi.



disgiuntiva il lavoro del negativo si compie sotto gli auspici delle pulsioni distruttive. Ed è allora il caso della scissione e del diniego che, per alcuni, è difficile distinguere dalla forclusione. La differenza è che anziché riunire, il lavoro del negativo separa, impedisce qualsiasi scelta e investimento positivi. Qui non si tratta di sì e di no, ma di né sì né no" (Green, 1996, 373). Possiamo concludere, da questa osservazione di Green, che il soggetto è bloccato in un'impasse che rende manifesta l'impossibilità di procedere ad un rilegame delle funzioni smontate e che il senso dell'impresa analitica consiste innanzitutto nell'istituire condizioni idonee per riattivare tale processualità. Riprendiamo le fila del discorso fin qui posto: vi è una compresenza di accoglimento e di rifiuto della realtà, che è la preconditione per vivere, selezionare, soggettivare l'esperienza, iscrivendola, tralasciandone alcuni aspetti, rimuovendoli, negandoli, o lasciandoli in giacenza, in attesa di un loro eventuale ritorno sulla scena psichica. Al medesimo tempo, questa duplice operazione di accoglimento e di respingimento permette al soggetto che si fa storico di se stesso di riaprire il campo del possibile nel già dato, rileggendo diversamente, rimettendo al lavoro quei sì o quei no originari che ne hanno contrassegnato la traiettoria, riaprendo eventualmente i limiti di ciò che è stato cancellato, rimosso, negato nelle generazioni precedenti e che, come nei testi di Sebald, riappare a mo' di ossessione, revenant, inquietudine, collasso in un individuo ignaro della storia che lo possiede. Ma cosa accade invece, quando, come osserva Green, il sì e il no non rappresentano una coesistenza congiuntiva, sotto il segno di Eros, ma disgiuntiva, sotto il primato delle forze di slegame? Accade, ci ricorda, che questa differenza impedisce scelte, investimenti positivi, impedisce dunque di rendere effettiva la coppia feconda delle operazioni di legame-slegame, di montaggio-smontaggio. A prevalere, se si vuole, è la sola dimensione dello smontaggio o la necessità di mantenere in piedi, costi quel che costi, la sola forma di montaggio che è stato possibile raggiungere, quel particolare diniego della realtà percettiva che



costringe il soggetto a vivere in una costruzione amputata. Ma potrebbe "il diniego del diniego" di cui parlavo prima, il dire no dell'analista alla credenza in una unica realtà, riuscire a disattivare questa potenza distruttiva, questa dimensione disgiuntiva, la serie interminabile delle operazioni di smontaggio? Non sto forse esprimendo una paradossale sottovalutazione della distruttività all'opera nei processi di cui stiamo trattando? Oppure, nonostante tutto, a questa logica della disperazione, a questa funzione di slegamento, bisogna comunque riuscire ad opporre *un'aspirazione* al ri-legame, un *tendenziale* ritorno della mobilità psichica che si realizza innanzitutto nella capacità di sopravvivere dell'analista medesimo? Dove, infatti, se non nelle diverse proposte simbolizzanti offerte dall'analisi o nella resistenza a non sottoscrivere un nuovo patto a due denegante, si situerebbe la possibilità di una biforcazione, di una rottura del tempo immobile? Non occorre allora pensare ad una sorta di fertile follia dell'analista che lo mantiene, nonostante tutto, agganciato ad un tempo profetico, un tempo in cui a dispetto delle operazioni del negativo, qualcosa invece può, deve, *potrebbe* ancora accadere?¹⁷

¹⁷ D'altra parte, proseguendo lungo le osservazioni di Green, per sperare occorre certo poter accogliere un desiderio che l'Altro, nello spazio di una illusione condivisa, renderà vivibile, pensabile, accettabile. Al medesimo tempo si tratta, per ciascuno di noi, di poter rendere silente ciò che impediva al desiderio di parlare, di espandersi, - situazione classica potremmo dire, che rimanda in qualche modo al campo nevrotico-normale, quello delle peripezie del desiderio, con i suoi ostacoli, i suoi ritardi, le sue traversie, i suoi miraggi o i suoi imbrogli. Questa dimensione è forse quella più prossima ad un movimento che si realizza da sé, una volta rimossi gli ostacoli, una volta assunti i diritti al desiderio, una volta compreso come quel desiderio possa essere articolato ad un Altro a cui si affida la possibilità originaria, l'illusione, il mandato, di accogliere e rendere possibile, nel tempo a venire, una speranza di soddisfacimento. Tuttavia, bisogna includere nel principio -speranza una dimensione più complessa, che non si gioca più solo nel rapporto con l'Altro che accoglie il movimento futurante, l'illusione che il campo del desiderio sarà potenzialmente almeno, eternamente soddisfatto, che ogni nuova volta sarà come una prima volta, e che quella prima volta sarà seguita da un'ancora una volta. Continuità dell'essere, desiderio, illusione, speranza, riconoscimento, sono qui un tutt'uno. Questa seconda dimensione del principio-speranza a cui alludo, se parte dal rapporto con l'Altro, dalla sua fondatezza, dalla sua riuscita, necessita, in un tempo successivo, la negativizzazione dell'Altro medesimo, la possibilità, cioè, di metterlo sullo sfondo, così come si esprime Green a proposito dell'allucinazione negativa del materno, intesa come la creazione di uno spazio per il soggetto. La negativizzazione permetterà allora uno scavo nel



Mi pare importante ricordare, di nuovo, come l'operazione di diniego non sia da pensare unicamente nel campo della psicosi, della perversione o del feticismo. Infatti, l'osservazione di Didi Huberman da cui sono partito, già indica come, per aprire il tempo, per aprirlo alle molteplici linee di sviluppo contenute in esso, occorre che questa realtà a cui aderiamo ciecamente, questo tempo in cui siamo immersi, sia in qualche modo sconfessato, smentito nella sua assolutezza (è questo, del resto, il senso più preciso del termine diniego), affinché qualcosa possa davvero nascere. Straordinario paradosso di un termine, quello di *smentita* che, se da un lato rimanda classicamente alla negazione di una realtà percepita, ad esempio la differenza dei sessi, dall'altra allude, in maniera euristica, ad una smentita soggettiva del potere totalitario di una credenza, di una immagine, di una realtà indiscutibile. Questo non ci ricorda qualcosa del nostro lavoro analitico, allorché cerchiamo di aiutare il paziente a disidentificarsi da credenze patologiche, da teorie consolidate, da verdetti destinali, negandone lo statuto di verità ultima? E per compiere questo percorso non occorre che sia in primis l'analista, a sconfessare, (follemente?), la sua credenza ad una immagine totalitaria, all'unica realtà che si presenta ai suoi occhi?

È in tal senso che Didi Huberman, commentando il film di László Nemes, *Il figlio di Saul*, rende conto della follia di Saul nel lager in cui è rinchiuso, e in cui si occupa, facendo parte dei Sonderkommando, dei corpi di coloro che sono stati assassinati nella camera a gas. A dispetto dell'orrore di ciò che lo circonda, della morte anonima a cui tutti sono sottoposti, a dispetto della fine di ogni principio speranza in

rapporto originario, un'operazione di respingimento, un taglio che istituisce un contenitore in cui poter aggiungere nuovi contenuti. Questi due movimenti sono ciò che istituiscono il campo soggettivo nella sua condizione di salute psichica, ed è questo campo medesimo, amputato allora del principio speranza che ritroviamo in molteplici situazioni cliniche, in cui o l'allucinazione negativa dell'oggetto originario è impossibile, con il risultato di una colonizzazione, oppure il soggetto è costretto ad amputare il campo del pensabile, dello sperimentabile, del percepibile, attraverso operazioni di diniego.



quell'inferno in cui si è caduti, Saul realizza una biforcazione nella disperazione, inventandosi un figlio morto da salvare nella sua morte, un figlio a cui dare sepoltura, costi quel che costi e, con essa, istituire un corpo che resiste alla cancellazione del fuoco, un figlio a cui agganciare la speranza di un ritorno, la possibilità medesima di un gesto di umanità in una realtà che non ammette speranza alcuna. In che cosa consiste infatti la follia di una speranza in un luogo disperato? "La follia, scrive Didi Huberman, di voler salvare un morto; la follia di voler prendere il tempo per un rituale funebre allorché tutto non è urgenza che intorno a sé; la follia di voler trovare una terra di inumazione all'interno di uno spazio talmente totalitario e onni-sorvegliato, uno spazio in cui tutti i morti, innumerevoli, sono integralmente ridotti in cenere e fumo" (Didi-Huberman, 2015, 39). La follia necessaria alla possibilità che la speranza si realizzi, ciò che permette alla disperazione di biforcarsi, si dà nel gesto di *inventare* un figlio (il figlio infatti è solo un ragazzo fra i tanti del campo, gettato nella camera a gas, a cui Saul assegna per nominazione disperante, delirante, umanizzante, lo statuto, il battesimo, la credenza personale che sia suo figlio, figlio morto ma per cui lottare, per ritrovare una singolarità nella cancellazione anonimizzante delle camere a gas, dei forni crematori). "Tutta l'autorità di Saul, scrive Didi Huberman, e, pertanto di questa storia, di questo film, è nel creare una situazione nella quale un bambino *esiste*, fosse anche già morto. E questo affinché noi stessi usciamo dal nero di questa atroce storia, da questo buco nero della storia" (Didi-Huberman, 2015, 55). Vi è così, con evidenza, un diniego del reale, un diniego della dimensione anonima e senza senso di tutti i morti dei campi che introduce ad un possibile, apre alla catena di una genealogia seppur inventata, apre al tempo che viene e che lotta contro la cancellazione del tempo dato dallo sterminio. Inventa un figlio, crea le condizioni di un ritorno all'umanità, quello della sepoltura, del rituale funebre, di una nominazione, di una singolarizzazione. Didi Huberman non sviluppa qui una dimensione, che invece io



porrò più avanti, che è quella del ritorno, se non nella formulazione comunque per noi parlante, clinicamente, del ritorno sulla scena che dobbiamo comunque realizzare per accedere allo spazio del traumatico¹⁸. Così egli scrive: "Che cosa fare (dinanzi a questo buco nero della storia)? Lasciare il buco nero minarci dall'interno, silenziosamente, assolutamente? Oppure tentare di farvi ritorno, di guardarlo, cioè di metterlo in luce, di farlo uscire dal nero?" (Didi-Huberman, 2015, 13). Ebbene, uno dei sensi del film *il figlio di Saul* a mio avviso, è che anche qui, laddove non vi è che orrore, distruzione, morte del senso e di ogni speranza possibile, proprio grazie al diniego di questa realtà, al *diniego opposto al diniego generalizzato della vita stessa*, un delirio se si vuole, si realizza, come per miracolo, la reintroduzione della categoria del ritorno e dunque della speranza. Mi spiego meglio: la categoria della speranza è inscindibile da quella del ritorno, se si vuole da quella del ritrovamento dell'oggetto perduto della soddisfazione allucinatoria. Ovviamente, dobbiamo comprendere che non si tratta, in questo ritrovamento, di un'imgo, quanto di "un movimento psichico che per tentare di ritrovare l'oggetto primario, produce degli effetti di speranza e permette la cancellazione della madre effettiva della nostra piccola infanzia, sopprimendo così la minaccia incestuosa che ne emana" (Lavallée, 2011, 1523). È insomma il movimento di ritorno verso qualcosa di vitale e al medesimo tempo di sconosciuto che è all'origine della creazione continua di sostituti, di forme differenti dall'identico della prima scena, di formulazioni artistiche, di feticci e di quant'altro possa servire per sopravvivere. È questo sconosciuto in noi che è all'origine dello spazio creativo, ci ricorda Green o, come scrive Paul Valery: "Lo sconosciuto è la speranza della speranza". In un testo pubblicato su *Psiche*, (Balsamo, 2018), avevo già cercato di mostrare come la categoria del ritorno dello psichico fosse un elemento

¹⁸ Si pensi, solo per esemplificare, al timore del crollo di Winnicott e alla questione della difesa del paziente dal ritorno delle tracce angosciose, da cui si protegge proiettando questo ritorno nella figura di un qualcosa che dovrà sorgere nel futuro e che si attende spasmodicamente.



centrale nel pensiero freudiano. Prendiamo come asse paradigmatico l'espressione, negli *Studi sull'Isteria*, delle isteriche che soffrono di reminiscenze, e quella di *Costruzioni in analisi*, nel 37, secondo cui i pazienti soffrono di reminiscenze. All'inizio e alla fine del suo percorso, dunque, Freud pone il tema di una sofferenza psichica articolata intorno al tema del ritorno di qualcosa di inelaborato, di non tradotto, non metabolizzato, una memoria involontaria che si impossessa del soggetto. Faccio solo osservare però che quando parliamo di reminiscenza non intendiamo il semplice ritorno di un elemento passato, ma piuttosto l'evidenza della sua *sopravvivenza*, la sua riapparizione nel tempo presente, dunque modulata, trasformata in esso e da esso. Sempre in quel testo avevo così mostrato l'importanza del concetto di sopravvivenza in Freud, indicando l'errore prospettico derivante dalla cattiva traduzione italiana dei termini tedeschi relativi all'archeologia freudiana, termini tradotti con resti, vestigia, mentre essi rimandano per l'esattezza al concetto di *survival*, *Nachleben*, *sopravvivenza*. Dunque, qualcosa che non allude ad un tempo passato, ma ad un tempo che sopravvive nel tempo presente che lo piega, lo infetta.

Ora, osservo che in *Costruzioni in analisi* la metafora archeologica freudiana assume un altro valore, è completamente diversa dagli usi che ne fa Freud altrove, perché essa è organizzata intorno al problema clinico e teorico del *non ritorno*: il campo dei fenomeni psichici presi in esame è infatti diverso da quello caratterizzato dai concetti di sopravvivenza, di riapparizione, di ripetizione, cioè articolati, come dicevo, all'esistenza del principio-speranza.

Però Freud in tutta la sua opera sostiene che il passato è nel presente, è qui, fa ritorno nella realtà quotidiana del nostro vivere, l'ossessiona, l'infiltra, l'interroga, la scompone nella sua presenzialità. Nei casi esplorati da *Costruzioni in analisi* invece, il passato sembra non fare ritorno, come nel ritorno del rimosso, nelle forme di ripetizione, o in generale nella *sopravvivenza rappresentata dalle forme*



archeologiche, cioè nella ricezione-trasformazione di vissuti preesistenti, mostrando dunque che siamo, come nell'esperienza dei campi di sterminio, sia oltre la dimensione puramente nevrotica del sintomo, sia oltre quella delle porzioni di realtà psichiche non rimosse che tornano in luce attraverso l'agire. Eppure, Freud non abbandona la sua ipotesi di fondo, quella secondo cui il passato deve essere comunque presente perché nulla nello psichico viene davvero mai distrutto. Può darsi allora che non sia vero che esso non fa ritorno, ma forse ciò accade secondo modi diversi da quelli conosciuti. Ed infatti, aggiunge, esso riappare tramite la dimensione allucinatoria, o il delirio: il delirio contiene una parte di verità storica, l'allucinazione fa tornare dal di fuori qualcosa che è stato espulso *in illo tempore*. E non è forse tramite il delirio di Saul che l'umanità sembra far ritorno nell'orrore del lager? Non è grazie alla sua follia, quella in cui "riconosce" suo figlio in un ragazzo qualunque, inventa una filiazione in cui un senza nome riesce a sfuggire all'anonimato della morte in massa per divenire un corpo da seppellire, che si realizza la possibilità di una sua memoria, di una sua preservazione, garantendo il ritorno della dimensione umana, del suo ricordo nella mente di coloro che potranno recitare un kaddish? Non è grazie a questa operazione di diniego della realtà terrificante della cancellazione di ogni singolarità che lo psichico, e con esso la salvezza del principio speranza, quella di una terra sottratta all'annientamento, può allora realizzarsi? E questa possibilità non ci aiuta a capire meglio la differenza fra un diniego funzionale ed uno patologico, dove il primo non è slegato da una sua possibile articolazione al principio-speranza? Non pone in tal senso una torsione al concetto di diniego, utilizzato questa volta nella sua dimensione vitale e non distruttiva? Certo, e non è sbagliato pensarlo, vi è una differenza sostanziale fra il *dire di no* (ad una credenza totalizzante per esempio), e la dimensione del diniego che scotomizza, rendendo inesistente la realtà denegata. Non sarebbe più corretto allora invocare la dimensione del rifiuto (del diniego), più che il



diniego del diniego, nella dimensione trasformativa dell'analista? Ma possiamo escludere, altra ipotesi, che occorre invece situarsi in quello stesso operatore funzionale per poterlo trasformare, come se non fosse sufficiente la dimensione affettiva del rifiuto, della non sottoscrizione di un patto, e fosse necessario situarsi in una sorta di *corrispondenza psichica* fra i due soggetti dell'analisi, come a *replicare un doppio diniego originario* giocato però ora, e con diverse prospettive, nella scena analitica? O, ancora: e se "il diniego del diniego" fosse l'equivalente di un'allucinazione negativa, da parte dell'analista, per liberare la scena da una dimensione colonizzante, quella determinata dalla desertificazione della vita psichica, creando così le condizioni di uno spazio di lavoro, aprendo il tempo ad un altro tempo?

Fin qui, la dimensione del ritorno ci è apparsa legata ad un aspetto, quello del delirio come differente montaggio della scena storico-psichica, o del diniego capace però di ritagliare diversamente una realtà indiscutibile ed opporle, nonostante tutto, una via d'uscita dal buco nero della storia, come ricordava Didi Huberman. Osservo tuttavia, e per terminare, che in Freud il diniego non è mai un atto come dire, isolato, coglibile nella sua unicità, ma è un atto che per esistere, per realizzarsi, deve esso stesso piegarsi alla sua ripetizione. In tal modo all'origine di un diniego vi è già, da sempre, un altro diniego. È ciò che Freud scrive nel celebre disturbo di memoria sull'Acropoli, allorché osserva che l'apparizione del diniego nella realtà dell'Acropoli nel 1904 è in effetti l'apparizione di un diniego più antico, avvenuto *in illo tempore*, al tempo della scuola, nel tempo in cui *l'inconscio aveva detto no ad una credenza possibile alla parola dell'Altro*, al racconto dell'esistenza dell'Acropoli. Si situa qui l'ipotesi di un *diniego all'origine di ogni diniego*, dove ogni diniego è sostanzialmente correlato ad un diniego più antico, nella ripresentificazione di una scena simile che ne permette



la riattivazione. In altri termini Freud osserva che, quando un soggetto nega nella sua storia un elemento (ad esempio l'Acropoli), è perché all'origine vi è già stata una smentita, un altro diniego, e per l'appunto, come egli osserverà in *Costruzioni in analisi*, il compito dell'analisi è di mettere *in correlazione questo secondo rinnegamento col primo*. Imponendo la presa in carico di una dimensione storica, di ritorno dello stesso meccanismo di diniego nella vita psichica del soggetto. Qui, come ho già anticipato, troviamo un esempio del valore assolutamente generale del fenomeno di ritorno della vita psichica postulato da Freud: per Freud la vita psichica tenta disperatamente, in tutte le possibilità ad essa consentite, di fare ritorno, di reintegrare, di riunire, di ritrovare ciò che è stato accantonato, traccia evidente del lavoro di Eros qualunque sia la dimensione clinica, la realtà psichica in cui esso può operare. Eros, è dunque, essenzialmente, nella sua dimensione legante, un operatore di montaggi, ciò che cerchiamo ad ogni costo di istituire anche là dove ci sembra che lo slegamento sia totale, là dove il rigetto appare senza via d'uscita, garantendo la speranza di un ritorno. Questa dimensione, come nel figlio di Saul, può a sua volta farsi gioco del diniego, utilizzare il diniego per realizzare la sua sfida, la sua promessa di vita. Che cosa fa dunque ritorno nel diniego di Saul, se sottoscriviamo l'ipotesi freudiana che dietro ogni diniego deve esserci un diniego più antico? Ce lo fa notare lo stesso Didi Huberman quando scrive: "Saul sostituisce (all'opposto di chi vuole per esempio far saltare la camera a gas), una resistenza orientata verso il passato (inumare il corpo del bambino come vuole la tradizione... Ai rapporti di forza preferire l'autorità del rituale, il rabbino, il *kaddish*)". In altre parole, possiamo ipotizzare che grazie al diniego religioso della morte, ad una speranza di una "non fine" che accompagna l'essere umano fin dalla sua comparsa sulla Terra, diniego transindividuale iscritto culturalmente in ciascun individuo, si attua o si rende possibile ciò che permette il diniego dell'orrore attuale, fondando lo spazio di una



singularità salvata dal suo annientamento. Seppellire un figlio equivale allora alla folle illusione che un figlio possa esistere anche se morto, esistere dopo o nonostante la sua morte, *fare ritorno tramite un luogo, una traccia del suo passaggio, una memoria della sua inumazione che diventa, in tal modo, memoria del futuro*. In tali termini ci accorgiamo, forse stupiti, che il diniego può utilizzare una sua precedente evenienza non tanto per ripetersi, (come nel ricordo dell'Acropoli), ma per salvare, se non la vita, almeno la speranza. Al fondo, potremmo dire, è ciò che permetterà a Pontalis stesso, poco prima di morire, di scrivere nel suo ultimo testo, *Alta marea, bassa marea*, (Pontalis, 2003) questa ultima ed enigmatica frase: "La vita si allontana, ma ritorna".

Bibliografia

- Agamben G. (2008). *Che cos'è il contemporaneo?*. Milano, Nottetempo.
- Balsamo M. (2018). Costellazioni psicoanalitiche, una rilettura di costruzioni in analisi. *Psiche*, 2.
- Benjamin W. (2002). *Opere 4*, Torino, Einaudi.
- Bloch E. (1954-1959). *Il principio speranza*, Milano, Mimesis, 2019.
- Didi-Huberman G. (2015). *Sortir du noir*, Paris, Minuit.
- Didi-Huberman G. (2020). *Lectio magistralis*, Università della Calabria.
- Febvre L. (2003). *Le problème de l'incroyance au xvi siècle*, Paris, Albin Michel.
- Freud S. (1925). O.S.F., 10.
- Freud S. (1937). O.S.F., 11.
- Godard J.L. (2007). *Histoire(s) du cinéma*, Gaumont, DVD.
- Green A. (1990). *La follia privata*, Milano, Cortina, 1991.
- Green A. (1993). *Il lavoro del negativo*, Roma, Borla, 1996.
- Lavallée G. (2011). « La matrice énergétique et l'espoir », *Revue fr. de psych.*, 75.



Pontalis J.B. (1997). *Questo tempo che non passa*. Roma, Borla, 1999.

Pontalis J.B. (2013). *Alta marea, bassa marea*. Roma, Alpes, 2023.

Urribarri F. (2013). *Dialoguer avec Green*. Paris, Ithaque.

Maurizio Balsamo, Roma
Centro Psicoanalitico di Roma
m.balsamo@mclink.it



La fantasia di auto-generazione tra diniego, illusione, speranza

Lorena Preta¹⁹

Una persona è in verità simile a un ammasso di stelle che, visto a occhio nudo, sembra un'unica stella ma che, scrutato al telescopio della psicologia scientifica, si scopre, da un lato essere multiplo al proprio interno e, dall'altro, non avere nessuna assoluta demarcazione rispetto a una vicina condensazione.

Charles S. Pierce

Riferendomi all'invito a riflettere sui tre enunciati proposti, Diniego-Illusione-Speranza vorrei mettere in evidenza soprattutto il loro collegamento considerandoli una sorta di "ghirlanda" adatta a descrivere una connessione non lineare ma sicuramente consequenziale.

Come se rappresentassero una catena dal punto di vista del disagio sociale attuale che è l'angolatura del discorso da me scelta, dove però ciascuno degli elementi considerati funge da richiamo e da specchio dell'altro.

Mi sembra in sostanza che l'argomento del Colloquio sia un invito a considerare la complessità e la pluriformità che caratterizzano più che mai in questo momento i fenomeni psichici e culturali e quindi sociali ai quali stiamo assistendo.

¹⁹ Lorena Preta (Roma), Psicoanalista Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Psicoanalitico di Roma.



Partirò da una situazione clinica individuale ma con agganci particolarmente significativi al substrato culturale.

Collassi spazio-temporali

Un paziente di grande sensibilità da pochi mesi in analisi, con una storia di vita molto piena, preso dall'elaborazione faticosa di un lutto familiare, mi racconta all'inizio dei nostri incontri un po' sommariamente la sua storia.

Arrivato da un paese non europeo moltissimi anni fa ancora bambino, si è trapiantato con tutta la sua famiglia in Italia, ha formato prestissimo una propria famiglia, ha lavorato da sempre qui e con successo. Sembra però dal racconto che la sua cultura araba, se non per qualche tratto caratteriale, non fosse stata da lui e da nessun altro mai considerata come una radice.

Il complesso delle sue caratteristiche psichiche e culturali è sempre stato vissuto da lui e dall'ambiente intorno, come appartenente alla sua vicenda di vita dal momento dell'arrivo in Italia in poi.

Nessuna delle sue scelte, dei suoi comportamenti, ma anche delle sue predilezioni affettive, delle sue soluzioni creative lavorative o sentimentali, sembra essere per lui collegata alla percezione della provenienza diversa che lo contraddistingue.

Molto precocemente un vero e proprio insight in analisi lo mette in collegamento non tanto con le caratteristiche proprie della sua cultura di origine, quanto con la consapevolezza di essere una persona che ha un 'altrove' alle spalle, in sostanza una persona in qualche modo in 'esilio'.

Un 'diniego' fin qui? 'l'illusione' di un'appartenenza che pure dev'essere stata all'inizio caratterizzata da un adeguamento forzoso, forse traumatico, ma portatore di una 'speranza' di felicità e di riconoscimento da parte della nuova comunità a cui aspirava? Eppure nel travaglio conseguente al lutto che l'ha colpito è come se improvvisamente



il buco nero formatosi in seguito alla sparizione della persona alla quale era legato, avesse messo in luce tutto il pieno di materia che vi era contenuto. Una materia variegata, fatta di scorie del passato più remoto, di ibridazioni del presente anche più attuale, di fantasie sul futuro.

Questo turbinio non aveva lasciato spazio fin lì al sentimento di 'perdita' rispetto alla sua provenienza, eppure improvvisamente in seduta e da lì in poi, compare la sensazione che questo fosse proprio il lutto che era venuto ad incontrare in analisi.

Come se fino ad allora avesse pensato che la sua storia fosse iniziata dal punto in cui la necessità della convivenza e dell'accettazione da parte degli altri avesse forgiato il suo essere, abitante di un nuovo mondo che non aveva memoria del vecchio.

Si può pensare che la soluzione del trapianto culturale adottata dal paziente, fin qui ben riuscita, sia stata costituita dall'intreccio variegato delle istanze sopra descritte, diniego, illusione, speranza.

Non vorrei invece esaminare questo caso dal punto di vista della complessa tematica delle migrazioni che, quando vista nei suoi aspetti più drammatici, sappiamo bene quanto, al contrario, sia caratterizzata da una impossibilità di collocazione e piuttosto da una "dislocazione".

Ho voluto piuttosto accennare a questa vicenda analitica, per mettere in rilievo come a volte i tre concetti chiave siano non solo intrecciati ma indispensabili l'uno all'altro nella loro interconnessione e costituiscano un 'movimento alternante' che a volte ne descrive la possibile progressione a volte la radicale discontinuità fatta di rovesciamenti e capovolgimenti.

Da questo punto di vista il diniego diventerebbe essenziale per costruire un terreno 'funzionalmente' vergine dove trapiantare l'illusione di poter costruire un ponte tra mondo interno e realtà esterna, tra passato e futuro.



Vortici temporali

Succede così che in alcune vicende, soprattutto se caratterizzate da un percorso conflittuale e drammatico, il legame con il proprio passato a volte in maniera rivoluzionaria, venga a capovolgere il destino dell'Angelus Novus descritto da Benjamin a proposito dell'opera di Paul Klee e consenta una 'torsione della vista' dai resti del passato ad uno sguardo anticipatore proiettato verso il futuro.

Si genera così un 'vortice temporale' che possiamo anche considerare come una caratteristica del tempo attuale:





L'angelo della storia ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui nel cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta (Benjamin, 1962, 76).

Possiamo anche dire che ciò che chiamiamo speranza e quindi proiezione nel futuro sia costituito da questo turbine.

Si tratta di una temporalità che forse solo nella psiche può essere rappresentata e forse solo nella vicenda analitica può essere vissuta pienamente.

Nel tipo di società e di cultura attuali anzi nelle culture attuali, sembra che stiamo assistendo parallelamente ad un *collasso* di tempi e spazi interni.

In questo senso la metafora del buco nero che inghiotte i materiali che si presentano sulla scena appiattendoli fino ad annullarne apparentemente la sostanza, riflette la difficoltà di articolare una visione plurima e stratificata e soprattutto dinamica degli accadimenti psichici in relazione a quelli culturali e sociali.

Una realtà virale

Come affrontare dunque questa particolare dimensione del tempo e della storia e in sostanza della realtà? Possiamo in una società come quella attuale dominata dall'azione sempre più compulsiva, garantirci uno spazio non appiattito sul reale?

La realtà sembra imporsi con la sua evidenza e la sua urgenza non lasciando o quasi,



spazi critici; e soprattutto sembra non esistere alcuna percezione del collegamento col mondo fantasmatico sottostante.

L'esistenza dell'inconscio e delle sue espressioni viene per lo più negata o non considerata come la fonte originaria delle manifestazioni individuali e culturali che con tanta virulenza si affacciano sulla scena chiedendo un'immediata soluzione, cioè un'azione nel reale.

Eppure da un certo punto di vista potrebbe sembrare che ci sia al contrario un "eccesso di rappresentazione" collegato alla miriade di immagini che invadono continuamente lo spazio mentale e quello sociale ma queste, slegate dal necessario processo di simbolizzazione che sembra invece carente, rimangono come dei gusci vuoti che si moltiplicano in maniera virale senza produrre altro che cloni di sé stesse. Una saturazione del campo che impedisce un pensiero critico che avrebbe invece bisogno di pause, faglie, disarticolazioni della scena reale.

Si possono attivare stati persecutori della mente, oppure vissuti megalomani e onnipotenti che hanno l'effetto di allontanare la possibilità di un'elaborazione dell'esperienza.

Oppure, fenomeno evidente e tra i più preoccupanti al momento, possiamo banalizzare il cambiamento dandolo per scontato senza nessuna "problematizzazione" alimentando in questo modo un pensiero conformistico e acritico.

In contrappunto a questa che può sembrare una visione catastrofista della realtà, bisogna però tenere presente che, quando ci si trova di fronte a qualcosa di sconosciuto o ad un cambiamento di paradigma prevalgono l'allarme e l'angoscia e uno dei meccanismi di difesa consiste spesso nell'incapacità di cogliere le trasformazioni o, peggio ancora, di demonizzarle prima ancora di averle decifrate.



L'immaginario sociale

A volte all'esterno, nel mondo della cultura o dei mass media, sembra necessario segnalare quello che dovrebbe essere un dato acquisito, cioè che la realtà è sia psichica che culturale e sociale allo stesso tempo e che nessuna delle immagini che incontriamo può essere scollegata dalla sua origine inconscia a livello individuale. Questa a sua volta attinge ad un immaginario collettivo anzi un "immaginario sociale" usando la definizione di Cornelius Castoriadis (1998).

Una corrente senza fine di significazioni e passioni, un nucleo produttivo che consente agli individui di trasmettere e creare continuamente il tessuto sociale. L'insieme delle rappresentazioni, pulsioni e desideri attraverso i quali vengono costituiti e riprodotti il sé e la società.

Un flusso rappresentativo libero e defunzionalizzato cioè fuori da ogni logica finalistica

Una stretta connessione "produttiva" tra l'inconscio individuale e quello sociale.

Come arrivare ad enucleare da questa composizione plurima e in divenire, le immagini culturali e sociali che occupano il tempo attuale? cioè le forme simboliche contenute nelle narrazioni che più o meno nascostamente abitano al presente l'immaginario sociale e ricoprono la funzione stessa dei miti?

André Green definiva il mito come un "oggetto transizionale collettivo". Si tratterebbe dell'equivalente collettivo della funzione strutturante dell'illusione, in quanto avrebbe il compito di costituire il legame sociale tra realtà soggettiva e realtà esterna e godrebbe del consenso comune costituendo così un riferimento culturale e sociale per l'epoca di appartenenza.

Il mito, come il gioco per il bambino, si situa all'intersezione: appartiene in parte alla realtà psichica per le relazioni che intrattiene col sogno, il fantasma e le altre formazioni dell'inconscio individuale; si riaggancia in maniera evidente alla realtà



estriore, per le sue intersezioni con la realtà sociale e per il consenso di cui è oggetto [...] spazio transizionale collettivo creatore d'un tipo particolare di oggetto obbediente a un pensiero paradossale dove si materializzano gli effetti del giudizio sospensivo: un mito è e non è reale (1998, 168-169).

I fantasmi originari

Senza dubbio il mito che sta alla base di tutte le culture del mondo è quello legato al tema delle origini, pure se rappresentato in maniere totalmente diverse.

Si tratta di un pensiero di fondo che con la sua persistenza e insistenza va a formare quelli che Freud individuerà come i "fantasmi originari".

Questi però sappiamo vanno distinti dai "fantasmi delle origini" che rimandano alle teorie sessuali infantili e al romanzo familiare.

Green in opposizione a questi, infatti, definirà i fantasmi originari come degli "schemi primordiali" (1991) che corrisponderebbero all'incontro tra configurazioni percettive ed esperienza individuale (interessante sarebbe un confronto con le pre-concezioni di Bion).

Non sarebbero 'contenuti' ma 'mediatori' come li definiva Green, arrivando a dire che l'unico originario che esiste è una "convenzione" utile a fissare un confine arbitrario alla teoria per ottemperare a motivi pratici.

Resterebbe quindi la spinta euristica che porta a comporre queste formazioni immaginarie e la sua fondamentale funzione di costruzione dell'"architettura sociale".

Potremmo supporre che esistano delle "fantasie" più propriamente che non dei fantasmi, che occupano lo spazio mentale dell'individuo e stabiliscono le espressioni che emergono nella cultura sociale.

A volte non sono affatto esplicite ma determinano le scelte di pensiero e di azione in molti campi, compreso quello scientifico.



Gerald Holton li definiva "*themata*" (1992) e faceva l'esempio pregnante di Galileo che persino nel momento di innovazione più clamorosa come quella che lo aveva portato ad osservare e a concludere che la superficie lunare fosse sconnessa e frastagliata e non quella superficie sferica perfetta e levigata che si pensava prima delle sue osservazioni, trovava impossibile accettare l'idea del movimento ellittico dei pianeti sostenuta parallelamente da Keplero, perché assolutamente discordante con la sua idea 'estetica' che il cerchio fosse la figura perfetta e dominante.

Il suo *themata* rappresentava infatti una tale profonda e inamovibile convinzione che non gli era possibile accedere ad un pensiero che la mettesse in crisi disdicendola.

Quello era il *themata*, la fantasia scientifica, artistica, religiosa prevalente per lo scienziato e per l'epoca.

La fantasia di autogenerazione

In uno dei suoi ultimi libri Roberto Calasso usa un inquietante esergo che dà il titolo al libro, *L'innominabile attuale* (2017).

"La sensazione più precisa e più acuta, per chi vive in questo momento, è di non sapere dove ogni giorno sta mettendo i piedi. Il terreno è friabile, le linee si sdoppiano, i tessuti si sfilacciano, le prospettive oscillano. Allora si avverte con maggiore evidenza che ci si trova nell'"innominabile attuale".

Come possiamo "riconoscere" o nominare questo innominabile ed entrare in contatto con questa esperienza dislocante e indicibile? Possiamo capire qual'è l'immagine o una delle immagini che la sorreggono?

Certamente più la fantasia sottesa è profonda, vivida e rappresentativa di un processo di cambiamento o è ancorata come abbiamo visto, al tema fondativo delle origini, più



risulta difficile che emerga esplicitamente, ma il suo diniego in realtà alimenta proprio la sua "pervasività".

Come ricordavo nel dialogo-intervista con Silvia Mondini in preparazione del Colloquio, già molti anni fa per l'esattezza 24 anni fa, in un libro che raccoglieva le relazioni di un Convegno su Psicoanalisi e Bioetica, intitolato *Nuove geometrie della mente* (1999)²⁰ insieme a molti psicoanalisti e filosofi bioetici, ci ponevamo il problema degli effetti dell'introduzione delle biotecnologie nella vita contemporanea denunciandone la novità e lo sconcerto collegati.

Era evidente che ci trovavamo di fronte ad un'esperienza "perturbante" dove i confini estraneo-familiare risultavano sempre più confusi anche se in realtà immagini di questa natura occupano da sempre la nostra mente popolata da ibridi, incesti, accoppiamenti dei più inusuali.

Eppure era già chiaro allora che nell'epoca attuale il grande salto fosse dato dalla possibilità di tradurre queste fantasie in realtà.

Una possibilità quasi immediata, che rende ogni fantasia attuata senza neppure essere stabilmente contenuta nella psiche.

Non ci sono "parcheggi" dicevo, dove collocare questi fantasmi e aspettare che vengano affrontati in un percorso di crescita. Non "iniziazioni" che rendano significativo il passaggio dal mondo magico-onnipotente dell'infanzia a quello necessariamente frustrante della realtà.

E riferendomi in particolare alla cultura cyborg che si andava allora consolidando, citavo la filosofa femminista Donna Haraway, che nel suo *Manifesto cyborg* (2018) si augurava un mondo dominato da corpi assemblati con le macchine ma soprattutto si riferiva a due miti occidentali delle origini tra loro contrastanti.

²⁰ Traggio una parte del discorso seguente dalla mia Introduzione *L'esperienza del "perturbante" nell'impatto con le biotecnologie*, ivi, pag.5/20.



Quello della "rinascita" e quello della "rigenerazione" augurandosi che sposassimo quest'ultima dominata dall'immagine della salamandra che una volta che un suo arto o una sua parte è soppressa la rigenera senza bisogno di una nuova nascita né della riproduzione sessuata.

Una «fantasia di autogenerazione» quindi che riporterebbe l'individuo in uno stato precedente la percezione e la consapevolezza dell'alterità, nell'illusione di un'autosufficienza che annullerebbe e renderebbe superflua ogni diversità e ogni combinazione con l'altro da sé. Quindi naturalmente ogni idea di coppia genitoriale. Questa fantasia si basa proprio sul diniego delle origini e in questo modo viene esaltato il narcisismo primario che tende ad un annullamento delle tensioni proprie alle pulsioni e ai desideri; viene evitato l'avvenimento psichico progressivo della separazione, e della differenza; negata la differenza dei sessi e delle generazioni.

Racamier nella sua ancora attualissima analisi di quello che definiva l'Antedipo, cioè "quella costellazione originale e specifica che viene a porsi sia come strada d'ingresso, sia come barriera difensiva all'interno del conflitto edipico /... / trama che organizza in seno alla nostra anima il senso delle origini" (1993, 133), concludeva che quando questa vicenda psichica non viene risolta ma solo ostacolata "Il narcisismo, gonfiato di diniego, viene riempito di vuoto" (ibidem, 148).

Umano non umano

Freud nel *Disagio della civiltà* (1929) parlava de "Il dio protesì" interrogandosi già allora sull'uso onnipotente che l'uomo moderno faceva degli oggetti-protesi rendendoli degli idoli.

Quando molti anni fa iniziarono a diffondersi i giochi e i film sui cosiddetti "Transformers", montaggi e smontaggi di esseri meccanici o trasformazioni del corpo in corpi -macchine, sembrava di trovarsi di fronte a dei rituali che rappresentavano la



“frantumazione” e la “parzialità”, simulacri di un’interrezza psichica che si stava in parte sgretolando.

Oggi non si tratta più solo di questo ma addirittura dell’“annullamento” del corpo nel cyberspazio in vista però della conservazione della mente.

Una mente che può sopravvivere senza il corpo, come pura informazione.²¹

Silvia Mondini si chiedeva e mi chiedeva quale era il percorso dalle *Nuove geometrie della mente* e dai vari numeri di Psiche che si sono occupati di questi temi fino ad oggi. Qualcosa era cambiato e come?

Penso che da allora le problematiche siano rimaste in qualche modo le stesse ma solo più urgenti, più violentemente portate sulla scena.

Credo che la fantasia di autogenerazione occupi ancora lo spazio e stia senz’altro prendendo il sopravvento diventando il motore di quasi tutti i comportamenti e i disagi che incontriamo, ma mi verrebbe da aggiungere correlata a questa e con la stessa potenza, una “fantasia di eternità” basata soprattutto sulla negazione della morte e del senso del limite.

Pure lei come l’interrogativo sulle origini è presente da sempre nella nostra psiche, nelle culture tutte, nelle produzioni artistiche, nelle religioni, ma mentre la fantasia di autogenerazione ancora si muove nella costellazione del diniego e dell’illusione e trova il suo cimento soprattutto sul piano delle applicazioni biotecnologiche, quella dell’eternità sembra rinnegare il corpo, intrappolarlo nella Rete dove c’è il massimo del contatto e della presenza e il massimo della distanza allo stesso tempo, e sembra rischiare di perderlo in un flusso costante di informazioni che si autoriproducono

²¹ Vedi l’impressionante filmato della BBC sul “Transumanesimo”, la teoria che auspica il superamento del corpo-carne e la preservazione della mente che sarebbe trasferita nell’icluod e sopravviverebbe solo come l’insieme dei “data” che la caratterizzano.
<https://youtu.be/qOcktbXSfxU?si=bFxOI1egkezOujRF>



all'infinito.

Si attiva così un 'campo allucinatorio' dove le presenze delle nostre estensioni protesiche, le alterità imprevedibili delle IA ci confrontano con dei "nuclei di non umanità" che solo le nostre parti psicotiche riescono a concepire e sperimentare.

Possiamo definirle non umane per questo, perchè non sono state lavorate nello psichico come le consuete esperienze, ma è importante riconoscerne sia la radicale alterità che l'appartenenza alle produzioni dell'immaginario sociale.

E costituiscono in fondo l'irrinunciabile materia del nostro stesso pensare e creare, la sostanza delle forme di vita nella loro varietà sempre alterate e deformate dalle "trasformazioni" continue che subiscono.

Possiamo dire che su tutte le fantasie più o meno nascoste, su tutti i themata impliciti, domini la nostra nuova e sempre più vincolante esperienza delle "mutazioni" sia immaginarie che possibili.

Per quanto riguarda più strettamente la vicenda psicoanalitica, potremmo ipotizzare che sia proprio l'incremento di senso generato dalle trasformazioni che si producono nel campo a creare una vera e propria "morfogenesi" capace di dar luogo a delle formazioni originali e quindi a quei cambiamenti che spesso è difficile registrare psichicamente.

Inoltre quanto siamo preparati a percepirle anche nella realtà?

Dovrebbero essere il frutto di una conoscenza collettiva che comunque sperimenta le incessanti trasformazioni che subisce ogni essere vivente nel suo tragitto di vita/morte come pure la materia tutta dell'universo, essendo proprio questa la caratteristica umana e anche quella cosmica (Brian Green, 2023).

Nella ricostruzione che Anna Cordioli (2023) fa del percorso artistico ed umano di David Bowie, l'artista che ha operato nella sua carriera continue trasformazioni impersonando identità diverse fino alla morte, è possibile, non solo in senso figurato,



seguire il tragitto della nascita di una stella, fino alla sua estinzione: "Lo insegnano le stelle: senza combustione, ovvero senza trasformazioni di stato non si brilla ma ancora peggio non si è...una stella muore perché si è trasformata tutto il suo tempo".

Il problema è che questa condizione umana e universale costituisce un "conosciuto non pensato" e quasi mai problematizzato e lavorato psichicamente e per questo suscettibile di precipitare nell'azione o nell'idealizzazione.

In conclusione, come è rappresentabile per noi oggi l'idea di umanità?

Arriveremo ad un punto in cui sapremo ancora definire cosa significa "essere umani" e magari sfuggendo le "seduzioni" della trasformazione reiterata e infinita, "innamorarci" di nuovo della nostra umanità, per come l'abbiamo conosciuta fin qui? Possiamo ancora pensare che abbia senso e ci sia ancora consentito quel 'lavoro della cultura', che rende possibile la composizione integrativa delle differenti e contrastanti spinte pulsionali?

Bibliografia

Benjamin W. (1955). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1962.

Castoriadis C. (1998). *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri.

Calasso R. (2017). *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi.

Cordioli A. (2023). *Come muore una stella? David Bowie e la morte di Ziggy Stardust*.
<https://www.centrovenetodipsicoanalisi.it/come-muore-una-stella/>

Freud S. (1929). *Il disagio della civiltà*, O.S.F., 10.

Green A. L'originario nella psicoanalisi. In Preta L. (a cura di), *La narrazione delle origini*. Bari, Laterza, 1991.

Green A. (1992). *La deliaison*. Paris, Hachette Littérature.



- Greene B. (2023). Fino alla fine del tempo. In Preta L. (a cura di) *Still Life. Ai confini tra il vivere e il morire*. Milano, Mimesis, 2023.
- Haraway D. (1985). *Manifesto Cyborg. Donne, Tecnologie e Biopolitiche del corpo*. Milano, Feltrinelli, 2018.
- G. Holton (1992). L'immaginazione nella scienza. In Preta L. (a cura di) *Immagini e metafore della scienza*. Bari, Laterza, 1992.
- Preta L. (a cura di) (1999). *Nuove Geometrie della mente. Psicoanalisi e bioetica*, Bari, Laterza.
- Racamier P. C. (1992). *Il genio delle origini*, Milano, Raffaello Cortina. 1993.

Lorena Preta, Roma
Centro psicoanalitico di Roma
lorenapreta19@gmail.com



Le temps des cerises

Antonio Alberto Semi²²

La stagione delle ciliegie, verso maggio e giugno, consente di raccogliere questi bei frutti a due a due e allora di usarli come orecchini, messi a cavallo delle orecchie. Così le ragazze francesi usavano fare, per celebrare la pienezza della primavera e per attrarre deliziosamente i ragazzi. I quali sapevano o imparavano a loro spese, però, che quel rosso succo che sprizzava dalle ciliegie quando essi le abbracciavano si poteva convertire in rosse gocce di sangue, rappresentando il dolore possibile in ogni amore. Eppure, il tempo delle ciliegie, quello degli slanci, delle passioni condivise, della realizzazione del desiderio, rimane indimenticabile, per tutta la vita.

La canzone *Le temps des cerises*²³, composta nel 1866 da Jean-Baptiste Clement e

²² Alberto Semi (Venezia) Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.

²³ IL TEMPO DELLE CILIEGIE

https://www.youtube.com/watch?v=V190BbP_LBk

Quando canteremo il tempo delle ciliegie
E l'allegro usignolo e il merlo scherzoso
Saranno tutti in festa
Le belle avranno la follia in testa
E gl'innamorati il sole nel cuore!
Quando canteremo il tempo delle ciliegie
Fischierà ancor meglio il merlo scherzoso!

Ma è ben breve, il tempo delle ciliegie,
Quando si va in due, a cogliere sognando
Degli orecchini pendenti ...
Ciliegie d'amore in abito identico,
Che cadono sulla foglia come gocce di sangue...



musicata da Antoine Renard due anni più tardi, ebbe però un destino particolare, quello di divenire una sorta di inno della *Commune* di Parigi e in particolare di celebrare quella "settimana di sangue", appunto nel maggio del 1871, allorché le truppe di Versailles massacrarono più di 30000 *Communards*, spegnendo l'esperienza socialista. Una strofa, aggiunta però dopo la disfatta, terminava con questo distico: "ma quando tornerà il tempo delle ciliegie / fischieranno ben forte i fucili vendicatori". La canzone, viceversa, come avete sentito non parlava di battaglie, benché si sia perfino interpretata come se parlasse, anziché di "belles", di "balles" cioè di pallottole. Parlava dell'amore, dell'innamoramento, della possibilità di perdersi nell'amore, qualunque sia il senso di questo perdersi e qualunque sia il costo di questo perdersi. E parlava della indimenticabilità di questa esperienza.

Ma la straordinaria associazione con la *Commune* e il suo straordinario successo – rimane una delle canzoni più popolari in Francia, è stata cantata dai più famosi cantanti – m'hanno sempre colpito perché esprimono in una sintesi poetica la necessità dell'amore e la sua pericolosità, così come la necessità della speranza e il

Ma è ben breve, il tempo delle ciliegie,
Pendenti di corallo che cogliamo sognando!

Quando sarete al tempo delle ciliegie,
Se avrete paura delle pene d'amore,
Evitate le belle.
Io che non temo le pene crudeli,
Non vivrò affatto senza un giorno soffrire ...
Ma è ben breve, il tempo delle ciliegie,
Anche voi avrete delle pene d'amore!
Amerò sempre il tempo delle ciliegie
È di quel tempo che conservo nel cuore
Una piaga aperta...
E anche se la signora Fortuna mi sarà offerta
Non potrà mai fermare il mio dolore...

Amerò sempre il tempo delle ciliegie
E il ricordo che conservo nel cuore!



suo legame con l'illusione e la inevitabilità della disillusione, tutte tappe fondamentali dell'esistenza umana individuale e collettiva. Finirà, sì, la *Commune* ma resteranno gli ideali socialisti, che verranno ricordati per sempre, divenendo anzi un metro di giudizio dell'attualità. Finirà, sì, *questo* innamoramento ma resterà il ricordo di quest'esperienza inebriante e trasformativa, che anzi diventerà un metro di giudizio dell'attualità affettiva. La libertà, l'eguaglianza, la fraternità saranno anche delle illusioni, saranno anche sempre destinate ad essere limitate o anche vinte, ma qualificano l'umanità, consentono la speranza, giustificano lo slancio alla loro realizzazione impossibile.

Sono solo ideali, sì, ma chi perde gli ideali, annegando nel fango del cinismo della vita quotidiana, esce individualmente dal cammino del processo di incivilimento. Ma ancor peggio esce da questo difficile cammino anche chi questi ideali assolutizza, affascinando e magari conquistando il potere politico, per denegare la realtà dell'umanità e per legittimare prima o poi il tentativo di distruggere anche concretamente gli infelici membri dell'umanità, i quali rappresentano stimoli che testimoniano l'esistenza della realtà e dunque smentiscono ogni assolutizzazione denegante.

Se qualcuno assolutizza, tanto per fare l'esempio più banale ma anche più atroce, il valore della purezza come egli se l'immagina – cioè, qualcosa di inesistente – cercherà di eliminare ogni stimolo che testimonia l'esistente, che risulta per definizione impuro. Che si tratti di rom o di disabili, di omosessuali o di ebrei o di comunisti o di socialtraditori o di terroristi trotskisti o di miseri contadini. Che si tratti – soprattutto e in fin dei conti - di persone che vogliono pensare con la propria testa, cioè diversamente. Non è un caso poi che, in queste situazioni, vengano adoperate e messe in atto sempre metafore anali: dall'uso fascista dell'olio di ricino alle purghe staliniane. L'assolutizzazione dell'ideale comporta l'odio verso la realtà, che deve essere



evacuata. O, viceversa, una potente carica di odio spinge verso l'assolutizzazione dell'ideale. Questi appena citati sono ideali ormai sconfitti? Sì, lo spero ma le medesime tendenze possono ricomparire sotto altre vesti: pensiamo alla idealizzazione della natura.

Ma perché ho scelto – visto il tema del nostro colloquio – proprio *Le temps des cerises*? Per due motivi principali: innanzitutto perché questa canzone parla d'amore e poi perché parla di sentimenti coscienti. Ho appena accennato alla speranza e all'illusione. E anche il titolo del nostro colloquio parla di qualcosa di cosciente: la speranza e anche l'illusione sono fenomeni coscienti. *Anche* coscienti. Quanto sono legati agli ideali? E che diritto di cittadinanza psichica, cioè cosciente, hanno oggi gli ideali? E che rapporto potrebbe esserci tra amore e ideali?

Quanto gli ideali possano essere pericolosi, ho appena indicato. I due poli del loro decadimento – quelli della totale deidealizzazione e della assolutizzazione dell'ideale – ci ammoniscono relativamente alla loro pericolosità. Però non ci debbono per questo far cancellare lo spazio intermedio tra questi due poli, che è lo spazio della necessità. Quanto sono necessari gli ideali? È in questo spazio che si rappresenta e avviene il conflitto e se possibile la composizione sempre dinamica tra l'ideale e la realtà. E il conflitto primo riguarda innanzitutto proprio il riconoscimento della realtà. Fa infatti parte *ab initio* dell'ideale una componente illusoria che denega la realtà. La realtà esterna ma anche quella interna. E bisogna poi ricordare come il riconoscimento della realtà preceda la questione del principio di realtà.

Già: la realtà è sempre uno scoglio durissimo per ciascuno. Non è un caso che la filosofia si sia sempre posta questo problema; perciò, mi sembra importante tener presente che il diniego – terzo termine di questo colloquio - è un meccanismo psichico usato sempre, nella vita quotidiana, e che semmai c'è il rischio – tutto nostro – di considerarlo solo come un meccanismo che si evidenzia nelle patologie manifeste o



gravi. Considerandolo in questo modo invece, cioè nella sua quotidianità, si può anche vedere che non sempre, solo nelle gravi patologie, il diniego si accompagna alla scissione dell'io. Abitualmente, il diniego cancella gli stimoli della realtà esterna quando sono in contrasto apparente con la realtà interna e in particolare in contrasto con qualche desiderio peraltro magari destinato a restare inconscio, come appunto il desiderio di esperienza e realizzazione dell'ideale. In questo senso l'ideale dell'io precede la costituzione del Super-io, il quale non può apparire se non quando il riconoscimento della realtà – compresa la realtà genitoriale – è avvenuto. Ma in questa fase precoce il diniego lascia in tal modo intatto l'io. Poi, però, bisognerà vedere il rapporto tra l'ideale dell'io e gli ideali come produzione ideativa e affettiva che giunge a collocarsi al livello conscio dell'io. Su questo mi soffermerò più avanti.

Notiamo però innanzitutto come il diniego, meccanismo antico come origine e contemporaneo come prassi, ossia collocato in una realtà atemporale, abbia effetti sul sistema conscio. O perlomeno: certe caratteristiche del pensiero conscio ci possono richiamare alla mente il diniego come meccanismo che ne sta alla base. Spesso, ad esempio, l'effetto conscio di questo meccanismo consiste in quella che nel linguaggio quotidiano chiamiamo ipocrisia. Ma, soggiungo subito, in quella che *noi* chiamiamo ipocrisia, mentre non viene assolutamente percepita e giudicata come tale da chi la esprime.

Pensiamo per esempio ad una situazione attuale: l'ipocrisia consiste nel cercare di attenuare o sminuire o addirittura negare il fatto che al governo del nostro Paese ci siano numerose persone di cultura fascista, e allora mi chiedo se questo non sia un effetto conscio collegabile al fatto che il fascismo – quello del ventennio – è stato denegato nella sua complessità di fenomeno politico che ha coinvolto tutto il nostro paese.

Come sapete, si può ammettere, a livello sociale e culturale medio, che c'è stato un



regime antidemocratico, un regime che ha abolito le libertà civili e politiche, che ha assassinato gli avversari, che ha proclamato la difesa della razza oppure che era macchiettistico, con le esibizioni tronfie dei gerarchi in camicia nera e del duce a torso nudo ma non si coglie – e qui sta il diniego, per cui la parte ammessa alla coscienza nasconde o elimina il tutto – non si coglie la complessità, la pervasività in ogni aspetto della vita, l'esistenza cioè di una cultura – nel doppio senso della parola – una cultura fascista pervasiva, totalitaria, sintomaticamente espressa poi anche da grandi intellettuali, filosofi, architetti, pittori, scrittori, professori di tutte le discipline e così via. Di costoro si cerca semmai di elaborare una versione parziale (qui sì che è all'opera la scissione ma scissione dell'oggetto), affermando ad esempio che Ezra Pound era un grande poeta ma evitando di vederlo come un grande poeta fascista, evitando cioè di interrogarsi sul come poesia e fascismo si integrassero nel suo essere e di come quell'insieme, quella *Kultur*, potesse esprimere quella poesia. Lo stesso vale, tanto per fare un altro esempio classico, per un filosofo come Giovanni Gentile. Mi fermo a questo paio di esempi italiani, ma si potrebbero fare molti esempi simili per tutta Europa. La cultura fascista è stata una grande e terribile realtà. Ma l'importante, per quel che qui ci interessa relativamente al diniego, è quella "zona grigia" sociale che è vissuta nel ventennio denegando la realtà e poi ha continuato anche dopo ad usare questa strategia, una strategia tutto sommato individualmente vincente sul piano sociale, anche se fallimentare dal punto di vista psichico, il tutto con la complicità di una versione antifascista di maniera che manifestava lo stesso diniego della realtà totalitaria fascista.

Si può variamente comprendere questo fenomeno di diniego, per esempio come garante a livello individuale della persistenza della possibilità vitale del narcisismo primario, il quale esclude la realtà esterna e consente il godimento dell'unità-onnipotenza momentanea interna. Si può pensare anche ad un risultante lo integro sì



ma impoverito, perché apparentemente privato degli apporti della realtà esterna, che è necessaria anche per poter rendere comprensibile quella interna. Il diniego andrebbe concepito insomma come un'attività costante e dispendiosa finalizzata a eliminare gli stimoli percettivi contrastanti, un'attività che ri-modula continuamente il campo degli effetti dell'esame di realtà. È per questo che il conflitto tra ideale e realtà mi sembra interessante, perché il diniego può essere esercitato a monte, per evitare il conflitto e evitare quindi la possibile ma difficile composizione realistica di una soluzione individuale e collettiva.

Comunque, il diniego può essere necessario o conseguente anche al mantenimento dell'illusione e della speranza intesi come stati d'animo fortemente investiti e almeno temporaneamente o transitoriamente dominanti, tali da imprimere una direzione alla vita individuale e collettiva.

Fin qui, come vedete, ho fatto esempi che implicano in vario modo, stando al livello conscio, il sentimento dell'odio, ma credo che lo stesso riguardi l'amore.

È proprio in questa prospettiva che l'innamoramento mi sembra sia un fenomeno psichico da osservare con cura. Ma facendo attenzione anche qui ad un rischio professionale psicoanalitico, quello che, ricercando le determinanti inconsce di un fenomeno psichico, può per così dire sminuirne la realtà psichica conscia, quella percepita immediatamente dal soggetto. Su questo, Freud ha richiamato la nostra attenzione con grande garbo, quando ad esempio nelle *Osservazioni sull'amore di transfert* (1914) sottolinea ripetutamente che si tratta di vero amore. Come ricorderete, nelle ultime pagine di questo piccolo saggio Freud oscilla continuamente tra il sottolineare da un lato la realtà del sentimento di amore della paziente e dell'analista (sottolineo: e dell'analista) e la realtà della determinazione inconscia di questo sentimento, e dall'altro lato il sottolineare invece come quelle che possono sembrare caratteristiche patologiche dell'amore di transfert sono proprio le



caratteristiche fisiologiche e tipiche dell'innamoramento. La cecità nella valutazione della persona amata, la scarsa attenzione alla realtà e la conseguente imprudenza che consente slanci affettivi comunicati, la riedizione di conflitti infantili.

Queste che ho appena richiamato, però, bisogna notare che sono caratteristiche dell'innamoramento visto per così dire "da fuori". Visto da dentro, dall'innamorato, la musica cambia: l'innamoramento è uno stato soggettivo inebriante, che davvero colora la realtà di tutti i colori possibili, che consente di ri-conoscere e ritrovare nell'oggetto d'amore caratteristiche desiderabilissime e che spesso consente piacevolmente al soggetto innamorato di sentirsi capace di superare le difficoltà che si oppongono alla realizzazione del desiderio e comunque di tentarci. Ci si può chiedere – e spesso ci si è chiesti – se questa sia una condizione ipomaniacale, ma, ancora una volta, questo è un giudizio 'da fuori' e infatti una persona diversa dall'innamorato può ben dire che egli ha "perso la testa" per il suo oggetto d'amore, ma l'innamorato può per contro affermare di aver ritrovato la testa, di aver scoperto che prima essa era immersa nel grigiore e che ora gli consente di percepire davvero come stia la realtà.

Forse, prima di andare avanti, conviene chiedersi a che innamoramento faccio riferimento. È, questo, un punto delicato, perché esige di chiedersi cosa e come si manifesti un amore e un innamoramento fisiologico e, di più, quale sia la funzione individuale e collettiva che questo stato d'animo svolge. Ritorno qui alla questione della necessità o meno di uno spazio per l'ideale. Per l'oggetto ideale, che poi *noi* possiamo ricondurre al seno materno o, che è una prospettiva molto differente, ad uno spazio per lo stato psichico conseguente all'esperienza dell'allattamento soddisfacente, ossia che possiamo ricondurre ad un oggetto esterno o ad una condizione di soddisfazione narcisistica. Su questo, c'è ovviamente tutta una letteratura, ma la questione è: che spazio per l'ideale?



Faccio un piccolo esempio clinico che, da veneziano, m'ha sempre colpito: dopo il superamento di una situazione di grave inibizione affettiva, anni fa un paziente alla fine dell'analisi mi racconta che il giorno prima, dopo un felice rapporto sessuale con la sua attuale partner, della quale è innamoratissimo, gli è venuta l'idea di uscire di casa e di portarla sul campanile di S.Marco e lì è rimasto incantato dalla bellezza del panorama ma, soprattutto, dal fatto che da lì poteva vedere le cupole della basilica ed ha "capito" che quelle cupole erano l'immagine dei seni della santa madre chiesa, una immagine bellissima. "Non l'avevo mai pensato" – mi disse – "ma mi sembra proprio che sia così". Insomma, il paziente ha avuto quella che potremmo chiamare una illuminazione, con una modifica del *sensu* della realtà percepita che, a mio parere, gli ha aumentato, gli ha cambiato in meglio la percezione della realtà, facendogli cogliere significati simbolici possibili, in precedenza ignorati.

L'esempio mi ha sempre colpito anche perché non riguardava direttamente la persona che egli amava: quello che stava osservando e che lo aveva spinto poi a dirmelo, era uno stato d'animo particolare, quello che, da fuori, potremmo definire come stato di soddisfazione postorgasmo, che consentiva non solo di sentirsi in un protratto e particolare stato di comunanza con la partner ma anche di sentirsi particolarmente capace di leggere la realtà, di cogliere significati simbolici (ma quanto *realmente* sentiti!) altrimenti impercipienti. Qui, come vedete, la percezione viene modificata sì ma in più, si potrebbe dire, non in meno come quando è all'opera il diniego.

Le temps des cerises è questo: un allargamento, un aumento del senso, del significato riconoscibile e in qualche modo attribuibile agli stimoli sensoriali, determinando la percezione dello *spessore* della realtà quando appunto significa contenuti simbolici altrimenti non accessibili. Una situazione transitoria fin che si vuole ma soprattutto *ideale*, perché consente di sentirsi diversi e più "completi", anche se ciò può magari comportare la percezione del possibile rischio, del significato doloroso, delle gocce di



sangue delle ciliegie spremute oltreché del gusto piacevole della loro dolcezza. Ogni anno, la stagione delle ciliegie può ricordare l'esperienza inebriante dell'innamoramento ma anche quella dell'amore investito sulla comunità umana, sulle sue possibilità di diventare davvero umana, civile. Insomma, una situazione psichica soggettiva, quella dell'innamoramento, che realizza, sperimenta l'esistenza di possibilità generalmente non sperimentate. Una situazione ideale, dicevo, ossia una situazione nella quale l'esperienza dell'ideale diventa cosciente, per un effetto di allagamento di libido nei riguardi della realtà esterna. Mi chiedo quanto gli ideali coscienti individuali abbiano a che fare con questo possibile stato d'animo. Ossia quanto gli ideali coscienti siano anche un effetto del desiderio o della possibilità di investire libidicamente la realtà esterna. In questo senso mi sembra che la fortuna della canzone francese dimostri un legame – che però non viene manifestamente detto, provocando invece il preconcio degli ascoltatori, che viene incaricato di stabilire i collegamenti tra i ricordi dell'innamoramento individuale e i ricordi dell'esperienza collettiva della ricerca di realizzare una condizione sociale ideale di giustizia e di benessere. Insomma una contiguità e un passaggio da un ideale ad un altro.

Però, e proprio per questo, conviene chiedersi, dicevo poco fa, a che innamoramento faccio riferimento. È, questo, dicevo, un punto delicato, perché esige di chiedersi cosa e come si manifesti un amore e un innamoramento fisiologico e, di più, quale sia la funzione individuale e collettiva che questo stato d'animo svolge. Dunque, a questo innamoramento faccio riferimento, a questa esperienza totalizzante che ci fa essere – magari transitoriamente – diversi da come ci sentiamo abitualmente e che *realizza* però uno stato psichico di cui sapremo in seguito sempre di esserne stati capaci e quindi di averne ancora le potenzialità. Potremo sentire ancora questa invasione, questo allagamento di libido che ci trasforma e trasforma il mondo attorno a noi. Il



piacere conseguente è un'esperienza fondamentale ma spessissimo temuta, proprio perché tende a far sentire al soggetto che è possibile superare i propri limiti abituali. E l'io è una struttura fragile, che teme sempre di perdere i propri confini. Ci si può chiedere quanto il passaggio da un ideale individuale ad uno collettivo abbia anche la funzione – tramite i multipli giochi identificativi implicati – di spostare l'accento dal proprio io per proteggersi in tal modo dal timore di vederlo andare in crisi.

Senonché – ahimè – i pensieri che vi sto comunicando sono anche dovuti ad un interrogativo che mi si è posto – e che vi propongo – in questi ultimi anni. Un interrogativo che il tema di questo colloquio mi ha per così dire obbligato a non scansare e che pure debbo ammettere di aver in qualche modo evitato di mettere a fuoco per abbastanza tempo. Il fatto è che, riguardando la mia pratica professionale, negli ultimi anni m'è capitato talora di effettuare colloqui con giovani adulti – persone sui venticinque, trent'anni – che, è risultato, non si erano mai innamorati nel senso che dicevo prima. Non avevano mai perso la testa, non si erano mai buttati in situazioni desiderabilissime ma anche del tutto inabituali. Essi raccontavano anche vicende apparentemente affettive e sessuali ma come appartenenti alla normalità quotidiana, prive di implicazioni personali profonde, quasi che facesse parte della loro normalità avere relazioni e anche scambi sessuali come uno può andare al lavoro sapendo che, come ogni mattina, prenderà il tram. Una normalità apparente di relazioni etichettate come amichevoli o anche no, occasionali ma, come dire? – facenti parte della realtà data. È ovvio e scontato che incontrerò oggi le solite persone e magari anche qualcuna di nuova, è ovvio che bisogna trovare con chi passare la sera, che questo implica anche sentire cosa dicono gli altri, è naturale che la sera si beva un po' o anche un po' troppo e che il venerdì o il sabato si dorma ora a casa dell'uno ora a casa dell'altro. Era giudicato da costoro anche piuttosto esagerato che i genitori si preoccupassero per questo stile di vita ma proprio per accontentarli avevano



acconsentito a venire da me, pur non avendo in fondo alcun grave grattacapo, tranne proprio – paradossalmente – il fatto di non avere particolari desideri, anzi, proprio di non sapere quali desideri davvero avevano. In fondo, qualcuno di questi si interrogava circa i desideri dei genitori: cosa volevano davvero costoro da loro? Da loro con i quali, peraltro, sembravano essersi (inconsciamente) identificati: si trattava di famiglie cosiddette ‘per bene’, gente che aveva lavorato, guadagnato quel che bastava, senza mai arrivare a posizioni sociali elevate o di potere ma anche senza mai fallire. E a me, cosa chiedevano tutti questi? Alcuni volevano, per così dire, un certificato di non aver bisogno di me, in modo da poter tranquillizzare i loro parenti, un paio d’altri invece erano ‘disponibili’ (bontà loro!) a una serie di colloqui, purché fossero nei loro orari e sufficientemente diradati.

Confesso che, all’inizio, mi ero chiesto se queste persone prive di grandi desideri fossero depresse ma poi mi ero detto che semmai avevano un effetto deprimente su di me. Effetto razionalmente ingiustificato, perché si trattava comunque di persone intelligenti, dotate di una buona capacità di discorso e di descrizioni dettagliate del loro eterno presente, un mondo interiore che, ovviamente, non conoscevo e avrebbe potuto incuriosirmi ma che, altrettanto ovviamente, tendeva appunto ad apparirmi di una normalità sconsolante. Un mondo privo di Eros davvero. Ma era anche un mondo imbevuto di Thanatos? O si trattava di un compromesso che in un certo senso ingannava sia Eros sia Thanatos, consentendo di ‘andare avanti’ senza chiedersi troppo perché? Potevano permettersi costoro di avere l’esperienza del piacere o invece sperimentavano solo la condizione – appunto anale – di sollievo all’evacuazione della tensione?

Avevo riletto questa relazione fino a questo punto, allorché mi sono detto che qui occorreva una frattura, un taglio, una cesura o forse che questa richiesta interiore che



mi stavo facendo era la traccia che era rimasta di questi colloqui, una traccia più insistente di quanto non mi fosse sembrato finora. Tagliare, rompere, non era forse un'immagine o una conseguenza di ciò che teoricamente chiamiamo istinto di morte? Ma che collegamenti volevo tagliare dentro di me? E poi: di quale morte si trattava? Anche i legami personali, come i collegamenti interiori, quelli che possiamo cercare di mantenere ma anche di confinare nel preconcio, magari per non prenderne atto, per non essere travolti dalla forza che hanno, anche i legami insomma vanno sentiti come scioglibili. Se non altro per poter riconoscere davvero i singoli elementi, gli ingredienti, le componenti di un insieme che giustificano inconsciamente un legame.

E, come sto cercando di farvi vedere, la questione dell'ideale (e quelle dell'illusione e della speranza), dopo essere state prese alla larga, a partire da una canzone per giunta di un altro paese e poi passando per vicende anche orribili ma apparentemente lontane, stava avvicinandosi a me, prima alla mia pratica professionale e poi a quel che provavo io.

Vi dirò che, tutto d'un colpo, l'immagine complessa che mi era balenata alla mente e della quale volevo individuare le componenti e nella quale volevo rompere i legami che mi sembrava si intrecciassero in modo tutto sommato asfissiante, ossia che non lasciavano più passare aria libera e fresca, era l'immagine della nostra cara società psicoanalitica.

Ma come? Il ricordo di una serie di colloqui che non erano esitati in trattamenti psicoanalitici, il ricordo di persone che mi erano sembrate prive di desideri forti e vitali, prive di motivazioni travolgenti alla vita – o almeno a quella che a me sembra una vita degna di essere vissuta – mi si collegava all'immagine della società e della *humana societas* nella quale avevo trascorso una vita intera? Una realtà rimandava all'altra o, viceversa, una (quella dei colloqui) serviva a mettermi in evidenza cosa "mancava" in quella della società psicoanalitica? Cos'avevo denegato, dentro di me, finora?



Da una parte dunque c'era la società psicoanalitica, necessaria per l'esistenza e la trasmissione di quella 'cosa' vitale e per me essenziale che è la psicoanalisi e, all'altro lato, c'era la psicoanalisi stessa, oggetto d'amore e inevitabilmente oggetto d'amore ideale. È possibile che fosse a rischio, innanzitutto dentro di me, il legame tra società psicoanalitica e psicoanalisi? Sono abituato ad ascoltare e ad ascoltarmi – e poi a criticarmi, come alcuni di voi fanno. E però è stato allora, in preda a questi pensieri, che la questione dell'ideale cosciente e la questione dei percorsi che una corrente o molte correnti di pensiero debbono compiere per giungere a costituirsi come ideali coscienti mi sono ritornate a balzare in primo piano.

Certo, so bene che l'incompletezza è una caratteristica della psicoanalisi perché la psicoanalisi è innanzitutto lo specchio della realtà umana e la condizione di incompletezza è quella strutturante per l'individuo, così come potrebbe esserlo anche per un gruppo o un'istituzione. La castrazione, la differenza tra le generazioni, la seduzione impossibile sono fantasmi esistenti ma anche veicoli di un messaggio fondamentale e vitale, per cui la vita continua, pur che la si concepisca per quel che è. E naturalmente anche l'istituzione che riguarda la psicoanalisi è incompleta, continuamente da modificare se si vuole che sia espressione e conseguenza della vitalità della psicoanalisi.

Ma dove sta l'ideale? E dove sta la passione che – come in ogni innamoramento che si rispetti – spinge verso mete magari inarrivabili? Non saremo come quei *Communards* che accettano di rischiare e perdere la vita di fronte alla violenza dei burocrati di Versailles? Oppure, all'opposto, all'altro polo: non rischiamo di adattarci sempre più alle richieste dei ministeri, a quelli della cosiddetta realtà, al tran-tran che ci parla di "analisi" (tra virgolette) condotte a due e magari una seduta alla settimana e, perché no?, anche a una volta al mese, a distanza o in presenza non importa, non rischiamo insomma anche noi di diventare come quei giovani adulti – ai quali ora sono



grato di avermi risvegliato questi pensieri – assolutamente ‘normali’, cioè inseriti e adattati in una realtà che chiede solo di essere pacificamente castrati? Riusciamo a sentire e perciò a trasmettere la passione forte che ci scuote o ci dovrebbe scuotere ad ogni momento dell’attività professionale perché ce l’abbiamo dentro, anche in ogni momento della nostra vita?

Sono pensieri che, in una forma o in un’altra, mi sembra stiano attraversando tutta l’IPA. Non solo un problema italiano. Ma collocarli lontano non serve a nulla, sono vicinissimi, anzi sono dentro ciascuno di noi.

Ecco allora che la funzione dell’ideale cosciente come conseguenza di dinamiche problematiche e difficili che si radicano ben profondamente nell’inconscio mi ha posto il problema del rapporto tra Io, ideale dell’Io e Super-io; ecco insomma che, posto di fronte a questi interrogativi, mi è toccato ancora una volta dirmi che l’aveva già detto Freud che a un certo punto non c’è che la strega. Ma bere l’intruglio che la strega propone e che Mefistofele impone a Faust è sempre difficile, per tutti. Eppure, non c’è alternativa se si vuole in qualche modo raggiungere l’oggetto d’amore.

Il problema, però, è quello, che già Goethe aveva mirabilmente afferrato, del rapporto tra l’ideale oggetto d’amore e sé stessi. Faust, ricordate?, vede nello specchio l’immagine adorabile della donna ideale ma, quando si avvicina, col suo fiato eccitato appanna lo specchio e ne perde l’immagine. Quella donna, non l’avrà mai. Perché lui è davanti ad uno specchio, si sta guardando. L’ideale dell’Io è sempre comprensivo di un’immagine di sé, perché è figlio di un investimento forte di tutto l’individuo, di un investimento dell’Es, sull’Io. Ma con il filtro della strega Faust potrà arrivare egualmente all’alta potenza della scienza, nascosta a tutto il mondo. Certo, pagando un prezzo.

Vogliamo ancora provarci?

Naturalmente, non mi sfugge, se volete autoironicamente, che Faust è un vecchio



scienziato che intravede la conclusione della sua avventura vitale e che ad una certa età è più facile identificarsi con lui, magari con un pizzico di mania di grandezza. Ma mi sembra che la lezione di Goethe abbia anche il senso di dire che tutti possiamo invecchiare psichicamente, tutti possiamo, cioè, vivere del ciclo 'normale' dell'ortolano che si ciba del prodotto del campo senza ritenere indecoroso concimare il proprio campo con la propria merda. È, questo, il polo della de-idealizzazione cui accennavo all'inizio di questa relazione.

La funzione dell'ideale cosciente mi sembra dunque quella di mantenere in vita la dimensione dell'impossibilità, sapendo che, senza di essa, il decadimento è sicuro e, al tempo stesso, sapendo che con essa sola si corre il pericolo dell'assolutizzazione. Non c'è speranza se non c'è ideale, anche se conosciamo bene l'elemento irrealistico della speranza, quello stesso che si incarna nell'illusione. E tuttavia ciò non basta, non si tratta cioè di coltivare un ideale ben temperato nel senso di visto con quella consapevolezza che rappresenta un sintomo: necessario sì ma non per questo meno sintomo (Freud, 1915). Si tratta invece di potersi permettere di lasciarsi andare all'ideale, lasciarsene travolgere, sentirne insomma la realtà psichica che contiene la forza di affrontare il conflitto inevitabile con un Super-io che, per quanto ammansito e ragionevole e perfino protettivo, cerca di imporre, proporre, offrire comunque qualcosa che è la Legge. È questa pluralità, del resto, tra Es, ideale dell'Io e Super-io, quella che consente all'Io di vivere e di cercare comunque di raggiungere la meta del piacere nel rapporto con la realtà esterna.

È questa dimensione conflittuale ma anche potenzialmente piacevole quella che mi sembra oggi a rischio, rischio che per noi, per noi tutti esseri umani, non solo per noi psicoanalisti, comporta il pericolo di conformarci alla realtà sociale data, magari senza accorgercene, ossia magari usando (involontariamente perché si tratta di un meccanismo inconscio), il diniego della realtà esterna come *passe-partout* che evita



di farci sentire dei bravi conformisti. Che diritto di cittadinanza psichica, cioè cosciente, hanno oggi gli ideali? Me lo chiedo all'inizio di questa relazione e ripropongo l'interrogativo alla fine. Grazie.

Bibliografia

Clements J.B. (1866). *Le temps des cerises*.

Freud S. (1914). *Osservazioni sull'amore di transfert*. O.S.F., 7.

Freud S. (1915). *Scritti di Metapsicologia*. O.S.F., 8.

Alberto Semi, Venezia
Centro Veneto di Psicoanalisi
aasemi@tiscali.it



PARTE SECONDA



La speranza tra bisogno e desiderio

Lucia Fattori²⁴

Quello della speranza è un tema di grande portata che è stato molto trattato in ambito teologico, filosofico e letterario, mentre è recente l'interesse della psicoanalisi verso di esso. Io mi sono proposta di riflettere su un particolare aspetto relativo a questo amplissimo argomento, cioè sull'articolazione della speranza tra il bisogno narcisistico di una base sicura, una specie di necessario nucleo di speranza alla base del nostro stesso esistere, e la tensione desiderante verso l'oggetto, un oggetto speranzosamente ritenuto in partenza come una meta raggiungibile: potremmo dire un'articolazione del tema della speranza fra la dimensione dell'essere e quella dell'avere. Questo intreccio fra essere ed avere mi sembra ben espresso dalla poesia di Pessoa intitolata *Voglio, avrò (1955)*²⁵: la poesia parte da un *voglio* iniziale, che costituisce nello stesso tempo un'autoaffermazione di esistenza e una dichiarazione di desiderio e si gioca fra un *avrò* in apertura e un *sarò* di chiusura.

Voglio, avrò

– *desidero e quindi avrò* -

se non qui,

in altro luogo che ancora non so.

²⁴ Lucia Fattori (Padova), Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.

²⁵ Da *Poesie inedite 1930-35*, Edizioni Atica, Lisbona 1955.



Niente ho perduto.

Tutto sarò.

Il poeta ci dice che il desiderio soddisfatto nell'esperienza dell'avere (o meglio dell'avere avuto, dell'aver ottenuto l'amore dell'oggetto) è Fornari alla base del sentimento di esistenza, di consistenza, di completezza e di valore del Sé. Ma il processo si svolge anche all'incontrario: bisogna sentirsi "essere" nella pienezza di sé (cioè sicuri di sé, confermati nel proprio senso di esistere e di valere) per "avere", cioè per osare desiderare l'oggetto e quindi chiedere fiduciosi di ottenere. Nella poesia di Pessoa compare anche il riferimento, in quel "*nulla è perduto*" ad un altro tema cui vorrei accennare in riferimento alla speranza, il tema della nostalgia, sentimento che si basa sulla speranza-fiducia che nulla sia perduto, pur nella dolorosa consapevolezza che nulla sarà più come prima: "*avrò... in un altro luogo*" dice Pessoa.

Quello di speranza è un concetto quasi assente nella teorizzazione di Freud. Il termine compare in un articolo sul "*Trattamento psichico*" dove Freud scrive: "**l'attesa colma di speranza e fiduciosa** è una forza attiva di cui dobbiamo tener conto in senso stretto in tutti i nostri tentativi di cura e di guarigione" (1890, 99). La speranza è in fondo il sentimento che porta il paziente al nostro studio nell'attesa fiduciosa di stare meglio attraverso l'affidamento ad un'altra persona e la speranza di poter aiutare una persona a raggiungere un maggiore benessere psichico è il sentimento che sostiene il nostro stesso operare. Vari autori hanno sottolineato come la speranza sia a fondamento del lavoro analitico. Cito per tutti Corsa e Monterosa che nel loro libro "*Limite è speranza*" (2015) osservano come la speranza accompagni in ogni suo passo il lavoro dell'analisi e Franco Fornari che riteneva l'analisi "la ripresa della speranza", un tentativo di "riorganizzare la speranza... attraverso un'accensione d'anima capace di mobilitare la fiducia di base che fa parte della nostra dotazione vitale" (1985, 13). Tornando a Freud, vorrei innanzitutto notare la stretta connessione, quasi



l'equivalenza, che appare nella frase citata fra fiducia e speranza. Anche in s. Paolo (Ebrei 11,1) **fedè**, nel senso di fiducia, e **speranza** sono strettamente correlate: "la fede è il fondamento delle cose che si sperano". Del resto l'etimologia del termine ebraico *speranza* (*tiqvàh*) e quella del termine latino *fedè* (*fides* dal greco *peith*, da cui *pistis*, fiducia) rimandano per entrambi alla **corda**, cioè al legame con una persona cui ci si affida legandosi ad essa con una corda.

In secondo luogo, in relazione al taglio che intendo dare a queste mie osservazioni sembra che nel succitato lavoro Freud accenni ad una specie di fiducia di base, leggibile in termini di narcisismo, laddove descrive la speranza come "*ambizione sopita in ogni singolo uomo*" (1890, 100) di essere il prescelto dalla grazia divina, attraverso una specie di convinzione di essere il preferito. La descrizione freudiana della speranza sembra giocata dunque sul registro della libido narcisistica e dell'essere, dove sembra venga anticipato il concetto winnicottiano di rispecchiamento del bambino negli occhi innamorati della mamma-Dio che lo fa sentire esistente e prezioso, pieno di valore. Infatti il sentirsi esistere come soggetti speciali ed unici, prescelti dall'oggetto, come afferma Freud nel passo citato, sembrerebbe fare riferimento ad un proto-oggetto idealizzato che non è l'oggetto del desiderio, ma il portatore di un'identificazione in quanto depositario della perfezione della diade originaria e dunque oggetto-specchio che conferma l'esistenza e il valore del soggetto, all'interno di una dinamica narcisistica. La mamma di un bambino down mutacico e completamente ritirato nel suo mondo, (un bambino disperato?), mi disse tanti anni fa "É un bambino che non ho potuto riempire di speranza". Pensai con dolore che questa mamma ferita non aveva potuto infondere nel figlio, attraverso lo sguardo, nemmeno un poco di quello slancio vitale necessario perché un bambino si apra con fiducia al mondo e si senta importante nella sua unicità.

Forse è proprio il bisogno di riconoscimento della propria esistenza e della propria



preziosa unicità agli occhi della madre, quello che non è stato soddisfatto nei bambini che fanno ricorso alle difese autistiche: le continue disconferme e delusioni, causate dai malintendimenti da parte di una mamma o di suo poco empatica o disorientata di fronte ai bisogni particolari di un figlio con un funzionamento neurodivergente, potrebbero aver minato in lui la fiducia di base rendendolo un bambino disperato. In un recente lavoro suggerivo come con i bambini che presentano tratti autistici la contemplazione condivisa tra mamma e figlio di un oggetto terzo possa costituire un momento correttivo rispetto al mancato rispecchiamento. Una mia paziente il cui compagno sembra presentare i tipici tratti dell'autistico ad alto funzionamento mi dice: "Quando piango e cerco i suoi occhi o un abbraccio per essere consolata è come se sbattessi contro un muro, **come se non ci fosse speranza**. Invece stiamo anche un'ora beati a guardare le anitre nello stagno".

Attraverso il contemplare insieme verrebbe in qualche modo rafforzato quel senso dell'"intendersi" che non è solo, come nel *Progetto* freudiano, la fiducia innata nell'*Adulto Soccorritore*, ma anche e soprattutto, nel vedere le stesse cose, una conferma del proprio esserci. Se questa speranza innata riceve dunque conferme dall'ambiente-mamma essa consente poi al bambino, in base al semplice fatto di esistere, di poter desiderare l'oggetto, riconosciuto in questo secondo momento come altro da sé, con la fiducia di poterlo raggiungere-avere.

La speranza, infatti, oltre che nucleo narcisistico è anche tensione, è movimento verso una meta per raggiungere-avere l'oggetto. Corsa la definisce come il corrispondente fenomenologico del desiderio, il motore stesso della vita psichica...

Pellizzari descrive la speranza come oscillante "tra la passività di un'attesa fiduciosa e l'attività di una ricerca appassionata" (2015, 158). L'oggetto creato-trovato di Winnicott credo che riassume efficacemente l'intreccio di questi aspetti della speranza: c'è una disposizione innata al mettersi fiduciosamente in relazione,



relazione con un oggetto che non è solo l'oggetto della pulsione, ma, che, se trovato nel luogo e nel momento opportuno, sostiene i bisogni narcisistici di onnipotenza e di valore.

Una mia paziente adulta che presenta dei tratti che rientrano nello spettro autistico, dopo il racconto di un sogno in cui si ritrova sola commenta: "Ero stata come dimenticata" dagli altri; e aggiunge: "In realtà io non mi sento **degn**a di essere ricordata". È il sentirsi senza valore, carente a livello narcisistico, non "giustificata", per usare il termine di Sartre, ad esistere, e tanto meno a desiderare. Afferma che invece sta vivendo, grazie al covid che costringe il marito a casa, un senso di pienezza. Mi parla di nuovi progetti per la coppia, viaggi, una nuova casa. Avverto che il desiderio si sta facendo strada. Il coronavirus ha ricreato, costringendo il marito a lavorare da casa, la pienezza e la perfetta fusione della diade originaria. Scrive Fornari (1984) che è l'esperienza di fusionalità totale sperimentata durante la vita fetale a darci l'energia per vivere e per affrontare il mondo, ovvero gli oggetti che lo abitano e da cui dipende il nostro benessere e il nostro piacere.

In una seduta seguente racconta "Ieri ho chiesto a mio marito di fare ginnastica insieme, lui ha risposto in modo irritato. Poi si è addolcito ed è venuto. Ho trovato il coraggio per dirgli che c'ero rimasta male... Lui ha cominciato a ragionare in modo pacato sulle mie aspettative. Io invece volevo solo che mi consolasse e mi coccolasse... La risposta di mio marito è stata inaspettata. Ma devo capire che, anche se trovo il coraggio di chiedere, non è che quello che desidero si realizza"

Ma forse il coraggio in fondo sta proprio nell'affrontare il rischio non solo di una risposta negativa, ma anche di risposte inaspettate.

Credo infatti che ci sia un rapporto stretto fra speranza e capacità di tollerare il rischio, cioè "la possibilità" di risposte diverse, diverse da quella desiderata, ma anche diverse nel senso di varie, plurime.



Tiziana, una mia piccola paziente con un'importante chiusura autistica usava il linguaggio con grande rigidità come se le fosse impossibile immaginare un significato "altro" per una parola che lei intendeva solo in senso letterale, per l'incapacità di approdare alla metafora... Quando, passata alla scuola elementare, sente la mamma parlare della "scuola vecchia", si sorprende perché dice che la scuola materna era tutta nuova e che è la scuola elementare ad essere vecchia. Tiziana evidentemente si riferisce allo stato dell'edificio, mentre la mamma chiama "vecchia" la scuola precedente in relazione alla storia personale della bambina. O ancora: il papà quarantenne ha smesso di fare pugilato perché, dice, "ormai sono vecchio". Preoccupata Tiziana mi chiede se il papà andrà presto in cielo, non cogliendo l'aspetto relativo di "vecchio" cioè "troppo vecchio per...". È come se fosse assente nella mente di questa bambina la "**possibilità**" di un significato diverso per quella parola o di un grado diverso da quello assoluto per quell'attributo. Se avesse il sospetto dell'esistenza di un'altra possibilità potrebbe essere aiutata dal contesto a scegliere, ma non c'è il problema della scelta perché non sono presenti nella sua mente più significati fra cui scegliere. Altre difficoltà riguardano la rappresentazione del tempo e la difficoltà ad immaginare-prefigurare- fantasticare il futuro. Il problema sembra quello di poter pensare "il possibile" in termini di variabilità, di alternativa. L'ipotesi è che i bambini autistici, che del resto usano oggetti meccanici prevedibili, vivono di rituali e spesso fuggono l'imprevedibile oggetto umano, temano in sostanza il rischio (Fattori e Benincasa, 1996) perché, essendo stati spesso disconfermati nelle loro attese, avvertono che le diverse possibilità, portate dalle parole, dal pensiero stesso, dall'incontro con l'altro, farebbero svanire le loro poche sicurezze. È la rinuncia al desiderio a favore di un bisogno di sicurezza che sostenga quel minimo di speranza necessario per sentirsi esistere, per sentirsi vivi, per non precipitare, come scrive Calandrone, poetessa che ha sperimentato un abbandono precoce, "*nella terra dove*



il silenzio lascia cadere i non amati" (o comunque quelli che si sono sentiti non amati). Invece laddove una buona esperienza di fusionalità e di intesa con la madre abbia consolidato la speranza come "essere", come fiducia di base, è possibile partire da lì, dal *background* della sicurezza, come lo chiama Sandler (1960), per affrontare l'avventura del desiderio, sostenuti dalla speranza che "**in altro luogo**" l'oggetto originario verrà ritrovato e ri-avuto. Si tratta in fondo di fare il lutto dell'identità di percezione e di "immaginare" un'esperienza altra, sostitutiva di quella originaria, ma in cui trovare, insieme, qualcosa di nuovo e qualcosa dell'originaria esperienza gratificante. È il meccanismo che sta alla base del processo di simbolizzazione. L'oggetto simbolico non è altro che una possibile alternativa, "sufficientemente gratificante", all'oggetto del desiderio: entra in campo l'apertura al "possibile". La speranza, afferma ancora Pellizzari, ha a che fare con l'insaturo, tipico della metafora e in definitiva come scrive Bloch (1954-59) la speranza ha a che fare con la tolleranza del dubbio attraverso la sospensione di ogni certezza. Speranza dunque come immaginazione creativa, rappresentazione di alternative e possibilità di scelta. Si tratta di ritrovare e ri-avere l'oggetto per citare la poesia di Pessoa "*in un altro luogo **che ancora non so***".

È il tema della nostalgia come speranza. Accanto infatti ad una nostalgia mortifera, una specie di melanconia che imprigiona nel rimpianto del passato, possiamo individuare una nostalgia vitale, frutto di un lutto riuscito e carica di speranza. De Martis, sottolineando "la virtualità polisemica e metaforizzante connaturata all'esperienza nostalgica", scrive riprendendo un passo di Freud (1907) ne *Il Poeta e la fantasia*: "sul filo del desiderio e della nostalgia si annodano le trame degli inesauribili sviluppi rappresentativo-simbolici che fanno capo al motivo centrale dell'esistenza dell'uomo: perdita, rinuncia, ritrovamento di un bene divenuto però inaccessibile se non nei suoi derivati e sostituti" (1989, 379). E ancora: "L'assenza viene trasformata in



presenza, recuperabile nella rappresentazione e nel simbolo, piuttosto che essere il vuoto **disperato** dell'assenza in termini esclusivi di perdita" (ibidem, 326). E Masciangelo a proposito della nostalgia scrive: la nostalgia non porta il segno della **disperazione**; è un affetto "segnato sì dalla ferita della perdita..., ma nello stesso tempo acceso dal desiderio, più una **speranza** che un'illusione, verso il reinvestimento dell'oggetto attraverso il rappresentare ... il simbolizzare, il fantasticare" (1989, 416). Se volessimo chiederci quale tipo di speranza tra quella dell'essere e quella dell'avere sia base per l'altra, interrogativo che riprende quello che Freud si pone in *Risultati, idee, problemi* (1938), quando si chiede se nello sviluppo del bambino venga **prima l'avere o l'essere**, mi sembra che si possa individuare una risposta articolata. **L'esperienza fetale** di un rapporto fusionale con l'oggetto, non riconosciuto come differenziato, ma vissuto soggettivamente come parte di sé, costituirebbe il nucleo di una speranza innata e quindi sarebbe **la pienezza dell'esserci, a costituire il punto di partenza**, il fondamento della speranza. **Dopo la nascita** sarebbe poi **l'esperienza reale dell'avere** l'amore da parte di un oggetto sufficientemente buono, la premessa indispensabile prima per **confermare l'innato fiducioso senso di esserci** e più avanti per dar luogo ad un **fiducioso cercare di avere l'oggetto** stesso sul filo del desiderio, che in fondo è sempre nostalgia del bene originario. Forse nei bambini che non hanno potuto, nei primi mesi di vita, "essere riempiti di speranza" anche l'innata fiducia di base rischia di dissolversi, con conseguenti manovre difensive per conservarne almeno un po'.



Bibliografia

- Bloch E. (1954-59). *Il principio Speranza*. Milano, Garzanti, 1994.
- Calandrone M.G. (2022). *Dove non mi hai portata*. Torino, Einaudi.
- Corsa R., Monterosa L. (2015). *Limite è speranza*, Roma, Alpes.
- De Martis D. (1989). *La perversione: aspetti generali*. In Semi A. A., *Trattato di psicoanalisi*. Milano, Cortina.
- Fattori L., Benincasa G. (1996). *Psicoterapia Psicoanalitica e deficit cognitivo*, Milano, Cortina.
- Fornari F. (1984). *La riscoperta dell'anima*. Bari, Laterza.
- Fornari F. (1985). *Affetti e cancro*. Milano, Cortina.
- Freud S. (1880). *Trattamento psichico*. O.S.F., 1.
- Freud S. (1895). *Progetto di una psicologia*. O.S.F., 2.
- Freud S. (1907). *Il poeta e la fantasia*. O.S.F., 5.
- Freud S. (1938). *Risultati, idee, problemi*. O.S.F., 11.
- Masciangelo P.M. (1989). *La perversione: aspetti, funzionamenti e relazioni perverse*. Milano, Cortina.
- Pellizzari G. (2015). Due aspetti dell'azione terapeutica: speranza e metafora, *Riv. di Psicoanal.*, 61.
- Sartre J.P. (1943). *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori, 1958.

Lucia Fattori, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
fattori.lucia@libero.it



Tormento narcisistico: delusione o ferita

Marco La Scala²⁶

Il riconoscimento del proprio sentire e rappresentare, implica una bi-direzionalità, origina dall'esperienza di essere stati rispecchiati nel senso winnicottiano del termine di essere riconosciuti e di potersi riconoscere, ed è una elaborazione secondaria di questa esperienza; infatti essa porta, e possiamo supporre che conserverà anche nella vita adulta, l'impronta della *funzione riflessiva* (Roussillon, 2008) svolta dall'oggetto nella relazione primaria.

Questo fondamentale sviluppo origina sullo sfondo di quella che Roussillon definisce come "omosessualità primaria in doppio" (2008): una qualità della presenza dell'oggetto che interviene da subito nella metabolizzazione della tensione pulsionale verso le sue forme di proto-rappresentazione.

Nella costruzione dello spazio soggettivo "la riflessione", esperienza in cui la psiche e l'attività psichica prendono se stesse come oggetto, permette all'*infans* di costruire e di "appropriarsi soggettivamente" della propria attività rappresentativa promuovendo una graduale emergenza della simbolizzazione. Simbolizzazione che, nella sua complessità, però necessiterà anche della rappresentazione della stessa rappresentazione, cioè di una meta-rappresentazione. In questo senso Donnet la definisce appunto come un "metaprocesso" (Donnet, 1990).

²⁶ Marco La Scala (Padova), Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.



Golse (2010) afferma che la simbolizzazione primaria avviene in presenza, una presenza che quindi comprende anche la dimensione del clima "reale" e multisensoriale in cui avviene la sintonizzazione nel rispecchiamento madre-*infans*, sul piano estetico e su quello emotivo, un reale presente, vivificante il simbolico.

La relazione così offerta dalla madre è quindi anche quella di un doppio, che proprio in presenza riflette avallandolo il sentire del bambino offrendone una convalida, non corrisponde alla restituzione di un identico assoluto, ma ad una rappresentazione simile e dissimile che articola il già conosciuto dell'identità di percezione con il non conosciuto e predispone a costruire una alterità simbolica tollerabile proprio perché mediata dalla sua "presenza" con cui avviene il fenomeno della sintonizzazione, fenomeno vicino a quello dell'*Intendersi* freudiano. Questi processi di base molto complessi consentono la giusta quota di **illusione** nella creazione allucinatoria dell'oggetto soggettivo che è percettivamente trovato, ma che viene anche soggettivamente creato.

Tutto questo ci interroga ovviamente anche sulla qualità dell'assetto dell'analista "in presenza" per la sua capacità e possibilità di orientarsi al rispecchiamento, e sull'uso che può fare della sua ricettività estetica ed emotiva durante la seduta, soprattutto con quei pazienti per i quali il radicamento al narcisismo è molto forte e il "come se" indispensabile al costituirsi del transfert non può adeguatamente svilupparsi.

Credo che la "delusione", per una mancata risposta ad una implicita richiesta del bambino, quando i suoi movimenti e i suoi messaggi non hanno avuto il riscontro, il ritorno, necessari, si manifesti anche come sofferenza per non poter essere aiutato a sviluppare gli aspetti vitali e creativi di sé. E questo può accadere nel momento in cui l'ambiente non offra gli strumenti per poterlo fare operando una sufficiente attività di



rispecchiamento, tale da permettere poi di interiorizzare quella *auto-riflessione di sé* che permette al processo di autonomizzarsi. Mi riferisco ad uno specchio prima esterno e che poi, per imitazione-interiorizzazione identificativa, diviene interno e consente lo sviluppo della capacità riflessiva del sentito in via di rappresentazione indispensabile e base per l'appropriazione soggettiva da parte dell'io.

Psicopatologia

Mi sembra importante rilevare che nelle patologie non nevrotiche ma di tipo narcisistico-identitario la clinica ci mette quasi sempre di fronte a difetti di soggettivazione e a lacune nella simbolizzazione tanto da spingere alcuni autori a ipotizzare in questi pazienti una delusione narcisistica primaria assieme allo sviluppo di nuclei melanconici (Roussillon, 2012, La Scala, 2017).

"Di fronte alla modalità di assenza dell'oggetto in presenza, e quindi di fronte a questa forma di "vuoto" della presenza, del vuoto della risposta dell'oggetto, e senza dubbio per proteggersi da una vita di rabbia impotente, il soggetto può anche "incorporare" il vuoto della risposta dell'oggetto... [quando] i movimenti e i messaggi del soggetto non hanno avuto l'eco atteso e fanno vivere al soggetto la minaccia e il rischio di spegnere lo slancio pulsionale del soggetto: l'ombra del silenzio dell'oggetto cade sull'(io) sé e installa una zona di vuoto, "materiale" opaco, duro, al suo interno" (Roussillon).

Delusione o ferita?

Credo sia importante distinguerle sia come genesi, sia come conseguenze:



- Rientra nella **delusione** quanto è determinato dalla, pur inconsapevole, aspettativa di un rispecchiamento e di una convalida di sé che non sono stati soddisfatti. Questa situazione non promuove la funzione rappresentativo-simbolica vitale per lo sviluppo del soggetto e in quanto potenzialità che non evolve adeguatamente, ancora il soggetto all'identità di percezione e/o al **diniego** delle percezioni per difendere l'identico percettivo. Può comportare inoltre un rafforzamento della difesa narcisistica nel senso di una potente barriera psichica che rafforza l'autosufficienza. Ciononostante la **speranza** viene comunque mantenuta, come un 'affetto' che è 'l'ultimo a morire'. Il narcisista, come lo stato limite, ha aspettative magiche nei confronti dell'oggetto tanto che, abilissimo nel cercare un partner complementare a queste aspettative, può talora instaurare relazioni caratterizzate da una complicità dalle note perverse, anche nella richiesta di cura.

- Bisogna distinguere, dicevo, quanto ora descritto da quanto invece è andato oltre la delusione per la mancata risposta rispecchiante dell'oggetto, per quanto anch'essa traumatica, e ha comportato invece una vera e propria ferita per un perversimento della funzione riflessiva. Quando cioè all'avallo dei processi di percezione rappresentazione del bambino si sostituisce l'immissione intrusiva nell'*infans* di contenuti a lui estranei provenienti unicamente dall'oggetto.

Quanto più vi è un terreno già costruito esito di un certo grado di sviluppo dell'io e della rappresentazione simbolica e dell'oggetto, assetto che pertanto è in grado di produrre la sostanza dell'io, allora ha senso parlare di **ferita**, e non solo di mancanza di quella indispensabile funzione di "eco" materna. Si tratta di quella medesima ferita di cui parla Freud a proposito della melanconia, *una ferita aperta che attira su di sé da tutte le parti energie di investimento* (Freud, 1915, 112). Cioè di una difesa che opera tramite il disinvestimento che svuota l'io e che riduce l'io libidico in una



condizione residuale dove anche il modello pulsionale eccitamento scarica fatica a persistere, e comunque prevale su quello eccitamento soddisfacimento scarica.

L'obiettivo indispensabile è il salvataggio dell'oggetto e l'unica possibilità di realizzarlo è una sorta di resa totale e annichilente ad esso: "ti salvo diventando te, come quando prima di riconoscerti come oggetto ero te, così non mi deludi e non mi ferisci più". Si realizza cioè una sostituzione dell'amore oggettuale con una identificazione narcisistica. Il melanconico non rinuncia all'amore dell'oggetto, perché come dice Freud: "si tratta di un amore a cui non si può rinunciare, nonostante *si sia rinunciato all'oggetto stesso*" (Freud 1915, 109, *corsivo mio*).

Inoltre le patologie narcisistiche da mancato e complicato rispecchiamento si possono mescolare con forme di disinvestimento che comportano il prevalere, anche transitorio, di un funzionamento melanconico. E in questo caso 'la speranza **non** è l'ultima a morire' perché essa è già venuta meno.

La natura dell'investimento e il suo percorso

Dobbiamo anche considerare queste situazioni di impasse dalla prospettiva pulsionale della seconda topica.

La delusione per mancato rispecchiamento o la ferita determinata dalla inversione dello specchio, cioè l'immissione trans-psichica di elementi intrusivi ed estranei da parte dell'oggetto, considerate in questa prospettiva, pongono al centro della questione l'avvenuto o non avvenuto impasto o legamento delle pulsioni di vita e di morte, sia per ciò che concerne il bambino, sia soprattutto per ciò che concerne la madre, vuoi al suo interno, vuoi nel suo compito di favorirne l'impasto per l'*infans* nella condizione di dipendenza primaria.

Eros e Thanatos, nelle situazioni di disimpasto pulsionale, appaiono come collocati agli



estremi di una coppia di opposti, senza mediazioni possibili e senza possibilità di legarsi. Si crea così e si fissa una "*polarizzazione*" (Rosenberg, 1991) che lavora nel senso opposto a quello dell'*impasto pulsionale*. Alle origini la possibilità di un loro legame avviene attraverso quello che Freud ha definito come **masochismo erogeno** (1924, 10), cioè la possibilità di mantenere all'interno e di investire libidicamente anche una certa quota di dispiacere, base questa della successiva possibilità di legare Eros e Thanatos, piacere e dispiacere.

Esso potrà essere promosso da una madre "sufficientemente buona", quindi anche in grado di dosare in modo ottimale le frustrazioni, favorendo la capacità di attesa del bambino e quindi anche la sua possibilità di mettere in atto il soddisfacimento allucinatorio del desiderio, prima forma di simbolizzazione.

Potremmo dunque pensare che proprio una mancata organizzazione del masochismo erogeno alle origini sia una delle principali cause di tutte quelle situazioni cliniche che hanno alla base un disimpasto pulsionale e un eccesso di polarizzazione, primaria e secondaria.

Nel **disimpasto primario** viene comunque mantenuta la **speranza** di un oggetto che, per quanto scisso, possa attuare questo legamento dall'esterno, e la delusione per questa sua incapacità genera quella rabbia determinata dal trovarsi nella burrasca di un oggetto sentito ora buono ora cattivo, ora troppo distante ora troppo vicino, ora troppo caldo ora troppo freddo, in tutti quei rovesciamenti che caratterizzano anche la cura degli stati limite con i quali è indispensabile ricucire i bordi della polarizzazione che alimenta la scissione.

Nel **disimpasto secondario** si tratta invece di un disinvestimento causato dal ritiro della libido da un oggetto nei confronti del quale il legamento era almeno in parte



avvenuto. Si tratta qui della **disperata** situazione del melanconico, che nulla può più chiedere a un oggetto che lo ha ferito, tanto più se quell'oggetto è stato assorbito dall'lo stesso e il disimpasto secondario ha radicato la pulsione di morte nel Super-lo dove è rimasta slegata dalla libido che a sua volta è rimasta priva dell'oggetto.

Il lavoro dell'analista

Nelle patologie non nevrotiche sarà quindi necessario lavorare non solo sulle particolarità dello sviluppo della organizzazione psichica conseguenti alla assenza-presenza dell'oggetto, ma soprattutto su quelle relative alla *qualità della presenza* dell'oggetto esterno-interno. Un oggetto che pur presente si può assentare rispetto ad aspettative e a funzioni fondamentali per lo sviluppo del sé e dell'lo, situazioni in cui nella relazione analitica, anche col paziente adulto, il fantasma dell'*infans*, è continuamente presente a convocare e coinvolgere l'analista in un ambito "originario" e "primario".

Se nei pazienti nevrotici la cosiddetta mamma cattiva o non "sufficientemente buona" entra nella scena del transfert con un ventaglio molto ampio di configurazioni fantasmatiche, nei pazienti non nevrotici, o altrimenti definibili come narcisistico-identitari ai quali mi riferisco, ci troviamo spesso a confrontarci con parti mute e non rappresentabili, dove anche il transfert non è derivato da un inconscio rimosso frutto di esperienze significate, che grazie alla rimozione siano state tradotte in rappresentazioni inconse. Se dunque l'inconscio che ci ingaggia con questi pazienti non è solo quello rimosso il compito dell'analista comprende anche l'elaborazione di quanto, pur essendo stato conosciuto, non è stato rappresentato e non ha avuto accesso alla trasformazione-creazione simbolica, un inconscio che comunque manda segnali di sé nella relazione analitica attraverso l'agire e anche attraverso l'agire con la



parola (Donnet, 2017).

Se l'*intrapsichico* è protagonista nell'orientare l'analista nelle nevrosi, la relazione *interpsichica*, sempre ad esso correlata, si offre qui come un vertice di osservazione che vede l'analista impegnato nella autoanalisi degli elementi del paziente che a qualche livello lo toccano, talora anche soltanto attraverso canali sensoriali, senza passare attraverso vie simboliche. Il passaggio al registro simbolico viene intuito dall'ascolto sintonico dell'analista grazie alla sua sensibilità e alla sua capacità di trasformazione interna nell'ottica di un rispecchiamento e poi riproposto con le dovute cautele e accorgimenti tecnici al paziente. Questa funzione rappresentativo simbolizzante avvicina l'analista in seduta alle figure di riferimento che all'origine hanno il compito di promuovere nell'*infans* la trasformazione di elementi affettivi e sensomotori e questo ci induce allora a interrogarci sulla **qualità dell'ascolto e della restituzione dell'analista in co-interazione** nell'hic et nunc in cui la relazione primaria si ri-propone soprattutto in quei setting analitici che permettono, nella regressione, l'avviarsi di una lavoro in doppio (Botella C., S., 2001) quando la psiche dell'analista letteralmente collabora al processo di messa in forma di ciò che nel paziente è solo ad uno stato potenziale.

Concludo con due osservazioni:

La prima riguarda il fatto che l'assetto dell'analista non sia completamente saturato nel suo collocarsi nell'area delle relazioni oggettuali e del transfert. Elementi questi che, pur di grande rilevanza, lo pongono però in una posizione differenziata-differenziante e che lo possono sottrarre a un assetto 'metaforicamente' rispecchiante che avvalora, contiene e conferma l'osservarsi e l'auto osservarsi del paziente sostenendone quella significazione che contribuirà a soggettivizzarlo. "Altrimenti anche l'analista, come Narciso nel mito, che vuole toccare l'immagine riflessa



nell'acqua, non sapendo ancora che è la sua, rischia, nel tentativo di vedere e toccare il paziente, credendo sia altro da sé, di toccare invece solamente l'immagine di sé stesso nella propria "fonte" controtransferale" (La Scala, 2023).

La seconda. Vi è un'innegabile quota di masochismo nell'essere madre come nell'essere analista, o comunque nel dedicarsi ad un altro essere umano. Si tratta però di un masochismo che deve poter, trovare anche una continuità con l'originario masochismo erogeno, quello che ha potuto istituire in adeguata forma e misura, un piacere del dispiacere, quello che per Freud, "tanta importanza ha per la vita" (1924, 10). Così le competenze che vengono richieste e che abbiamo in buona parte esaminato in precedenza, fantasticando sulla relazione primaria delle origini, costituiscono un banco di prova delle possibilità dell'impasto pulsionale dello stesso analista rispetto a quanto gli è stato immesso dal paziente in forma disimpastata e quindi anche per lui traumatica. E proprio questo, incredibile a dirsi, ha sempre bisogno di tempo e di lavoro, talora anche di un tempo lungo per essere elaborato prima all'interno dell'analista e poi nella relazione.

Bibliografia

Botella C. e S. (2001). *La raffigurabilità psichica*, Roma, Borla, 2004.

Donnet J.L. (1990) "L'opération méta", in *Psychanalyse. Questions pour demain*, Paris, PUF.

Donnet J.L. (2017). *Une traversée du site analytique avec Jean-Luc Donnet*, Collection Partage, Société Psychanalytique de Paris.

Freud S. (1915d). *Lutto e Melanconia*. O.S.F., 8.

Freud S. (1924). *Il problema economico del masochismo*. O.S.F., 10.

Golse B., Roussillon R. (2010). *La naissance de l'objet*. Paris, Puf.

La Scala M. (2017). *Percepire, allucinare, immaginare*. Milano, Franco Angeli Editore.



Rosenberg B. (1991) *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*. Paris, PUF.

Roussillon R. (2008). *Le Transitionnel, le sexuel et la réflexivité*. Paris, Dunod.

Roussillon R. (2020). *Simbolizzazione e desimbolizzazione nella teoria e nella clinica*.

Relazione al Convegno del CNP, 14-11-2020.

Marco La Scala, Padova

Centro Veneto di Psicoanalisi

marcolasca14@gmail.com



Il diniego dell'uomo-lupo

Enrico Mangini²⁷

Nel Capitolo 23 di *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) Freud, per sottolineare l'importanza delle fantasie inconse, si lancia in una sorprendente e anticipatoria metafora ecologica dicendo: "L'aver creato il regno psichico della fantasia trova pieno riscontro nell'istituzione di "riserve", di "parchi per la protezione della natura", là dove le esigenze dell'agricoltura, delle comunicazioni e dell'industria minacciano di cambiare rapidamente la faccia originaria della terra fino a renderla irriconoscibile" (527). Ogni negazionismo comporta un diniego che riguarda la distruttività - "non è successo nulla" – e parimenti l'illusione che "tanto non succederà nulla".

Il concetto di Diniego (traduzione italiana dal tedesco *Verleugnung*) riguarda il rifiuto categorico per una realtà intollerabile. Per questo lo possiamo riscontrare, come per tutte le difese, in una nevrosi o nella vita normale, così come può accompagnarsi a una scissione dell'Io nelle perversioni o nella psicosi. In questo lavoro cercherò di far vedere, però, come questo meccanismo sia il filo rosso che attraversa in modo specifico il caso dell'Uomo dei lupi, anche se paradossalmente in questo scritto il termine *Verleugnung* non compare mai.

In effetti se consideriamo la *scena primaria* della visione del coito a tergo dei genitori e dei loro differenti sessi, il Diniego (*Verleugnung*) è concettualmente implicito e

²⁷ Enrico Mangini (Padova), Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.



presente sotto un profilo strettamente teoretico, invece Freud, per indicare che il bambino "respinse" il nuovo (cioè il riconoscere la differenza dei sessi) e si attenne al vecchio (la teoria cloacale che denega la differenza dei sessi) usa il termine *verwarf*. *Verwarf* ha come infinito *Verwerfen* (respingere, rigettare) (Freud, GW, v. 12, 111), da cui *Verwerfung* che, tradotto come "rigetto" o "forclusione", verrà utilizzato negli anni 50 da Lacan, e poi da altri autori, come meccanismo che innesca le psicosi, anche quelle "d'organo", per cui il Diniego così tradotto rischia di perdere la sua specificità appiattendosi su meccanismi ben più primitivi. Freud invece, pur usando *verwarf* nell'"Uomo dei lupi", intende: "Quando dico "respinse" (*verwarf*) il significato più immediato dell'espressione è che non ne volle sapere affatto, e cioè *la rimosse*" (il corsivo è mio) (1914, 558): (usa proprio il termine *Verdrängung* (Freud, GW, v. 12, 117) cioè per l'appunto e correttamente "rimozione") facendo così vedere come nel caso dell'Uomo dei lupi non ci sia ancora una chiara differenza tra Rimozione e Diniego, come invece avverrà nei lavori dell'ultimo decennio dal *Feticismo* (1927, 492) al *Compendio* (1938, 630), anche perché Freud pensa all'Uomo dei lupi come a una nevrosi. Bisognerà attendere una decina di anni perché sia utilizzato per la prima volta il termine *leugneng* e poi *Verleugnung*, principalmente nel lavoro sul "Masochismo" (1924), per descrivere l'atteggiamento che i soggetti di sesso maschile assumono di fronte all'assenza del pene nella donna e di conseguenza di fronte alla certezza della castrazione: "Essi – scrive – disconoscono questa assenza e credono di vedere ugualmente un pene" (1923, 565) - e qui siamo nell'allucinatorio - mitigando, in questo modo, la contraddizione tra un *perceptum* traumatico e la "convinzione preconcepita che esso [il pene] è ancora piccolo e che prima o poi crescerà" (*ibid.*). Si chiude quindi un cerchio che definisce che nella *scena primaria* il "non volerne sapere" del piccolo russo è un Diniego nel senso della *Verleugnung*, Diniego che costituirà il filo rosso della storia della sua vita e della sua analisi, passando dalla nevrosi d'angoscia, alla fobia dei



lupi e alla nevrosi ossessiva, per sfociare infine nell'età adulta degli anni dell'analisi con Freud e oltre, in un più strutturato funzionamento masochistico-perverso.

Negli anni successivi all'affermarsi della *Verleugnung* come concetto specifico e differente dai meccanismi principali delle nevrosi e delle psicosi, Freud precisa che la sua azione comporta il coinvolgimento gemellare di un altro meccanismo che agisce sincronicamente: la Scissione (*Spaltung*). La Scissione e il Diniego assieme permettono al soggetto di mantenere una parte di realtà fattuale e una parte di convinzione di realtà psichica altrettanto "reale" e consolatoria, qual è la teoria cloacale dell'unicità dei sessi. A conferma di questo doppio binario Freud riporta l'esempio di due ragazzi che avevano denegato la morte dell'amato padre ma non avevano sviluppato una psicosi proprio perché "solo una corrente della loro vita psichica non aveva accettato la morte del padre; un'altra se ne rendeva conto perfettamente; l'atteggiamento consono al desiderio e quello consono alla realtà coesistevano in essi uno accanto all'altro." (1927, 495). Quindi la Scissione (*Spaltung*) oscilla tra Diniego (*Verleugnung*) e riconoscimento (*Anerkennung*) delle percezioni, e permette che contenuti incoerenti tra di loro possano essere presenti nel sistema conscio dell'individuo ignorandosi e non influenzandosi l'uno con l'altro. Tuttavia, l'utilizzo di tale soluzione è possibile solo procurando una scissione dell'Io e conseguentemente anche dell'oggetto. Mi sembra però che sia anche da sottolineare l'importanza dell'illusione che accompagnerà il soggetto, magari per lunghi periodi, nella sua "convinzione erronea", e sono convinto che il diniego sia fondamentale base dei processi di illusione che ci accompagnano per tratti della nostra vita: un tempo di sospensione perché non è ancora il momento di poter accettare la realtà della percezione, o di un pensiero doloroso. Emblematiche sono le ultime due righe del *Compendio* nelle quali Freud dice: "è opportuno sottolineare una cosa: come siano pochi i processi di cui veniamo a conoscenza mediante la percezione conscia" (1938, 631). Ci rendiamo conto dunque



come il Diniego sia una dimensione dell'umano, tutto non si può percepire o pensare e tutto il lavoro di sgombero non può essere fatto nella normalità dalla sola Rimozione. Non dimentichiamoci che noi analisti utilizziamo anche attenzione fluttuante e libere associazioni per curare e sgombrare lo psichico dei nostri pazienti e il nostro.

La scena primaria e la scena originaria

Tornando all'Uomo dei lupi e alla *scena primaria* della visione del coito a tergo dei genitori e la percezione intollerabile della differenza dei sessi, il Diniego e la Scissione stabiliscono da un lato un "non volerne sapere" su quello che fanno i genitori e sulla differenza dei sessi, dall'altro il "non posso negare di aver visto" pur confermando la teoria cloacale della indifferenza dei sessi. La domanda è: riteniamo veramente che un bambino di 1 anno e mezzo abbia chiara coscienza di questo scenario che tra percezioni e pensieri si delinea in modo così articolato o se invece non sia di fronte all'enigma di una scena originaria dove esiste solo una pulsionalità libera e percezioni sensoriali indecifrabili (rumori, movimenti violenti) e non un'immagine fissa del coito che è sempre il risultato di un lavoro psichico? Credo che dovremmo concludere che la *scena primaria* è il risultato posticipato di una riscrittura successiva che si avvale di un lavoro psichico di figurabilità per cui dovremmo allora distinguere la *scena primaria* (l'immagine del coito) da una *scena originaria* che possiamo solo teorizzare (nel senso del *Phantasieren*).

Cos'è che determina il Diniego? Direi "un pezzo di realtà" la cui percezione è una violenta intrusione nello psichico dell'*infans*. Questa "realtà" non è quella che pensiamo di conoscere come mondo esterno ma è qualcosa di non trasformabile, né con la fantasia né con il pensiero, è un "reale", che "rimarrà per sempre inconfondibile" (1938, 623): un dato inconscio. Ho incontrato da analista pazienti colpiti da un fatto traumatico che hanno utilizzato il Diniego per allontanarlo e che facevano sogni in cui



emergeva un elemento "reale" che si staccava dal resto del materiale onirico: il fatto traumatico è deformato ma associativamente riconoscibile però alcuni particolari si impongono per una vividezza speciale, esattamente una "impressione prepotente di realtà". Dicono per esempio: "mi sono svegliato con il batticuore e mi sembrava che fosse veramente successo (...) ho dovuto chiedere a mia madre – presente nel sogno – se era veramente successo, ne ero convinto".

Freud discuterà la questione del "valore di verità delle scene primarie" (1914, 532), cioè se la *scena primaria* sia un fatto realmente successo o una ricostruzione del paziente nella lezione 23 di *Introduzione alla psicoanalisi* dove dice che gli influssi originari della sessualità infantile (vale a dire esperienze non pensabili) determinano fissazioni libidiche che acquisiscono importanza (cioè pensabilità) solo retroattivamente. Si pone la stessa questione del trauma sessuale infantile nell'isteria che lo aveva travagliato 20 anni prima e che nel caso di Katharina aveva risolto teorizzando il doppio tempo del trauma e la Funzione di posteriorità (*Nachträglichkeit*). Nel caso dell'Uomo dei lupi però, da un lato la scena primaria è molto più antica, dall'altro i meccanismi di difesa in gioco sono diversi così come il rapporto tra trauma e fantasma; il risultato della somma di questi fattori determina una "realtà psichica" che è formata da rapporti di forza differenti tra realtà fattuale traumatica e fantasie inconse. Credo quindi che dovremmo interrogarci sulle possibili relazioni tra *scena primaria* e *scena originaria*, facendo entrare nel ragionamento anche i *fantasmi originari*. Freud in *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica*, aveva per l'appunto distinto dei gruppi di fantasie inconse – che chiama "fantasie primarie" – le quali hanno per tema il coito dei genitori, la seduzione da parte di un adulto e la castrazione (Freud, 1915, 165). Ora tutti questi scenari (compresa la seduzione da parte della sorella) sono presenti nel caso dell'Uomo dei Lupi. Noi sappiamo che per ogni bambino il fantasma originario ha una



funzione di protezione rispetto al fatto reale traumatico, dato che è una messa in scena di fantasie al posto di fatti impensabili. Abbiamo dunque motivo di pensare che *scena primaria* e *fantasma originario* possano coincidere (forse ha ragione Freud a chiamarle "fantasie primarie") perché, come detto, la *scena primaria* è già una "realtà psichica" e non un fatto. Però se il fantasma originario è uno scenario fantasmatico prevedibile, sperimentato a piccole dosi, che favorisce per questo la pensabilità permettendo l'ingresso della psicosessualità nel pensiero, dobbiamo ammettere che tutto ciò non è proprio accaduto nel caso dell'Uomo dei Lupi: la possibilità di un'attenuazione da parte del fantasma originario non è stata possibile proprio perché soverchiato dall'elemento percettivo "reale" della *scena originaria* e da situazioni successive analoghe che vedremo. Infatti il limitato lavoro del fantasma originario è testimoniato dal fatto che la *scena primaria* nell'Uomo dei lupi è un'immagine fissa, fotografica (come lo sarà anche il famoso "sogno dei lupi"), che ovviamente è già un passo avanti rispetto al mero dato quantitativo dell'eccitamento pulsionale della scena originaria. Ma è un'immagine che, proprio perché fissa, non può essere ammessa nella catena simbolica (*Bejahung*), non è dunque rappresentabile, non è una rappresentazione di cosa, dunque non è rimuovibile né pensabile. La stessa immobilità terrorizzante la ritroviamo nell'immagine fissa del lupo ritto nell'atto di uscire dalla pagina e aggredirlo, che la sorella gli faceva continuamente e sadicamente cadere davanti agli occhi e che lo spaventava moltissimo, ne è un altro analogo esempio.

Possiamo ipotizzare che il limitato lavoro del fantasma che si nota in queste immagini fisse e fotografiche, è stretto e costretto dalle *fissazioni sadico-anali* che funzionano come paletti che segnano il percorso dello sviluppo libidico dell'Uomo dei lupi. La scena con Gruša (a 2 anni e ½) è in questo senso emblematica. Freud scrive: "quando vide la bambina inginocchiata a terra mentre lavava il pavimento, le natiche protese



e la schiena in posizione orizzontale, il bambino ritrovò nell'atteggiamento di costei la posizione che la madre aveva assunto nella scena del coito [...] il suo urinare sul pavimento fu, propriamente, un tentativo di seduzione, e la ragazza vi rispose con una minaccia di evirazione, come se lo avesse compreso" (Freud, 1914, 565). Questo episodio sembra da un lato una ripetizione della *scena primaria* da osservatore, dall'altro una riscrittura della stessa scena in versione attiva. Attività da cui però viene ricacciato non solo dal rimprovero di Gruša ma soprattutto, dopo qualche mese (a 3 anni e 3 mesi) dalla seduzione della sorella che lo rimette, forse definitivamente, in una posizione passiva e masochistica rinforzandone le fissazioni sadico-anali nella direzione di una sottomissione al volere dell'adulto e nella fattispecie di un padre e poi di Freud.

Nel parziale lavoro del fantasma entra ovviamente anche il famoso sogno dei lupi che è un'ulteriore riscrittura. Dico soltanto che nella costruzione del sogno possiamo scorgere elementi del vissuto angoscioso della - solo ipotizzabile - *scena originaria* come l'aprirsi violento della finestra che allude al risveglio improvviso nella notte della presunta *scena primaria*. Lo spalancarsi dello sguardo sull'albero dei lupi è a un lavoro di figurabilità determinato dal fantasma (che non coincide con la rappresentabilità ma ne è il passaggio precedente), figurabilità che si coniuga con il diniego il quale agisce cancellando il rumore e il movimento quali percezioni "reali" intollerabili. L' Uomo dei lupi ha 4 anni quando fa il "sogno dei lupi" e le immagini oniriche sono, per tutti i motivi accennati, fisse, fotografiche e si mostrano nella fissità dello sguardo, nell'immobilità dei lupi e nel bianco che mostra la potenza del Diniego nella sua proprietà di sbiancare l'immagine fino a cancellarla. Ogni qual volta il giovane russo racconterà il sogno a Freud (la prima dopo 4 mesi dall'inizio dell'analisi) avverrà una ulteriore riscrittura nella quale saranno combinati tutti i meccanismi e gli scenari del passato ma anche le spinte nuove provenienti dal transfert con Freud.



Il Diniego di Freud

Freud in *Analisi terminabile e interminabile* dopo aver constatato che l'Uomo dei lupi "sentendosi perfettamente a proprio agio nella situazione in cui si trovava, non intendeva compiere alcun passo che potesse portarlo più vicino alla fine del trattamento" – durato dal 1910 al 1914 – mise in atto "l'eroico espediente di fissare una scadenza all'analisi" (1937, 500). Ma quando la guerra terminò e il giovane russo tornò a Vienna spogliato di ogni sua tenuta a causa dei bolscevichi Freud confessa: "dovetti aiutarlo a padroneggiare una parte di traslazione che non era stata liquidata" (501) e lo fece gratuitamente. Successivamente lo affidò alla sua allieva Ruth Mack Brunswick e dopo ancora passò ad un'altra analista, Muriel Gardiner, diventata poi sua amica. L'eroico espediente e le successive manovre per staccarsi di dosso l'ingombrante attaccamento produsse dunque una analisi interminabile. Freud era evidentemente irritato che l'Uomo dei lupi definito come "un pezzo di psicoanalisi", che si era "messo al servizio della psicoanalisi" difendendola sempre e pubblicizzandone la bontà, non guarisse. Oggi lo chiameremmo "agito di controtransfert". Anche Otto Rank fin dalla prima discussione del caso nella serata del mercoledì 17/3/15 e poi in *Tecnica della psicoanalisi* (1926) aveva espresso il dubbio che il perdurante malessere del giovane russo fosse in relazione a un transfert non analizzato del tutto. Erano forse altri tempi e questi pazienti non erano ben conosciuti. Al giorno d'oggi, credo che l'organizzazione masochistico-perversa, e più precisamente il "masochismo morale", abbisogna di una analisi piuttosto lunga, per poter favorire l'elaborazione e l'uscita da una situazione transferale accondiscendente, passiva e falsamente positiva, per far emergere gli aspetti aggressivi e attivi coartati da una situazione di disequilibrio nell'impasto originario del masochismo originario erogeno. Tornando all'Uomo dei lupi e all'eroico espediente di cui mai si lamentò, dobbiamo



dire per onestà intellettuale che si trattò di un diniego di Freud.

Bibliografia

Freud S. (1922). *L'io e l'Es*. O.S.F., 9.

Freud S. (1932). *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*. O.S.F., 11.

Freud S. (1937). *Analisi terminabile e interminabile*. O.S.F., 11.

Freud S. (1938). *Compendio di psicoanalisi*. O.S.F., 11.

Musatti C. (1970). *Avvertenza editoriale ai Tre Saggi* O.S.F., 4.

Enrico Mangini. Padova.
Centro Veneto di Psicoanalisi.
enrico.mangini@unipd.it



La vertigine dell'illusione

Un'ipotesi sui processi psichici alla base dell'uso disfunzionale dei media digitali in età evolutiva

Elisabetta Marchiori²⁸

Non abitiamo più la terra e il cielo, bensì Google Earth e il Cloud.

Il mondo si fa sempre più inafferrabile, nuvoloso e spettrale.

Niente è più attendibile e vincolante, nulla offre più appigli.

(Byung-Chul Han, 2022)

Dal "disagio della civiltà" al "disagio digitale"

Lo scopo di questo contributo è quello di richiamare l'attenzione, da un punto di vista psicoanalitico, sui processi psichici alla base dell'uso disfunzionale dei media digitali in età evolutiva, dall'infanzia all'adolescenza.

Il documentario di Raphaël Hitier *Génération écran: Génération malade? (Generazione schermo: generazione malata?, Francia, 2020, 53')*²⁹ può essere una visione molto utile per comprendere — grazie all'immediatezza delle immagini, ad interviste

²⁸ Elisabetta Marchiori (Padova), Psicoanalista Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.

²⁹ Il documentario, di cui ho mostrato alcuni spezzoni durante la presentazione, è attualmente disponibile integralmente in rete su Vimeo.



ad esperti e agli studi sperimentali presentati — lo stato dell'arte della ricerca riguardo l'impatto che l'esposizione agli schermi dei vari dispositivi tecnologici ha sulle nostre vite e, in particolare, sullo sviluppo dei bambini e gli adolescenti.

Già nel 1929 Freud, in *Il Disagio della Civiltà*, descriveva l'uomo come "una specie di Dio-Protesi, veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori" (582). Si riferiva a quelle "acquisizioni della scienza e della tecnica", a quegli "utensili" che al suo tempo erano i motori, gli occhiali, il grammofoono e anche il telefono "che può udire a distanze che neppure le fiabe avrebbero osato immaginare. [...] Queste cose non solo appaiono fiabesche, sono in effetti l'appagamento di tutti, o meglio di quasi tutti i desideri delle fiabe". Profetizzava "nuovi e inimmaginabili passi avanti" negli anni a venire, aggiungendo che questi "organi accessori" non formano un tutt'uno con l'uomo e "gli danno ancora filo da torcere" (ibidem, 582).

Freud aveva ragione, faticiamo a tenere il passo alla velocità con cui la scienza e la tecnologia si sviluppano e a concepire un presente che è già futuro.

In questo senso, il "disagio della civiltà" si è trasformato in "disagio digitale".

Dal 1990, anno in cui Tim Berners-Lee, del CERN di Ginevra, lo inventa, il web ha continuato a espandersi con innovazioni tecniche, aggiornamenti e nuove piattaforme. Anche la sua crescita demografica è inarrestabile: se il web fosse un continente, sarebbe il più popolato della terraferma, con cinque miliardi di persone, quasi il 65% della popolazione globale, tutte stipate nel *cyberspace*. Secondo una recente revisione della letteratura (Gioia, Rega & Boursier, 2023) negli ultimi dieci anni la percentuale di bambini e adolescenti di età compresa tra i 9 e i 16 anni che utilizzano schermi digitali (soprattutto smartphone) per accedere a Internet ha superato l'80% in circa 11 Paesi europei e il tempo giornaliero trascorso online è raddoppiato da 1 a oltre 2 ore. L'uso di dispositivi multimediali digitali, in particolare smartphone e tablet, è cre-



sciuto anche tra i più piccoli, i bambini in età prescolare e i bambini della scuola primaria di età compresa tra 0 e 8 anni, con il 15% che ha accesso al proprio telefono cellulare a partire dall'età di 3 anni.

In Italia, secondo un'indagine dell'Istituto Superiore di Sanità del 2022³⁰, il 22,1% dei bambini tra i 2 e i 5 mesi passa del tempo davanti a televisione, computer, tablet e telefoni cellulari e dall'1,9% al 9,1% vi trascorre almeno 1 o 2 ore. I livelli di esposizione crescono all'aumentare dell'età e, tra i bambini di 11-15 mesi, le quote che passano almeno 1 o 2 ore al giorno davanti a uno schermo variano tra il 6,5% e il 39,3%.

Dal 2007 gli smarhpone ci hanno dato il mondo letteralmente in mano: dentro ci siamo noi, i nostri "contatti", i nostri social, i nostri conti in banca, le nostre foto, la nostra memoria. Nomofobia (*no-mobile-phone-phobia*) è un neologismo che indica la paura di non avere con sé il telefono. Ne offre un esempio Orietta, una paziente mia coetanea, che un giorno è arrivata in seduta sconvolta: non aveva potuto avvertirmi che era in ritardo perché le era "morto" lo smartphone, si era bruciata "la scheda madre" e con lei tutta la sua memoria, non aveva né *cloud* né *back-up* e nemmeno qualche nota scritta. Nella sua testa non c'era più nulla: non aveva mai provato una sensazione di angoscia simile, si era sentita improvvisamente completamente sola, isolata, persa, svuotata.

Scrivo Bolla in "L'età dello smarrimento" (2018): "Pensare a noi stessi come equivalenti a un iPad, a uno smartphone e simili potrebbe non piacerci, ma siamo diventati estensioni di tali oggetti nello stesso modo in cui questi oggetti lo sono diventati per noi" (114-115). Ma parlare di "protesi" e "estensioni" è ormai obsoleto, da *boomer*.

Lo si capisce leggendo il libro intitolato provocatoriamente "Sei vecchio" (2023) di Vincenzo Marino, un esperto di cultura digitale, che indaga le passioni e i trend della

³⁰ <https://www.epicentro.iss.it/sorveglianza02anni/indagine-2022-risultati#:~:text=Esposizione a schermi,-Le evidenze scientifiche&text=Il 22,1% dei bambini, trascorre almeno 1-2 ore.>



cosiddetta generazione Z, i nati fra il 1997 e il 2012, esplorando i meccanismi dei nuovi media e delle celebrità digitale, spesso impenetrabili per le generazioni precedenti, i *boomer* appunto.

È proprio nell'intrattenimento *online* e nella costante interazione con i *social network* — da Instagram a TikTok, da Twitch a YouTube — che la generazione Z trova uno specchio di sé e vede racchiuso il proprio universo di "contenuti".

Per questi ragazzi, a cui non si può chiedere se sono *on-line* o *off-line*, si è venuto a creare un sistema di realtà a doppia forza motrice, dove il confine tra mondo reale e mondo virtuale è decaduto, dato che l'uno e l'altro si fondono in un unico movimento che genera la realtà e l'esperienza, in una sorta di creazione infinita e permanente (Baricco, 2018).

Ma le funzioni creative ed evolutive del *viversi on-line* sono tali se una realtà non esclude l'altra, ma vi si accompagna (Boursier, 2022).

Se questo non accade, lo schermo diventa una sorta di *Black Mirror* — titolo della serie televisiva divenuta *cult* — uno "specchio nero" che rimanda al potere immersivo, iperecciante e soverchiante di contenuti, immagini, suoni, in cui il soggetto viene risucchiato, come lo schermo televisivo risucchia la testa del protagonista nel profetico film del 1983 *Videodrome* di Cronenberg.

Mai come oggi noi psicoanalisti abbiamo bisogno di "metterci in rete": non tanto per postare "contenuti" psicoanalitici, ma per conoscerla, per scoprire come funzionano i *social media*, chi e cosa guardano e seguono bambini e ragazzi, cosa è e come si usano la realtà virtuale (De Masi, 2022) e l'Intelligenza Artificiale. Solo così possiamo avere gli strumenti per accettare la sfida che ci propone questa generazione di bambini e "Adolescenti Digitalmente Modificati", come li definiscono Scognamiglio e Russo (2018). Abbiamo bisogno di capire se e come sia cambiata la relazione tra corpo e mente nell'interazione precoce, intensa e intima con la tecnologia fin dai primi istanti



di vita. Un'interazione che ha cambiato la percezione del flusso soggettivo delle esperienze, il senso di efficacia delle proprie azioni e la consapevolezza delle loro conseguenze, in rapporto al tempo e allo spazio (Colombi, 2023; Missonnier et al, 2006; Tisseron, 2013). Viviamo in una situazione socio-culturale che spinge verso la compressione del tempo e dello spazio relazionale, necessari per i processi innati dello sviluppo e del lavoro psichico.

Poiché esiste un sottile crinale che separa l'utilità di questi strumenti — che nascono come risorse — dal rischio di un loro uso troppo precoce, disfunzionale ed eccessivo, è più utile riferirsi ai "comportamenti web-relati" o "web-mediati" che possono qualificarsi come problematici, piuttosto che a comportamenti di "dipendenza" in generale, la cosiddetta *Internet Addiction*, che infatti non ha trovato collocazione nel DSM, il Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali.

In quest'ottica, si è coniata l'espressione "Uso Problematico dei Media Digitali" (UPMD), di cui spesso i bambini e gli adolescenti che incontriamo nella nostra stanza d'analisi sembrano soffrire (Gioia, Rega & Boursier, 2021). L'UPMD porta a diverse conseguenze negative per lo sviluppo e il benessere dei bambini sotto i dieci anni. Ad esempio, sono segnalati problemi comportamentali, disturbi del sonno, sintomi depressivi, scarsa intelligenza emotiva e difficoltà scolastiche; i bambini più vulnerabili, che già presentano disturbi psicologici, hanno in genere relazioni disfunzionali con i genitori e difficoltà nel contesto scolastico sono, per contro, più inclini a sviluppare un UPMD (Rega, Gioia & Boursier, 2023).

Negli adolescenti, così come nei giovani adulti, l'UPMD si configura come un insieme di sentimenti, pensieri e comportamenti che investono varie dimensioni della vita, con ricadute che interferiscono con le normali attività quotidiane e le relazioni interpersonali e sociali (Andreassen & Pallesen, 2014). Esso è concomitante a quadri pato-



logici caratterizzati dalla cosiddetta disregolazione affettiva e da sintomi somato-psichici di tipo alessitimico, Entrambi sono sottesi a funzionamenti psichici che rendono alcuni individui più vulnerabili (Kardefelt-Winther, 2017), innescate o esacerbare piuttosto che causate dall'uso dei dispositivi.

Da un punto di vista clinico, si mostrano incapaci di esprimere e descrivere le proprie emozioni e i propri affetti. Appaiono impoveriti rispetto al proprio mondo interno, coartati nel pensiero e intenti a difendersi da affetti rimasti codificati a livello pre-rappresentazionale e presimbolico, di conseguenza altamente invasivi (Scognamiglio & Russo, 2018). Ci troviamo davanti non tanto a corpi dotati di protesi, ma a creature *finger-screen*, che spesso rifiutano il loro corpo di carne, dissociandolo dalla mente, e sognano di smaterializzarsi nella dimensione virtuale.

Sono stati pubblicati molti studi sul UPMD per evidenziare sia i fattori predisponenti sia quelli protettivi, e stabilire quindi strategie di prevenzione e di promozione della salute, oltre che di cura, sia per i soggetti in via di sviluppo sia rivolte ai genitori, che svolgono un ruolo fondamentale anche in questo ambito (Gioia, Rega & Boursier, 2021; Rega, Gioia & Boursier 2023).

A questo proposito, uno studio recente (Marconi, Scognamiglio, Marchiori et al., 2023) ha indagato l'impatto dei programmi educativi di codifica (CEP) sul UPMD e sulla relazione tra dipendenza psicologica e disregolazione emotiva in un campione di giovani studenti.

L'elaborazione dei dati ha rivelato che l'aver partecipato a questo programma ha portato gli studenti a un uso meno trasgressivo, più funzionale, creativo e pianificato rispetto ai soggetti che non vi avevano partecipato, mentre non ha avuto alcun impatto sulla capacità di regolare le emozioni.



Tre esempi clinici

Penso a Sara, quindici anni, con i suoi svariati sintomi somatici, l'apatia, gli attacchi di panico, la nausea, che non sa distinguere se ha mal di pancia perché qualcosa non va nel suo corpo, perché ha le mestruazioni o perché qualcosa la preoccupa. Faceva la prima superiore quando le scuole sono state chiuse per il *lockdown* durante la pandemia: ha rifiutato la didattica a distanza, si è messa a letto e per un anno non ha fatto più nulla, se non guardare serie televisive e stare sui social, dormendo di giorno e stando sveglia di notte. La sua sofferenza narcisistica non ha tollerato l'obbligo di esporsi sullo schermo davanti ai compagni e ai professori, l'impossibilità di nascondersi negli spazi virtuali scelti da lei, senza la possibilità di vedere dove fosse diretto lo sguardo altrui. Quando è stato possibile uscire, ha usato la mascherina fino a quando le è stato consentito senza essere notata: non aveva paura del contagio, ma del "contatto", di essere vista "direttamente in faccia".

Per lunghi mesi in seduta faticosa a esprimersi, ogni parola è accompagnata da lunghissimi silenzi e sospiri, le sembra di non ricordare nulla, nemmeno come ha passato la giornata o cosa ha mangiato: tanti "boh", "ma", "non so", "non ricordo". Ad un certo punto le faccio notare che mi sembra usi intonazioni diverse, forse significa qualcosa? Sono collegate a sensazioni, emozioni, sentimenti diversi? Proviamo insieme ad associarle a cosa sta provando, a ricordi, a frammenti di sogni, al suo mondo di contenuti virtuali, fino a quando le singole parole diventano piccole frasi, che a poco a poco la mettono in contatto, anche se ancora a intermittenza, con il suo corpo, con il suo mondo interno, con me.

Penso ad Anna, quattordici anni, che arriva nel mio studio per la prima volta accompagnata dai genitori, arrabbiatissima perché le hanno sequestrato il telefono. Atto necessario, perché da mesi *stalkera* attraverso i social un suo compagno di classe,



innescando una serie di reazioni da parte del ragazzo, che "l'ha bloccata su tutto", dei genitori e della scuola. Anna non sembra capire il motivo di tutta l'agitazione che le si è creata intorno.

Il suo interesse principale è quello di seguire vari *influencer* sui social ed è convinta che un giorno sarà famosa come loro, ma deve trovare "le storie giuste" da postare per ottenere *like*. Anna ha un disturbo specifico dell'apprendimento, ha iniziato a parlare piuttosto tardi, è molto timida, fatica a rapportarsi con i suoi coetanei e reagisce con aggressività alle minime frustrazioni. Da qualche tempo ha episodi di "vertigini" seguite da "svenimenti", rispetto ai quali non sono state rilevate cause organiche, ma che sembrano piuttosto collegati a momenti in cui viene sopraffatta da sensazioni negative, che non sa gestire.

Dei genitori, attualmente separati, dice che "stavano al lavoro, mi dicevano di lavarmi i denti e litigavano". Da piccola passava gran parte del suo tempo prima davanti alla televisione, poi davanti all'ipad e ora all'ultimo modello dell'iphone.

Riesco a contattarla proponendomi come *ghost writer* della sua autobiografia, dando senso e valore alla sua storia. Ha scelto lei il titolo "La mia piccola" e inizia così: "Sono sempre stata una bambina triste".

Penso a Piero, diciassette anni, da sempre considerato un "soggetto difficile", i cui genitori chiedono che "venga curato" perché di recente ha improvvisi scatti d'ira contro la madre e i due fratelli più piccoli. Poi sembra crollare in stati di apatia, non ha voglia di uscire, gli amici di sempre lo annoiano "mortalmente". È sempre attaccato allo schermo del telefono: "Così almeno è tranquillo", dicono in accordo i genitori, peraltro in perenne conflitto.

Il suo ritmo sonno-veglia è "sballato", di notte ingurgita "dirette" infinite su Instagram, non ha alcun interesse ad andare a scuola e ha già perso un paio d'anni. Soffre di



FOMO (*Fear Of Missing Out*): ha paura di essere "tagliato fuori" da eventi imperdibili. È convinto, da quello che vede sui social, che ci siano tante persone che si divertono e "fanno la bella vita", mentre la sua è tanto "sfigata". "Mi sento male — dice — non so cosa mi succede, ho la testa piena di cose. Ho visto un video su YouTube dove c'è un ragazzo che è proprio come me". Provo a farmi dire almeno di cosa parla questo ragazzo, ma Piero non sa spiegarlo e non riesce a ritrovare quel video. Anche lui è alla ricerca di contenuti che possano "diventare virali" e, durante una seduta, riesce a dirmi che, a questo scopo, sta scrivendo una canzone: "Cosa ci vuole? La musica è lì, basta cantarci sopra!", esclama rianimato.

Finalmente, una strofa alla volta, riesce a condividere finalmente qualcosa *off-line* con me.

Tra la ricerca e la clinica, un'ipotesi psicoanalitica

Come possiamo integrare i dati che emergono dalle ricerche e le osservazioni cliniche in una prospettiva psicoanalitica?

Da quanto emerge dal lavoro di Marconi et al. (2023) la tendenza all'uso trasgressivo dei dispositivi, su cui i programmi educativi hanno un effetto positivo, sembra ricondurre a una carenza della funzione paterna, normativa o di "garanti metasociali" (Kaës, 2012). Infatti, uno stile parentale autorevole e in grado di gestire l'utilizzo dei dispositivi dei figli previene nei più piccoli lo sviluppo di UPMD (Gioia, Rega & Boursier, 2023).

Invece sulla disregolazione affettiva, altra componente della UPMD, tali programmi non hanno alcun impatto. Si potrebbe quindi ipotizzare che sia sottesa da problematiche più precoci, relative allo sviluppo primario, che è caratterizzato secondo Winnicott (1958) da tre processi:



- 1) L'integrazione del Sé, che avviene attraverso le cure materne.
- 2) La personalizzazione, che attiene allo sviluppo del senso di Sé nel proprio corpo.
- 3) L'acquisizione del senso di realtà, che è mediata dall'illusione nell'area dello spazio transizionale.

Winnicott usa il termine illusione nel suo significato etimologico principale, in quanto deriva dal latino *in-lusio*, composta da in-rafforzativo e *ludere*, che significa letteralmente "stare nel gioco".

La madre/ambiente ha la funzione di somministrare al bambino una "dose" di realtà, attraverso tutti i sensi (vista, olfatto, tatto, udito), in modo corrispondente alla sua capacità di accettarla, consentendogli l'accesso prima al gioco e quindi, nel corso dello sviluppo, alle aree della conoscenza e della cultura come individuo integrato.

Lo statuto della realtà è quello dell'illusione condivisa, dove tutto ciò che è rappresentabile e pensabile si colloca nell'area della transizionalità. Un'esperienza con la realtà e l'alterità vissuta in modo inadeguato non permette al bambino di gestire progressivamente le frustrazioni e le delusioni, quindi di dare un senso all'esperienza. Ciò avrà conseguenze patologiche sullo sviluppo dell'individuo, caratterizzato da un approccio al mondo esterno non sufficientemente supportato dall'illusione (Saraval, 2003).

Da tempo alle due dimensioni dell'illusione/fantasia e della madre/ambiente/realtà si è aggiunta quella del virtuale. La realtà esterna, per quanto imponga delle frustrazioni, offre anche sollievo e soddisfazioni, mentre nel virtuale le cose funzionano come per magia, senza freni né limiti, allo stesso modo che nelle fantasticherie, senza prendere parte né al mondo reale né alla fantasia. Come afferma Serge Tisseron, intervistato nel documentario citato all'inizio — e su questo c'è accordo da parte di tutto il mondo della ricerca — è fondamentale limitare l'utilizzo degli schermi nei bambini sotto i tre anni, così come "non si mette la bistecca nel biberon": sono cibi



che, rispettivamente per il cervello e lo stomaco, non possono essere digeriti/elaborati.

È proprio nell'immersione nello schermo che avviene la vertigine dell'illusione, quando la realtà oggettiva, la cosa che ha odore, sapore e consistenza, è sostituita da informazioni, immagini, suoni, informazioni, sempre più intensi e vorticosi e privi di consistenza fisica, cui il bambino non è in grado di dare senso e che destabilizzano il suo mondo interno. La vertigine ha luogo nella dislocazione tra la dimensione degli oggetti reali e quella dei "contenuti", gli oggetti virtuali, che danno l'"illusione" (qui intesa come percezione falsata) di essere vicini mentre sono lontani, dove esiste il paradosso di una vicinanza che è nel contempo distanza.

Il rischio è che, crescendo, il bambino continuerà a cercare quello stesso livello di stimolazione rimanendo costantemente frustrato e angosciato.

I bambini di oggi sono spinti prematuramente verso l'età adulta, oppressi dalla pervasività dei mass-media e dei modelli identitari del web. Con il bisogno di avere successo e di essere popolari, diventano quegli Adolescenti Digitalmente Modificati non integrati nel Sé e con un Io incerto, alle prese con i successivi processi di identificazione e di investimento nel mondo reale, abitati dalla paura del fallimento (Lancini, 2021; Pietropoli Charmet, 2022). Sono ragazzi che sembrano soffrire di una sorta di patologia nella normale maturazione dei fenomeni transizionali, che per McDougall (1982) è alla base dei fenomeni di dipendenza.

Sono loro che stanno pagando il prezzo del collasso dell'area dell'illusione, del venir meno della formazione della pelle psichica, dell'esperienza di sentirsi integro, della capacità negativa che permette di sostare in aree del sentire sconosciute prima che i pensieri si formino e di quell'*holding* necessari ad una regolazione interna degli affetti, delle sensazioni, delle emozioni.



A fronte di una realtà sempre più traumatica (guerre, pandemia, crisi climatica, dramma dei migranti) il soddisfacimento dei bisogni narcisistici e oggettuali viene demandato a schermi ultrastimolanti, che inducono alla ricerca spasmodica di novità e richiedono risposte istantanee (*like, emoticon*). È attraverso l'area cerebrale della ricompensa, continuamente sollecitata in un periodo critico per lo sviluppo del cervello, che ottengono una gratificazione immediata ma aleatoria, che si sostituisce alla sensorialità di un sorriso, all'ascolto di una voce, all'incontro con uno sguardo, a contatto con la pelle dell'altro.

Conclusioni

Sara, Anna, Piero e i loro genitori hanno bisogno di un'educazione all'uso consapevole, corretto e creativo dei media digitali, ma non basta.

Questi adolescenti, che forse sarebbe meglio definire "in modificazione", hanno trovato nel virtuale un temporaneo rifugio dal loro dolore evolutivo (Biondo, 2017), in una sorta di tentativo di automedicazione, o sono già scivolati in una dimensione totalizzante e permanente?

Noi, come psicoanalisti, siamo sufficientemente "modificati" per offrire loro l'opportunità di ricreare quell'illusione di cui hanno bisogno attraverso una funzione transizionale?

Fino a che punto la nostra regolazione emotiva contro-transferale può tollerare il senso di vertigine e di impotenza che li accompagna?

Sono domande aperte: è necessario utilizzare un ascolto particolarmente attento e attivo (Marchiori & Moroni, 2022) con gli adolescenti che presentano UPMD (e certamente anche con i più piccoli, di cui non mi occupo nella mia attività clinica) per offrire



loro uno spazio analitico dove sia possibile creare connessioni attraverso i loro linguaggi, veicolati dal corpo prima ancora che dalla parola. È importante poter entrare in risonanza con le loro dimensioni anche "virtuali", cercandoli lì, dove sono, per recuperare una funzione trasformativa che si ponga a garanzia dei processi di pensiero, di significazione e di simbolizzazione, che permetta di modulare l'irruzione dell'angoscia e di avviare un'attività di rappresentazione di sé e dell'altro e dei processi di identificazione.

Può diventare così possibile favorire quelle esperienze creative che appartengono all'area dell'illusione condivisa, per integrare la vita *on-line* con l'esperienza del reale insieme all'altro.

Bibliografia

- Andreassen C. S. & Pallesen S. (2014). Social network site addiction - an overview. *Curr. Pharm. Des.* 20(25), 4053–4061.
<https://doi.org/10.2174/13816128113199990616>.
- Baricco A. (2018). *Il gioco*. Torino , Einaudi.
- Biondo D. (2017). Mondo digitale e dolore evolutivo. *Riv. Psicoanal.* 63, 235-252.
- Bollas C. (2018). *L'età dello smarrimento*. Milano, Cortina.
- Boursier V. (2022). Centralità del corpo e delle relazioni nelle pratiche web-mediate in adolescenza. Riflessioni nell'intersezione tra clinica e ricerca. *Psiche*, 2, 461-474.
- Colombi L. (2023). *Is The Future An Illusion?* Pre-Published Paper of Annual Conference 2023 of the EPF, Cannes, 24-26/3/2023, <https://www.epf-fep.eu/eng/collection/cannes-2023-pre-published-papers>.
- De Masi F. (2022). La realtà virtuale e i suoi rischi. *Riv. Psicoanal.*, 78, 3, 725-741.



- Freud S. (1929). *Il disagio della civiltà*. O.S.F., 10.
- Gioia F., Rega V., & Boursier V. (2021). Problematic Internet Use and Emotional Dysregulation Among Young People: A Literature Review. *Clin. Neuropsych.*, 18(1), 41–54. <https://doi.org/10.36131/cnfioritieditore20210104>.
- Kaës R. (2012). *Il malessere*. Roma, Borla, 2013.
- Kardefelt-Winther D. (2017). Conceptualizing Internet use disorders: Addiction or coping process?. *Psychiatry Clin. Neurosci.*, 71(7), 459–466. <https://doi.org/10.1111/pcn.12413>
- Lancini M. (2021). *L'età tradita*. Milano, Cortina.
- Marchiori E. & Moroni A. (2022). *Ascolto educativo. Interazioni tra psicoanalisi, pedagogia e clinica dell'età evolutiva*. Padova, LINEA edizioni.
- Marconi P. L., Scognamiglio R., Marchiori E., Angeloni D., Mascia M. L., & Penna M. P. (2023). Impact of Coding Educational Programs (CEP) on Digital Media Problematic Use (DMPU) and on Its Relationship with Psychological Dependence and Emotional Dysregulation. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 20(4), 2983. <https://doi.org/10.3390/ijerph20042983>.
- Marino V. (2023). *Sei vecchio. I mondi digitali della generazione Z*. Milano, Notte-tempo.
- McDougall (1982). *I teatri dell'io*. Milano, Cortina, 1988.
- Missonnier, S., Tisseron, S. & Stora, M. (2006). *L'enfant au risque du virtuel*. Parigi, Dunod.
- Pietropolli Charmet G, (2022). *Gioventù rubata*. Milano, BUR Rizzoli.
- Rega V., Gioia F. & Boursier V. (2023). Problematic Media Use among Children up to the Age of 10: A Systematic Literature Review. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 20(10), 5854. <https://doi.org/10.3390/ijerph20105854>.



Saraval A. (2003). L'illusione. In A. Saraval (a cura di), *L'illusione, una certezza*. Milano, Cortina.

Scognamiglio R. M. & Russo, S. M. (2018). *Adolescenti Digitalmente Modificati (ADM). Competenza somatica e nuovi setting terapeutici*. Milano-Udine, Mimesis.

Tisseron S. (2013). 3-6-9-12. *Apprivoisier les écrans et grandir*. Toulouse, Eres.

Winnicott D. W. (1958). *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Firenze, Martinelli, 1975.

Elisabetta Marchiori, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
lisbethmarchiori@gmail.com



Migranti e profughi

Illusione e speranza³¹

Patrizia Montagner³²

Quando arrivo nel Centro di Accoglienza dove seguo da anni un percorso di osservazione e supervisione degli Operatori, non li trovo nella solita stanza riunioni. Sono in infermeria, con un nuovo ospite. Sono preoccupati e disorientati. Lui è lì, con la testa fra le mani, dice qualche parola, in risposta alle loro domande: è sconvolto, sperduto, il suo sguardo mi colpisce, è vuoto, come se solo ora si accorgesse di dove si trova, e si trovasse sperduto, senza speranza.

Sto assistendo ad un crollo, uno dei tanti che gli operatori ed io vediamo all'arrivo di un ospite nuovo.

Verrò a sapere poi che Amed (così lo chiamo) è arrivato in Italia con i barconi da pochi giorni. Viene da un Paese dell'Africa sudoccidentale. Ha attraversato il Niger, forse il Mali, la Libia, ed è arrivato in Tunisia. Non sappiamo bene quanti mesi o anni di viaggio, che cosa ha passato, quanta sofferenza, ma lo immaginiamo benissimo. È uno dei tanti che ne ha viste di indescrivibili, di inimmaginabili, un enorme carico di disumanità. Ormai siamo abituati a sentire questi racconti, purtroppo. Come se non riguardassero esseri umani ma merci con destinazione incerta. Lì in Tunisia, in attesa di poter trovare una barca che lo portasse in Europa (perché a loro non interessa

³¹ Questo lavoro riprende in parte l'articolo *Migranti e profughi: una riflessione psicoanalitica sulla speranza* apparso nel volume curato da Rita Di Iorio "nel tempo sospeso". Vecchiarelli, 2023.

³² Patrizia Montagner (Portogruaro, Venezia), Psicoanalista Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.



venire in Italia, interessa venire in Europa) ha incontrato una ragazza, di un altro Paese dell'Est Africa, hanno fatto la traversata insieme. Lei è stata portata in un Centro nel nord Italia, lui invece al Sud. E lui è riuscito a venire qui per rivederla, ma lei non vuole continuare la loro storia. Che forse non è una storia, ma soltanto un pezzo di strada insieme.

E lui ora ha perso la sua ancora, il suo riferimento. Forse quel riferimento esterno che aveva a che fare con quello interno, penso. Così ha perso la speranza.

E sono sperduti anche gli operatori.

Come si riuscirà ad aiutarlo? Sarà in grado, anche grazie al supporto che gli offrono, oltre all'intervento medico che è stato chiesto, di superare questo momento così terribile? Riuscirà a trovare un po' di forza, quella che lo ha sostenuto in tanti mesi di viaggio? O è uno distrutto, che non troverà collocazione, ma soltanto un momentaneo luogo per sopravvivere? E gli operatori saranno di aspettare e lasciare che le risorse, se ci sono, si riattivino? Saranno in grado di individuare e offrire quegli interventi minimi ed essenziali per recuperare la speranza?

Nel lavoro con profughi e immigrati il recupero e/o il mantenimento del sentimento di speranza rappresenta un elemento importante che condiziona il reinserimento nella nuova realtà sociale e ambientale.

Speranza: "sentimento di aspettazione fiduciosa nella realizzazione presente o futura di quanto si desidera" (così la definisce la Enciclopedia Treccani).

La speranza non è un concetto psicoanalitico, è piuttosto un sentimento umano, implica tuttavia concetti che la psicoanalisi ha approfondito, come la fiducia, il desiderio, il senso del tempo.

Nel lavoro clinico quotidiano teniamo conto della speranza. Lo facciamo sempre quando incontriamo un paziente nuovo.



Ci troviamo talvolta a fare i conti con una situazione di totale mancanza di speranza, di disperazione, allora uno degli obiettivi che ci poniamo può essere quello di far rinascere un sentimento di speranza.

Lo stesso può avvenire nel lavoro con i profughi e migranti.

Della speranza parla D. Winnicott.

Farò ripetutamente riferimento al suo pensiero per diverse ragioni.

- Innanzitutto perché è uno dei pochi psicoanalisti che ne parla in termini espliciti.
- Poi perché la sua teoria dello sviluppo infantile, implica un passaggio in cui mi pare di riconoscerla.
- E infine, ma non da ultimo, poiché spesso Winnicott si riferisce al senso e al valore di azioni ed interventi che vengono fatti in ambito di assistenza, e non direttamente al lavoro clinico della psicoterapia o dell'analisi, che di frequente con i migranti non è possibile, ma ne approfondisce in termini psicoanalitici il senso e il valore.

Dunque egli la considera un elemento importante nel lavoro, ad esempio con bambini e adolescenti deprivati, cioè ragazzi/e per i quali l'ambiente ha svolto un ruolo almeno parzialmente fallimentare. In proposito egli afferma che "Anche gli atti antisociali (...) indicano che, sia pure momentaneamente può esservi speranza, speranza di riscoprire una madre, una casa, un rapporto interparentale che siano accettabili. Anche l'ira può indicare che c'è speranza..." (1968, 179).

Winnicott ci suggerisce qui di essere disponibili a dare un senso diverso ad alcune azioni che sembrano, a prima vista, solo distruttive.

Sempre Winnicott parla della speranza nei casi di depressione e afferma: "C'è qualche speranza nei casi in cui la depressione prende la forma di preoccupazione *riguardo* a qualcosa. Il nostro compito è [...] di dare un limitato aiuto per un tempo determinato nel punto specifico in cui l'individuo registra il fallimento e, così facendo, comunica speranza" (1968, 78).



E più avanti sempre Winnicott, (1971) afferma che il bambino per giungere al riconoscimento dell'oggetto come Altro da sé attraversa una prima fase di illusione: "quando l'adattamento della madre ai bisogni del bambino è sufficientemente buono, esso dà al bambino l'illusione che vi sia una realtà esterna che corrisponde alla capacità propria del bambino di creare" (1971, 39). Questa viene naturalmente seguita dalla creazione dell'oggetto transizionale, che si colloca nello spazio dove prima era l'illusione. Si assiste poi sempre più all'allargamento di esso nella costituzione di un'area intermedia in cui ha luogo l'azione creativa, la comunicazione, l'arte ecc. cioè quello che Winnicott descrive come "il luogo in cui viviamo", (1971, 179) nel senso dell'area in cui sentiamo di poter essere vivi e di creare il mondo, essendo tuttavia capaci di collocarci nello spazio e nel tempo.

É in quest'area, che sta tra la realtà concreta e il mondo interno, nello spazio intermedio, che si colloca a mio avviso l'esperienza della speranza.

L'oggetto si costituisce come tale quando avviene l'abbandono dell'illusione, ma tale abbandono non distrugge la possibilità di pensare ad un proprio futuro, di immaginare, almeno parzialmente di crearlo, dopo essere passati attraverso l'esperienza della disillusione, ed essere stati in grado, grazie all'apporto del mondo esterno, ma anche della forza della propria vita interiore, e delle identificazioni che in essa operano, di trasformare tutto ciò in un pensiero creativo.

Sempre Winnicott in un suo lavoro su "La libertà" scrive: "L'essenza della crudeltà consiste nel distruggere all'interno dell'individuo quell'elemento di *speranza* che rende significativi gli impulsi, il pensiero e la vita creativa" (1986, 250, corsivo mio).

La speranza si costituisce a partire dalla capacità di mantenere insieme, nella propria mente, sia gli aspetti positivi che quelli negativi della realtà, sia quella esterna, concreta, che quella interiore con la quale abbiamo a che fare noi stessi, solo noi



stessi, ma dalla quale non possiamo fuggire.

Credo che la migrazione implichi per certi versi la creazione di un altro sé nuovo, almeno parzialmente e che questo percorso, che richiede talvolta nel concreto passaggi repentini, possa essere pensato come analogo a quello che il bambino segue nell'entrare nel mondo.

La condizione psichica in cui si trovano migranti e profughi che arrivano nel nostro Paese è spesso una condizione senza speranza: molti sono dei disperati, come Amed. E con questa loro disperazione ci obbligano a confrontarci, se vogliamo davvero pensare di fornire loro l'aiuto di cui hanno bisogno.

Molti di loro hanno fatto una esperienza della crudeltà umana che è stata interiormente distruttiva.

Il corrispondente emotivo di tutto ciò è uno stato di prostrazione fisica e mentale in cui precipitano, che ha tutti i tratti della depressione.

L'incontro con i profughi ucraini, con cui ultimamente mi sono confrontata, e con la loro sofferenza psichica, mi porta a fare delle considerazioni sulla somiglianza e sulla diversità che la loro condizione interiore e socioambientale presenta rispetto ad altri migranti o richiedenti asilo provenienti da contesti diversi, in particolare rispetto alla capacità/ possibilità di tenere vivo un elemento di speranza.

I migranti dal Mediterraneo e dalla Rotta Balcanica

Chi attraversa il Mediterraneo, o segue la Rotta balcanica, per giungere nel nostro Paese, spesso si trova ad affrontare difficoltà inimmaginabili, è vittima di violenze, torture, prigionia, le donne subiscono stupri. Talvolta queste esperienze traumatiche li portano a perdere la fiducia nell'umanità. La distruzione dell'umano non è purtroppo soltanto un elemento esterno, ma ritorna come oggetto interno che diviene cattivo e persecutorio. Quando arrivano da noi, quanto è vivo il desiderio di costruire una nuova



vita e di ricreare dentro di loro uno spazio di speranza?

In questo percorso la funzione di coloro che li accolgono, la modalità di accoglienza, la comprensione delle loro problematiche, la capacità di dare un senso ai loro comportamenti, di riconoscere il riemergere della vita, svolge un ruolo fondamentale. Altri Umani si incontrano e si prendono cura di loro. L'ambiente aiuta certamente molto a contenere e bonificare questo elemento disumano. Credo che si debba considerare comunque che almeno parzialmente gli aspetti traumatici avranno bisogno di un ulteriore lungo lavoro interno, anche di anni, per essere sufficientemente bonificati (Montagner, 2019).

IL recupero del desiderio a volte si presenta immediatamente, altre si manifesta dopo un periodo di disorientamento che gli operatori chiamano "tempo per riprendersi". È l'attesa degli operatori.

Cosa può significare questo? Penso che significhi "tempo per riprendere dentro di sé il contatto con la propria storia e i propri desideri", tempo per tornare a pensare al futuro possibile.

Chi migra da Paesi in cui la condizione di vita è difficile, lo fa perché si trova a non vedere prospettive di un lavoro e di una crescita nel luogo di origine. Il più delle volte sceglie di andare via, lasciando i propri affetti, le abitudini, la cultura, la storia, perché ha il sogno di stare meglio, di costruire un futuro buono altrove.

L'esperienza traumatica della migrazione può distruggere questo futuro, perché questo non succeda spesso viene messa da parte. Essa prende la strada della rimozione, del diniego o peggio della scissione, in tal modo non è né elaborata, né trasformata, ma tornerà così a disturbare la vita di chi l'ha subita, o a ricadere addosso alla/e generazioni future (trasmissione transgenerazionale).

Del resto questo movimento psichico di difesa talvolta è indispensabile per poter procedere.



Ho osservato che il percorso psichico, in questi casi, presuppone tre tappe distinte: l'illusione, la disillusione, la speranza. Segue cioè in qualche modo la linea evolutiva che Winnicott ha individuato.

L'illusione è ciò che muove molte volte i migranti e richiedenti asilo. Tramite i media, la televisione e soprattutto tutti quei canali sociali che mostrano vignette della vita nel nostro Paese o nel nostro Continente, si costruiscono una fantasia che da noi, o comunque in Europa, ci sia la possibilità di stare molto bene, di avere un guadagno facile, di costruirsi una famiglia, trovare un lavoro e una condizione molto soddisfacente.

Questa illusione a volte è davvero priva di un contatto con la realtà.

Tuttavia svolge una importante funzione di spinta e di attivazione delle risorse psichiche interiori, soprattutto nei momenti in cui è necessario un di più di esse, quando è in gioco la sopravvivenza. Credo che senza questa non avrebbero trovato la forza di proseguire in momenti difficili.

Più l'attraversamento è stato doloroso e magari violento, e più la persona che lo ha compiuto, per non perdere il contatto con sé stesso e una minima fiducia nella capacità di recuperare, ha dovuto appoggiarsi psichicamente ad un "oggetto da salvare" (Amati Sas, 2020) cioè ad una idea, un desiderio, ma anche al pensiero di una persona cara, la cui importanza affettiva deve essere sufficientemente forte da mantenere in vita il percorso di sopravvivenza, fornire una qualche àncora psichica. (come la ragazza tunisina per Amed). Credo che anche il contenuto dell'illusione possa funzionare come potente oggetto da salvare.

Dall'altra, più tutto questo è stato faticoso, doloroso, violento, traumatico e più la delusione nell'arrivare nel nostro Paese, è forte e potenzialmente distruttiva per la vita psichica.

Dobbiamo qui distinguere tra disillusione (che è naturale e implica un processo



graduale) e la delusione che è potenzialmente distruttiva.

In effetti dobbiamo riconoscere che l'orrore di taluni eventi che hanno vissuto è intollerabile e che il numero di persone seriamente disturbate psichicamente tra coloro che sono ospiti dei Centri di Accoglienza è molto alto.

Non mi riferisco qui tanto a persone traumatizzate che presentano tutti gli effetti dell'esperienza post - traumatica, (Elton V. e altri, 2023) ma a coloro che, dopo un certo periodo di permanenza e di "assestamento" sono nella incapacità di affrontare la realtà e si "rifugiano" nel grave disturbo psichico. Quest'ultimo può essere l'esito di eventi traumatici che arrivano a minare le fondamenta della personalità, magari dei più fragili, non consentendole più di riavviare un processo di recupero e ricostruzione. In ogni caso questo percorso non è semplice per un migrante, poiché per certi versi si tratta davvero di dare forma ad una nuova vita, tuttavia vediamo che esso è possibile, anche se doloroso in quanto richiede il passaggio attraverso una delicata fase di lutto. (Volkan, 2017). Essa, come dicevo più sopra, ha tutti i tratti della depressione. A questo proposito dice Winnicott: "La nostra attività è regolata da una legge economica, e possiamo adempiere al nostro compito solo se interveniamo nel modo giusto nel momento opportuno; se invece tentiamo l'impossibile, la depressione si impadronisce anche di noi e il caso rimane inalterato" (1968, 79).

All'interno dei Centri di Accoglienza, quando viene dato sufficiente ascolto e attenzione a questi bisogni psichici da parte di un altro essere umano, questo passaggio viene favorito e si assiste ad un rinascere della speranza. Quello che cerchiamo di fare è appunto individuare queste azioni minime ma indispensabili.

A questo scopo abbiamo osservato che tutte le azioni, che implicano anche un minimo riconoscimento e una individuazione della persona, come essere chiamati per nome dall'operatore, essere ricordati, vedere che l'altro ha in mente le proprie caratteristiche e propri gusti, sono di grande aiuto. Si tratta di accorgersi che si è nella



mente dell'altro, che si esiste come individuo non solo per sé, ma anche per qualcun altro.

Di contro tutto ciò che equipara, come la complessità dell'iter burocratico, in cui si perdono, li fa sentire dei numeri, li prostra.

É un percorso molto faticoso, il loro e anche il nostro, ma quando ce la fanno è una grande gioia ed è anche un dispiacere quando se ne vanno, come succede per i genitori che sono felici e allo stesso tempo tristi quando i figli prendono la loro strada. Non sempre, ma spesso ce la fanno. Trovano un lavoro, trovano un posto dove vivere, magari anche una ragazza o un ragazzo, e ricostruiscono un futuro.

Non tutti, naturalmente.

Un elemento di speranza, speranza che il lavoro con loro sia davvero un seme che mette radici è dato da un fatto imprevisto e fantastico che gli operatori mi raccontano. Più d'uno di coloro che sono stati ospiti del Centro, che se ne sono andati, hanno trovato lavoro e un luogo dove vivere, quando hanno le loro ferie tornano per qualche giorno al Centro. Come se andassero in vacanza o meglio come se tornassero alla loro casa natale. E questo ci fa pensare quanto il contenimento dato da un ambiente umano aiuti a ricreare radici.

I profughi ucraini

Accenno soltanto alla situazione dei profughi Ucraini che meriterebbe una lunga e approfondita riflessione (Montagner, 2023).

Lo faccio per due ragioni:

-la prima è che ho osservato che la condizione psichica nella quale si trovano a vivere i profughi ucraini fuggiti dalla guerra, è diversa e paradossalmente talvolta molto più difficile, e il nostro lavoro con loro ci ha posto continuamente problemi e interrogativi che non avevamo incontrato prima con altri migranti É stata una sfida ma anche una



grande occasione di approfondimento, di pensiero, anche di ridimensionamento delle nostre conoscenze sulla dimensione psichica del passaggio.

-L'altra è data dal fatto che si tratta di una vicenda che ha attraversato la realtà italiana come una meteora. E ora è caduto su di essa un profondo silenzio. Ma non è una esperienza finita. È ignorata. Con tutto ciò che comporta questo silenzio che cancella.

In una fase iniziale queste persone hanno ricevuto una accoglienza buona.

In poco tempo lo Stato si è attivato per fornire loro documenti, alloggi, riconoscimento di diritti simili a quelli dei cittadini italiani, possibilità di frequentare la scuola, ecc.

Tutto questo ha consentito un apparente inserimento nel nostro contesto sociale.

Tuttavia le cose non sono andate evolvendosi così bene come pareva all'inizio. Molti sono rientrati in Ucraina, e molti si sono trasferiti in altri Paesi a causa delle condizioni di accoglienza e sostegno in cui si sono trovati dopo un inizio molto promettente.

Sono stati accolti circa 170.000 profughi, si stima ne siano rimasti in Italia oltre un terzo.

Ai profughi attuali sono applicate le stesse regole imposte a tutti i richiedenti asilo. Le difficoltà con la burocrazia sono enormi.

Per gli ucraini, per la maggior parte di loro, il desiderio più grande è quello di poter tornare a casa, riprendere la vita che facevano prima della guerra nel loro Paese, ritrovare la casa, il lavoro e gli affetti e riprendere un percorso che la guerra ha brutalmente interrotto.

Dunque non si tratta di un desiderio di andare avanti, ma, per così dire, di poter tornare indietro, perché il buono della vita è sentito nel passato, non nel futuro.

L'attuale impossibilità a realizzarlo, accompagnata dalla costante consapevolezza che la guerra in Ucraina sta andando molto più a lungo del previsto e la distruzione e i danni causati da essa sono davvero enormi, per non parlare delle vite umane perdute, fanno sì che sia davvero difficile pensare a dei propositi creativi in tal senso. Il risultato



il più delle volte è l'immobilità, l'attesa, la tristezza e il dolore.

La guerra e il vissuto di essere stati cacciati a forza dalla loro terra e allontanati dagli averi e dagli affetti conduce a un senso di perdita della libertà. Non intendo qui soltanto la libertà di essere concretamente sicuri e vivi nel proprio paese, ma anche di quella interiore che consiste nella possibilità di poter fare delle scelte libere, cioè di poter dare ascolto al proprio desiderio e *scegliere* se e come realizzarlo.

La mia idea è che nel lavoro con loro si sia trattato e si tratti prima di tutto di riconoscere e mantenere viva la speranza che la guerra finirà, che l'Ucraina tornerà ad essere un Paese libero e che gli ucraini potranno rientrarvi e ricostruirlo, sia che vogliano farlo per tornare definitivamente o soltanto per rivedere i loro cari.

Questo desiderio è la base, non rappresenta soltanto una realizzazione concreta, ma costituisce un elemento interiore fondamentale su cui è costituita l'identità del singolo, la sua storia personale, familiare, sociale.

Non ci stupisce quindi l'intensità dei sentimenti di odio e di rabbia che manifestano nei confronti del nemico. Credo facciano proprio parte della possibilità di sentire e mantenere viva la speranza di proteggere e/o ricostruire questo oggetto interno fondamentale per la propria identità.

Tanto più se pensiamo che il nemico è un altro molto simile, che parla una lingua simile, che scrive usando gli stessi caratteri cirillici, che non ci sono qui da noi. Più è simile e più è necessario differenziarsi per individuarsi.

Il punto problematico per noi psicoanalisti è rappresentato dalle situazioni in cui vediamo la necessità di un lavoro clinico perché la persona si presenta molto sofferente e provata.

Il conflitto riguarda il fatto che si trovano comunque in una condizione di dipendenza



concreta da chi li aiuta. Mentre ciò che desiderano è non aggiungere dipendenza a dipendenza. Qualsiasi intervento clinico o di supporto psichico anche indiretto non può prescindere da questo bisogno di sottolineare l'importanza della libertà, costitutivo del sé, che in altri contesti passa inosservato.

Vediamo la diffidenza nell'affidarsi alle persone che offrono aiuto, come se accettare volesse dire tradire le proprie origini e il proprio Paese di provenienza. È il bisogno di mantenere e tutelare una "appartenenza" che è vitale in senso psichico.

Winnicott ci fa riflettere sul fatto che la speranza vive in uno spazio di libertà, quella psichica, collegata ma non sovrapponibile a quella fisica. Capacità fondamentale perché si possa vivere come protagonisti della nostra vita.

L'intervento clinico non può prescindere da questo desiderio, e deve stare in uno spazio/tempo in cui questo sia riconosciuto, rispettato e valorizzato come elemento di speranza.

Conclusioni

La riflessione sulla importanza della speranza mi ha portato a considerare come, in rapporto ad essa, l'esperienza del lavoro con migranti provenienti dall'Africa e dalla Rotta Balcanica, e quella dell'incontro con i profughi ucraini, presentino aspetti comuni e non.

Nonostante si tratti per entrambi di affrontare l'esperienza di aver lasciato il proprio paese e di collocarci in un luogo nuovo, nel primo gruppo prevale l'esigenza di prospettarsi un futuro, e questo costituisce, almeno in parte, una spinta al ricercare la speranza, oltre l'illusione e la disillusione.

Nel lavoro con gli ucraini ho osservato che emerge prepotente per loro il pensiero del passato e di un futuro possibile come ritorno al passato.

In questa seconda condizione non si assiste al passaggio da illusione a speranza



attraverso il lutto. Il nostro modo di accoglierli, oltre che la condizione del loro Paese, rischia di far prevalere la delusione.

Voglio concludere mettendo in luce il fatto che esistono alcune attività che possiamo proporre e sostenere che in qualche modo aiutano a recuperare la speranza.

Esse sono quelle che si situano nell'area che Winnicott definisce “transizionale”.

Mi riferisco ad attività come il lavoro, l'arte, la musica, la cultura. Esse sono basate sulla capacità di riconoscere l'oggetto come esterno ma allo stesso tempo creato dal soggetto, sulla capacità di dare forma e senso nuovo all'oggetto stesso. Ne vedo una felice rappresentazione in questa installazione* esposta in un Centro che accoglie Migranti.

Opere come questa contribuiscono a cogliere nella realtà dimenticata un valore prezioso. E a fare esperienza della bellezza. Lo fanno consentendo di investire un'area che è appunto intermedia così da mantenere una pellicola di protezione del proprio mondo interno, che è fondamentale per tutelare la continuità del senso di sé, della propria vita, e del proprio futuro.



*VERSO_altrove

Legni di barconi dei migranti (Lampedusa, 2019), foglia d'oro, gommalacca.

Legni che parlano di un viaggio.

Un viaggio "verso altrove".

Quando i giapponesi riparano un oggetto rotto, valorizzano la crepa riempiendo la spaccatura con dell'oro.

Ritengono che se qualcosa ha subito una ferita ed ha una storia, diventa più bello.

Questa tecnica è chiamata Kintsugi.

Questi legni parlano di ferite e d'identità negate.

Sono legni lacerati come chi ha conosciuto sofferenze e



tribolazioni.

Crepe che possono diventare trame preziose: oltre il dolore

una possibilità di riscatto, dignità, ritrovamento di sé.

Oro come attenzione e cura, come opportunità e
cambiamento.

Verso altrove, in una nuova e più Umana dimensione.

Michela Sbuelz, 2020

Bibliografia

Amati Sas S. (2020). *Ambiguità, conformismo e adattamento alla violenza sociale.*

Milano, Franco Angeli.

Elton V., Leuzinger-Bohleber M., Schlesinger-Kipp G., Pender V. (2023). Trauma, Flight and Migration. *Psychoanalytic Perspectives*. London, Routledge.

Montagner P. (2019). Un luogo per vivere? *Psiche*, VI, 249-266.

Montagner P. (2023). *Migranti e profughi: una riflessione psicoanalitica sulla speranza*. In R. di Iorio (a cura di), *Nel tempo sospeso. Pandemia e guerre: esperienze in Psicologia delle emergenze*. Roma, Vecchiarelli.

Volkan V. (2017). *Immigrants and Refugees. Trauma, Perennial Mourning, Prejudice and Border Psychology*. London, Karnac.

Winnicott D.W. (1965). La Teoria del rapporto Infante-Genitore In *Sviluppo affettivo e Ambiente*. Roma, Armando, 1970.

Winnicott D.W. (1968). Il bimbo deprivato e come può essere compensato della perdita della vita familiare. In *La Famiglia e lo Sviluppo dell'Individuo*. Roma, Armando, 2005.

Winnicott D.W. (1968). Gli effetti sulla famiglia della malattia depressiva di uno o entrambi i genitori. In *La Famiglia e lo Sviluppo dell'Individuo*. Roma, Armando,



2005.

Winnicott D.W. (1971). Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e Realtà*.

Roma, Armando, 1974.

Winnicott D.W. (1986) La Libertà in *Dal Luogo delle Origini*. Milano, Raffaello Cortina, 1990.

Speranza. testo disponibile dal sito <https://www.treccani.it/vocabolario/speranza/>

Patrizia Montagner, Portogruaro (Venezia)

Centro Veneto di Psicoanalisi

Patmontagner28@gmail.com



"Illusione, disillusione, realtà"

l'avvenire della disillusione

*Patrizia Paiola*³³

Ancora alcune precisazioni sulle parole di questo testo, ed il loro uso.

Della illusione e della disillusione è già stato detto e scritto da più parti che non sono termini propriamente psicoanalitici e che attengono piuttosto al senso comune. Seppure, come vedremo, interessino in modo assolutamente "proprio" la complessa processualità dello sviluppo umano e della cura stessa.

Per quanto riguarda la parola *avvenire*, vorrei mutuarla dal testo freudiano per trasferirla dal termine illusione³⁴ al termine *disillusione*, tipicamente winnicottiano ("*disillusioning process*")³⁵, cercando di allargare il campo al fine di osservare meglio l'aspetto processuale, insieme legame reciproco che unisce illusione e disillusione, e per riconoscere la possibilità, data dall'*oscillazione*³⁶, di invertire il percorso dall'una all'altra, come nei corpi in movimento. Per cui il punto di massima illusione sarà quello in cui la necessità (o la forza) della disillusione sarà maggiormente evidente, e

³³-Patrizia Paiola (Padova), Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi.

³⁴ S. Freud ha usato questo termine nel suo saggio del 1927, *L'avvenire di un'illusione*, parlando di illusione come figura del desiderio che comporterà la ferita (narcisistica) del riconoscimento di ciò che è illusorio e ingannevole.

³⁵ Da notare che il termine disillusione non è specifico della lingua inglese, ma esiste *disillusionment* (dal verbo).

³⁶ Il termine oscillazione deriva dal greco e significa "essere incerti", "dibattersi tra qualcosa e qualcos'altro" (tale concetto si trova utilizzato nel V libro della *Repubblica* di Platone e individua una caratteristica dell'essere).



viceversa.

Viene così a costituirsi, a mio modo di vedere, una *doppia bipolarità psichica*: una bipolarità tra *illusione e disillusione*, e una bipolarità *della proiezione temporale loro propria*. Non si può infatti parlare dell'una senza parlare dell'altra, nelle diverse temporalità che le coinvolgono.

Intendo qui parlare di bipolarità in senso ampio, seguendo Sacerdoti (1984, 185) che le definisce una sorta di "ambiguità intorno a cui ruota il processo analitico", potendo rappresentare una *qualità*, una specie di "attitudine antitetica richiesta alla mente di analista e analizzando", che ne svilupperanno insieme le potenzialità. Egli ne ha segnalato l'importanza, diversi anni or sono, rispetto al tema "del continuo e discontinuo in analisi" riguardo al setting, evidenziando l'oscillazione tra i due poli.

In questo senso, la bipolarità illusione-disillusione può intendersi anche come *perno* del lavoro psichico, non solipsistico, che caratterizza il diventare soggetti.

Occorre però notare che, dei due poli, la "disillusione" è più spesso trascurata. Possiamo pensare che piaccia poco, o di meno, forse perché ha a che vedere con il dispiacere e la frustrazione, collegati alla realtà che, pur inaccessibile, andrà almeno "avvicinata". Ma proprio "con l'introduzione del principio di realtà – scrive Freud (1911, 456) – si è differenziata una *specie di attività del pensiero* che, serbatasi libera dall'esame di realtà, è rimasta soggetta soltanto al principio di piacere".

Il riferimento è all'attività del fantasticare, che collega al gioco dei bambini e al sogno, approdando a quella *nuova specie* di "cose vere" che è la produzione artistica. Per Freud, dunque, la disillusione lascia – o forse fonda – una *riserva psichica attiva* con caratteristiche "ancora" illusorie (abbozzo di una terza area?), che può consentirci di focalizzare difficoltà e ombre di un momento cruciale dello sviluppo umano che si ripresenterà nell'*après-coup* della "seconda scena" analitica, segnandone criticità e opportunità, ma soprattutto designandone l'avvenire. E, seppure tutto questo sembri



indicare un momento di *preziosa discontinuità rispetto all'oggetto*, per i processi di riconoscimento e differenziazione che ne sono alla base, non dobbiamo scordare che inconsciamente la disillusione opera in forma continua, dal momento in cui siamo costantemente impegnati ad accettare la realtà senza rinunciare mai del tutto all'area illusoria che la fonda e la precede e, come vedremo, la rifonda. Come movimento che non si richiude in sé, ma si apre al futuro e al cambiamento.

Creare e colmare questo iato è un processo continuo che riguarda l'esperienza di esistere e sentirsi vivi, del *going on being*.

L'illusione come esperienza reale

Winnicott ha descritto la disillusione, collegandola strettamente all'illusione, nei termini di un passaggio evolutivo fondamentale e doloroso³⁷ dipendente sia dalla spinta maturativa insita nell'individuo che va differenziandosi dall'oggetto, sia dalla capacità di quest'ultimo di farsi progressivamente da parte rendendo possibili nuovi investimenti, ma soprattutto creando in questo movimento la *potenzialità di abitare uno spazio "terzo"*, come primo passo verso una realtà che si fa sempre più condivisibile e condivisa. Uno spazio "tra me e non me", tra dentro e fuori, che da *potenziale*, si fa *transizionale*. Winnicott iscrive questo processo nell'ambito di un traumatismo normale o "benigno", parlando di una disillusione che agisce nell'ambito dell'adattamento (1965, 156), considerato da questo autore tutt'altro che passivo, riserva di aspetti sorprendenti e fonte di creatività. Va da sé che il processo della disillusione non sia coincidente con lo svezzamento dal seno, pur comprendendo questa fase, che ne rappresenta la prima tappa fondamentale. Proprio da questo momento/movimento, l'illusione totalizzante e onnipotente del seno "trovato-creato"

³⁷ Nel 1947 Winnicott, citando il poeta William Wordsworth, dice: "*The shade of the prison house seems to me to be the poet's description of the disinllusioning process, and its essential painfulness*", (cit. in M. Girard, 2023).



(prima illusione fondamentale) cambierà forma e sostanza, si appoggerà a nuovi oggetti "non me" vissuti come "me": essi sono e rappresentano lo spazio, "concreto e metaforico" insieme, di una nuova dimensione psichica. Un "tra", appunto, che crea un'area di sovrapposizione e consente un'iniziale differenziazione. Da questo momento, anche il *tempo comincerà ad essere percepito come un "infinito" che mette in attesa il "tempo finito"*, senza negarlo. Anzi, per poterlo accettare. I bisogni primari (fame e sonno) diventano secondari nel *playing* del bambino, e quindi sono procrastinati: *ora per il bambino è primario creare il mondo giocando* e appoggiandosi ad oggetti appartenenti alla realtà, ma anche alla fantasia. Ora illusione e disillusione prendono la forma dell'entrare nel gioco e prenderne parte (*in-ludere*) e dell'uscita dal gioco (*de-ludere*), transitoriamente senza perdere la potenzialità di giocare, come l'etimologia lascia intendere.³⁸ Ma, a questo proposito dobbiamo tollerare diversi paradossi, dice ancora Winnicott.

La cosa importante sarà non chiedersi mai se ciò che si sta vivendo sia vero o falso, o a chi appartenga il gioco. Ciò che risulta fondamentale è la disponibilità a *rimanere nell'area illusoria di questa esperienza che è un'esperienza reale*. Nel senso che essa appartiene pienamente sia alla realtà esterna che alla realtà interna, creando uno spazio condiviso tra le due. Su questa scia, J.-B. Pontalis in un suo articolo intitolato *L'illusione mantenuta* (1971) afferma che nella sua funzione "positiva" l'illusione appartiene al "campo costitutivo dell'esperienza" (3). Ma, perché il bambino torni più e più volte a giocare non dovrà rimanere troppo precocemente o troppo bruscamente deluso nei passaggi tra dentro e fuori; dovrà invece essere progressivamente accompagnato a viverli. Potrà così essere "disilluso" rinunciando all'*onnipotenza* iniziale, ma *non* alla *capacità illusoria* o al *playing*, che può *ritornare* dopo essere

³⁸ Desidero richiamare a questo riguardo il lavoro presentato da P. Fabozzi (2022) alla Giornata di Inaugurazione del Training SPI dal titolo "*Saremmo davvero poveri se fossimo solo sani. Abitare l'isola che non c'è*".



rimasto in sospeso, ma sempre "disponibile", nello spazio potenziale.

La matrice passionale dell'illusione

Per meglio intendere questa delicata questione è necessario soffermarci ancora un momento sul significato di illusione, che per Winnicott è illusione *creatrice*, nel senso che essa è in stretto rapporto con la *realtà trovata-creata* dal bambino: nel primo periodo di vita, infatti, la madre fa sì che il seno "si trovi" proprio dove l'immaginazione del bambino "lo crea".

E. Schmid-Kitsikis (2003) sottolinea opportunamente la *matrice passionale* di questo momento, iscrivendola in quella dimensione dell'allucinatorio descritta come "orgia della poppata", per riprendere l'espressione winnicottiana, in cui c'è un bambino affamato e una madre con un seno che produce latte e desidera essere attaccata da un bambino affamato. "Questi due fenomeni non entrano in rapporto l'uno con l'altro finché madre e bambino non hanno un *vissuto comune*" afferma Winnicott, ricollegandosi probabilmente all'*intendersi* freudiano. Sarà proprio questa "sovrapposizione" a dare luogo a un momento di *illusione*, dice Schmid-Kitsikis (47), momento che si ripeterà e consoliderà all'interno del nucleo emergente del sé. Va sottolineato che per Winnicott la disillusione risulterà tollerabile e potrà sviluppare appieno la sua funzione nella misura in cui l'illusione avrà svolto prima il suo ruolo fondamentale. Dalla qualità dell'una dipenderà dunque la qualità dell'altra; ciò vale naturalmente anche per il loro "avvenire".

"M'illumino d'immenso" ("Mattina", Ungaretti, 1917)

L'esigenza di un'illusione possibile

Ancora guerra. Prima guerra mondiale, la trincea, i morti del Carso, il buio... E, come



non essere sbalorditi, catturati, rivitalizzati da questa "illusione luminosa", dal momento infinito ed estatico di questa "Mattina" vissuta al fronte (un fronte tra vita e morte), tramandatici dal poeta?

La bellezza nella poesia e nell'arte, dice il filosofo Severino (2011), è la *potenza* da cui si guarda all'*impotenza* delle cose. Per poterla sostenere, aggiungo. Essa è la potente illusione che ci tiene in vita, ed è dunque *necessaria*: come per il bebè il primo holding, dato dallo sguardo della madre e dalle sue braccia che sostengono, dove hanno luogo sintonizzazioni sinestesiche (e "transmodali") delle diverse sensorialità rispecchianti il bambino stesso e il suo sentire che, in questo modo, diviene per un momento unificato/integrato da una forza/azione esterna (quella del *Nebenmensch*, o della *madre normalmente devota*), non percepita come tale, ma rispondente al suo bisogno. Voglio richiamare qui i concetti affini di "oggetto estetico" di Meltzer (1985), di "condivisione estetica" di Bradley (2009); ma anche, sul versante negativo, quello di "avvilimento estetico" di Bollas (2009), tipico di alcune depressioni, dove si verifica "una sorta di irrimediabile discrasia tra il Sé e l'oggetto" (117) che può determinare in taluni casi una specie di "avvilimento à deux".

Approfondendo il nostro argomento, troviamo che il valore della bellezza, e l'illusione di farne parte per un momento che essa genera in noi (per ciò che noi stessi rispecchiamo sentendoci rispecchiati), non è diminuito ma al contrario è accresciuto dalla sua *caducità* e dalla perdita. Così Freud sente il bisogno di scrivere nel 1915 al "giovane poeta" con cui fece una passeggiata l'anno precedente in una "rigogliosa contrada estiva", insieme a "un amico taciturno"³⁹.

Siamo all'inizio della Prima guerra mondiale. Ciò nonostante, la lezione di Freud, dopo un momento di esitazione (un'oscillazione, attraverso cui *comprende* la posizione

³⁹ L'identità dei due compagni non è precisata, ma - come si sa - potrebbe verosimilmente trattarsi di Rainer Maria Rilke e Lou Andreas-Salomé.



negativa), si fa quantomai pregnante e "positiva", portando la disillusione all'interno del necessario rinnovamento e della indispensabile ricostruzione che sappiamo connotare anche il lavoro del lutto, misteriosamente doloroso. Mi pare tuttavia rilevante notare come, in questo scritto, il "polo oggettuale" di tale processo emerga prepotentemente e con intensa vitalità, in contrapposizione con quello "narcisistico" della ferita irreparabile – data dalla delusione – per la pretesa *immutabilità dell'(lo) ideale*, che sviscerisce ogni cosa caduca, lasciando anche il soggetto nell'avvilimento più totale. Per Freud, invece, "Se vi è un fiore che fiorisca soltanto in un'unica notte, non per questo la sua fioritura ci apparirà meno splendida...". Non così, aggiunge, quando sussiste un "forte motivo affettivo" che "turba il giudizio" (come forse sta avvenendo per il suo interlocutore), "una sorta di ribellione d'animo contro il lutto" che va a sminuire "il godimento del bello". Sembra aprirsi, a questo punto, un importante capitolo – tutto da esplorare – riguardante i meccanismi psichici di collegamento tra disillusione (riuscita, o non) e lutto (riuscito, o non), ed il loro itersecarsi.

Sarà proprio grazie alla "trasformazione del nostro rapporto con la realtà", la cui rappresentazione a causa di questi processi (disillusione/lutto) è mutata, che possiamo riconoscere alla disillusione il valore di "prova di realtà" (D. Bourdin, 2023, 84)

Il grande compito della disillusione può essere allora rappresentato dal riconoscimento della caducità, e dal potenziale rinnovamento che ne deriva. Come quando si diviene parte della potenza luminosa della *Mattina* (di Ungaretti) per affrontare, rimanendo vivi, l'impotenza mortale e buia di un giorno di guerra, o di dolore, mantenendo al contempo vivi gli ideali di una civiltà, di una vita e dell'lo, che sembravano definitivamente frantumarsi.

Ancora illusione e disillusione collegate sia nel presente, sia nel divenire, e l'oscillazione tra queste polarità fondamentali, per poter avvicinare, riconoscere,



sostenere la realtà. E trasformarla. Ma, seppure il processo di disillusione possa essere apparentato al *lavoro del lutto*, come questi richiami lasciano evidentemente intendere, non dobbiamo sovrapporlo totalmente ad esso. Infatti, la disillusione rappresenta piuttosto un "compito": Winnicott parla di "*task*" o di "*process*" (che nella sua visione *evolutiva* coinvolge entrambi i genitori). Un processo di separazione/riconoscimento che si effettua dunque *in presenza e con l'aiuto dell'oggetto*, e non in sua assenza o per la sua perdita.

In questo caso il compito è propriamente quello di accettare che l'oggetto "appartenga alla realtà" (e dunque sia diverso dall'*oggetto-soggettivo* precedente), uno dei compiti della crescita che necessitano di sostegno, dove l'*holding*⁴⁰ cambia forma, divenendo parte di una *spinta a creare* che tiene insieme principio di piacere e principio di realtà. Per questo alcuni autori come M. Girard (2023), sottolineando questi aspetti, e sulla scia di Winnicott, hanno ricondotto la disillusione alle radici stesse del lavoro della cultura.

Avvicinandomi alla conclusione, vorrei ricollegarmi alla poesia citata, per lasciare aperta l'esplorazione di questa bipolarità alla luce del concetto di *poetico*, così come è stato affrontato in letteratura psicoanalitica a partire da Winnicott, Green, Balsamo e altri, come "recupero della *disponibilità intrinseca della psiche umana* alla trasformazione di vicende traumatiche bloccanti in investimenti mobili e fluidi, immaginativi" (Balsamo, 2014, corsivo mio). Come sappiamo, Green (1991) ha parlato di "funzione poetica" e "poietica" del linguaggio in psicoanalisi che va naturalmente oltre la poesia in sé, e ha la funzione di "legare il senso ai sensi"; Balsamo di "campo del poetico", come disponibilità associativa della psiche (attraverso l'attività di

⁴⁰ Possiamo pensare ad esempio all'*holding*-supporto fornito da ciò che è "materico", tanto nel gioco del bambino che nella produzione artistica, ma anche da ciò che materico non è, come l'ispirazione: una forma estesa di quella che Marion Milner ha definito *dipendenza creativa dall'attività di risposta* che ha origine nei primi anni di vita (1990, 126), e poi ci accompagna nella solitudine, evocando una "nuova presenza antica" (tra il dentro e il fuori), che sostiene il nostro *incedere* nella "realtà".



slegame/legame), che in taluni casi - borderline e psicosi - si trova in stato di sofferenza (2014); Winnicott ne ha fatto un concetto consustanziale al suo corpus teorico e al suo linguaggio. Egli si è servito della poesia e dei poeti per descrivere alcuni suoi concetti importanti, ben sapendo che in campo scientifico si deve conquistare con fatica ciò che i poeti "hanno già detto" prima e meglio di noi. Ricordo che, alla fine della sua vita (come riportato da A. Phillips nella sua biografia, 1988), Winnicott ha sentito il bisogno di scrivere egli stesso un componimento, *L'Albero*, che indirizzò al cognato, per elaborare la sua "spina" dolorosa più antica: la depressione materna. Una sorta di "ultimo tempo" della sua autoanalisi, mediata dal linguaggio poetico.

La parola, in analisi così come nella poesia, sappiamo infatti che andrà intesa anche diversamente da quello che il suo campo semantico abitualmente suggerisce, per potersi aprire a ciò che ancora non è pensato. Una *parola varco*, indirizzata al futuro, e al contempo primigenia, ecolalica, balbettante, in contatto con tracce sensoriali/affettive profonde in cerca di rappresentazione⁴¹. Epifanica, in quanto portatrice di un senso che si rivela⁴². Il ricorso alla celebre poesia di Ungaretti può diventare allora un esempio perspicuo. Ma possiamo anche ricorrere ai numerosi casi clinici in cui constatiamo come in mancanza di adeguata illusione e adeguata disillusione, non c'è realtà accettabile, non c'è parola pronunciabile. La realtà in queste situazioni diviene traumatica, indicibile, paralizzante⁴³. Si ricorrerà allora al diniego come difesa (estrema, e talvolta patologica) da una *realtà macigno*, o si rimarrà intrappolati nella "lucidità del melanconico" che non può permettersi illusioni se non

⁴¹ Valery a proposito della sua scrittura parla di "avanzi di futuro, esseri furtivi, che innescano percorsi imprevisi" (cit. in Balsamo, 2014).

⁴² Si tratta forse di quel senso "in giacenza" di cui parla Green: "la cui riscoperta è più del segno della scoperta... Un senso potenziale al quale manca soltanto l'esperienza analitica – o poetica? – per diventare un senso veridico." (1980, 303)

⁴³ Laddove questa dimensione poetica/poietica sia in stato di sofferenza, come nei casi limite o nelle psicosi, la parola perderà la sua "vitale eterogeneità, insieme alla *potenzialità illusoria*, ed allo stesso tempo necessaria, di *legare il senso ai sensi*" (Green, 1991. Corsivo mio).



quelle sempre identiche e negative riguardanti il suo Io, sovrastato dall'ombra dell'oggetto.

In fondo, dobbiamo riconoscere come tutto l'edificio teorico, clinico e di cura della psicoanalisi dia continuamente valore ai delicati processi di illusione e disillusione, a partire dal "costituirsi" e dal "risolversi" dell'illusione del transfert (che sappiamo non essere mai totali). La cura ci appare allora come un continuo dispiegarsi e affrontarsi delle questioni che riguardano le illusioni e disillusioni che da un passato, che non riesce a divenire tale, necessariamente si ripresentano nell'*hic et nunc* della seduta, riproponendosi in *après-coup*, come trauma attuale.

E se la psicoanalisi può sembrare in sé stessa un'illusione, perché non considerarla a maggior ragione un percorso che, dalla seduzione e dipendenza illusoria (e reciproca?), conduce alla disillusione e alla sua necessità attraverso quanto di inelaborato la storia del paziente porta con sé? Questo "avvenire" non è forse il compito a cui si deve tendere, favorendo infine quell'*atto di passaggio* (Flournoy) fondamentale, la conclusione della cura, che prevede la "rinuncia" agli aspetti illusori onnipotenti e permette nuovi investimenti, nuovi legami nella "realtà", ritrovando così "lo spirito del gioco" (Kristeva⁴⁴)?

Green (2011) in uno dei suoi ultimi testi, soffermandosi sulle *disillusioni più gravi* che a volte incontriamo trattando pazienti difficili, che ripetono le stesse *sterili configurazioni*, in modo continuo e apparentemente senza scampo, si chiede cosa ci impedisca in tali situazioni di *rassegnarci e gettare la spugna*, se non il "ritrovare [nonostante tutto] alcuni segni *discreti* [nel senso del discontinuo] che ci permettono

⁴⁴ "L'analista mette in gioco, nel transfert, la dissoluzione del sapere che il paziente ha presupposto in lui ... L'analisi conduce alla detronizzazione della funzione dell'analista ... Taluni tragicamente si fermano qui, ma la fine vera e propria, supposto che il processo abbia fine, e quella in cui, *dopo un certo disinganno, torna lo spirito del gioco* ... La gravità si fa leggerezza che conserva il ricordo della propria sofferenza e prosegue la ricerca della propria verità, nella gioia di riprendere sempre il lavoro da capo" (Kristeva, 1987, 63, corsivo mio).



di conservare ancora la speranza" (107). E così – direi io – di riaprire il campo a *illusioni non più impossibili*, ma finalmente *possibili* che riguardano l'analizzando, ma anche l'analista.

Si tratta di *illusioni cicatrici*, che "dicono" la disillusione a volte troppo bruscamente subita (come avviene nel "crollo"), conservando il segno di ciò che non è andato come sarebbe dovuto andare e del conseguente tentativo di riparazione/costruzione, spesso solo parziale, ma sempre prezioso o addirittura più prezioso dell'originaria (illusoria) integrità iniziale. Così come avviene nell'antica arte giapponese del *Kintsugi* (negli ultimi tempi spesso rivisitata) in cui le fratture degli oggetti sono ricomposte con una mistura di lacca e polvere d'oro. Oro prezioso e umile lacca che, nel loro insieme, ben rappresentano il lavoro della disillusione che rende *realizzabile* e perciò anche "reale" la (ri-)costruzione, e di conseguenza una nuova illusione, questa volta "possibile". E chissà che la *speranza* non abbia (anche) il senso di un "avvenire realizzabile" per quelle illusioni *possibili* di cui ciascuno di noi è portatore.

Si tratta, dunque, ancora una volta di *illusioni creatrici* che, riparando le ferite, assumono il compito di mediare e di (ri-)generare il Sé insieme alla realtà, trasformandola. Così come la *spinta ad esistere* (Ambrosiano, Gaburri) e *a sentirci vivi* (Winnicott) continuamente da noi esige.

Bibliografia

- Ambrosiano L., Gaburri E. (2008). *La spinta ad esistere. Note cliniche sulla sessualità oggi*, Roma, Borla.
- Balsamo M. (2014). "Il campo del *poetico* nelle situazioni limite della cura psicoanalitica", *Riv. Psicoanal.*, 60, 295-316.
- Bollas C. (2009). *Il mondo dell'oggetto evocativo*, Roma, Astrolabio.
- Bourdin D. (2023). "Quand le sol s'effondre...", in Bourdin D., Cointot F., Tirilly A. (a



cura di), *Désillusion*. Paris, PUF.

- Brandley B.S. (2009). "Early trios: patterns of sound and movement in the genesis of meaning between infants", in Malloch S. e Trevarthen C. (a cura di), *Communicative musicality*. Oxford, Oxford University Press.
- Girard M. (2023). "Note sur la tâche de désillusionnement", in Bourdin D., Cointot F., Tirilly A. (a cura di), *Désillusion*, PUF, Paris.
- Green A. (1980). "La madre morta", in *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*, Roma, Borla, 1985.
- Green A. (1991). *Il linguaggio nella Psicoanalisi*, Roma, Borla.
- Green A. (2011). *Illusioni e disillusioni del lavoro analitico*. Milano, Raffaello Cortina.
- Flournoy O. (1992). *L'atto di passaggio*, Milano, Raffaello Cortina.
- Freud S. (1911). *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*. O.S.F., 6.
- Freud S. (1915). *Caducità*, O.S.F., 8.
- Freud S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*, O.S.F., 10.
- Kristeva J. (2001). *In Principio era l'Amore*, Milano, SE.
- Meltzer D. (1985). "L'objet esthétique", *Rev. Franç. de Psychan.*, 49, 5, 1385-1389.
- Milner M. (1990). *L'alba dell'eternità*. Roma, Borla.
- Phillips A. (1988). *Winnicott*. London, Fontana Press.
- Pontalis J.B. (1971). "L'illusion Maintenué", *Nouv. Rev. de Psychan.*, 4, *Effets et formes de l'illusion*. Paris, Gallimard.
- Sacerdoti G. (1984). "Riflessioni sulle bipolarità inerenti il processo psicoanalitico con particolare riguardo alla continuità-discontinuità". In Campanile P., Magrini M., Paiola P. (a cura di), *Scritti Psicoanalitici*. Roma, Borla, 2008.
- Schmid-Kitsikis E. (2003), *La passione adolescente*, Roma, Borla.
- Severino E. (2011). *Del Bello*, Milano, Mimesis.
- Winnicott D.W. (1947). "Il neonato come persona" in *Il bambino e il mondo esterno*,



Firenze, Giunti Barbera, 1973.

Winnicott D.W. (1965). "Il concetto di trauma in relazione allo sviluppo dell'individuo all'interno della famiglia". In *Esplorazioni Psicoanalitiche*, Milano, Raffaello Cortina, 1995.

Patrizia Paiola, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
patrizia.paiola@gmail.com



Congedo

Patrizio Campanile⁴⁵

In questo Colloquio credo che abbiamo esplorato ampiamente le condizioni interne ed esterne che inaugurano la costituzione di una base solida per affrontare la realtà, i limiti che essa impone, le asperità che devono essere superate. Penso al doversi misurare con i limiti, alla paura e forse anche ad una quota (transitoria) di disperazione.

Intendo interne riferendomi da un lato a cosa, nei vari momenti della sua vita, mette in campo l'individuo per procedere in questa direzione e dall'altro a come ci possiamo rappresentare questa condizione inaugurale che, pur essendo caratteristica dell'inizio, si deve poter ripresentare sempre nel corso della vita.

Per esterne, intendo ciò che deve verificarsi nelle relazioni perché tali processi possano svilupparsi senza essere ostacolati o addirittura impediti. A questo livello credo sia importante sviluppare una riflessione su ciò che differenzia un'intromissione, anche se eventualmente dominata da significati inconsci, ma capace di rispettare l'alterità ed una interferenza su base narcisistica che impedisce lo svilupparsi di quello spazio inaugurale necessario per fondare individualità ed apertura verso il reale.

Penso che questi aspetti potranno essere approfonditi, ma che siano stati

⁴⁵Patrizio Campanile (Venezia), Membro Ordinario con Funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, Presidente del Centro Veneto di Psicoanalisi.



ampiamente esplorati e che al riguardo possiamo riconoscerci un sapere fondato e condiviso.

C'è una questione rispetto alla quale ci sono punti di vista che, credo, sarebbero meritevoli di approfondimento: una parte di noi è orientata a supporre una propensione nell'essere umano ad andare verso l'altro e la realtà. Propensione che ha le sue fondamenta nell'esperienza fetale e che trova rinforzo nella capacità dell'ambiente di sintonizzarsi e presentarsi come appetibile e tollerabile. Credo che tutti condividiamo l'importanza tanto dell'uno quanto dell'altro aspetto.

Personalmente penso, però, che questa dell'andare verso non sia l'unica tendenza presente nell'individuo e suggerirei di creare occasioni in cui si possa approfondire questo aspetto. Ritengo, infatti, che all'opposto dell'andare verso sia presente in ciascuno di noi la tendenza a ritrarsi, ad evitare l'incontro distanziandosi nella relazione o proprio evitandola.

Una doppia tendenza, quindi, che implichi un andare verso la realtà e l'altro, fino eventualmente a perdere il confine esitando in fusionalità mortifera e, all'opposto, un ritrarsi tanto difensivo quanto altrettanto mortifero, esitando in un disimpegno dalle relazioni ed una perdita di contatto con la realtà.

Tanto il grado di diniego messo in campo, quanto il potersi stabilizzare di un grado di illusione creativa e foriera di novità, quanto infine una dose realistica di speranza ... tutti sono meccanismo o fenomeni (a seconda di come li vogliamo qualificare) su cui incidono i diversi equilibri che s'instaurano o sono possibili all'interno di ciascuno tra l'andare verso, il desiderare che implica la presenza dell'altro, ed il ritrarsi alla ricerca unicamente di un benessere narcisistico in questo caso non alimentato dalla relazione e dal rapporto con la realtà, ma che esclude l'altro ed eventualmente arriva a fondarsi sulla costruzione di una realtà immaginaria che consente un appagamento basato su fantasticherie o che arriva a vere e proprie costruzioni deliranti.



Possiamo infatti raffigurarci un investimento narcisistico capace di sostenere l'individuo senza perdere di vista l'altro e, all'opposto, investimenti oggettuali capaci o meno di preservare l'individualità di ciascuno.

Si tratta anche in questo caso di aprire una prospettiva di studio che si intreccia strettamente con l'altra che suggerivo.

In questo Colloquio abbiamo anche indagato possibili strade che l'individuo può percorrere per difendersi dalla realtà, curare e preservare il proprio equilibrio narcisistico. Anche in questo caso sia il diniego che l'illusione che la speranza sono implicati consentendo o impedendo la salvaguardia della prima ed un buon rapporto con la seconda.

Le potenzialità della comunicazione a distanza, dell'incontro virtuale tra persone (compreso l'incontro terapeutico praticato in questo modo da alcuni) pongono problemi nuovi che dovremo affrontare interrogandoci su come si stia progressivamente trasformando la realtà psichica affrontabile o tollerabile da ciascuno; quanto l'individuo possa giovare delle protesi di cui sempre più dispone e quanta realtà aumentata o modificata possa tollerare o essere tollerabile. Dico non solo tollerabile dai singoli rispetto a loro stessi, gli altri, al proprio operare e al mondo. Sono riflessioni necessarie da parte della comunità psicoanalitica perché ciascuno di noi poi è e sarà chiamato a stabilire come disporsi, cosa accettare e cosa respingere; fino a che punto assecondare i cambiamenti e quando dissentire come propria scelta di campo e cioè politica.

Sarebbe un danno per noi, per la psicoanalisi e per tutti se non riuscissimo ad utilizzare il sapere che con tanta fatica e impegno sviluppiamo grazie alla nostra attività clinica mettendolo al servizio del nostro essere cittadini consapevoli.



Patrizio Campanile, Venezia
Centro Veneto di Psicoanalisi
patrizio.campanile@libero.it



APPENDICE



Lavori Preparatori per il Colloquio

Anna Cordioli⁴⁶

Il IX Colloquio di Venezia è stato il primo in presenza dopo la profonda ferita della pandemia da COVID-19, che ha comportato l'impossibilità di ritrovarsi fisicamente assieme per l'VIII Colloquio, che si è svolto da remoto ed in una forma molto più contenuta.

In quel periodo il nostro Centro ha deciso di implementare il sito web, investendo sulla possibilità che, proprio in un tempo di forzata distanza, si riuscisse comunque comunicare il grande impegno che gli analisti del nostro territorio stavano approfondendo.

Passata la pandemia e avvicinandoci all'appuntamento del nuovo Colloquio, abbiamo sentito di voler utilizzare il dispositivo del sito web anche per fare un lavoro di preparazione al convegno. Sentivamo quanto fosse importante ritornare in presenza, utilizzando i dispositivi web per creare un ponte tra il colloquio del 2021 e quello del 2023. La redazione ha dunque pensato una serie di contributi che abbracciassero due direttrici: la memoria e il desiderio.

Per la "memoria" sono stati creati dei contenuti che permettessero di ricordare il grande lavoro teorico fatto negli anni grazie ai Colloqui, dal 1987 ad oggi; per il "desiderio" sono stati create interviste e contributi che potessero incuriosire e aprire un campo (siamo pur sempre a Venezia!) di pensieri preparatori.

⁴⁶ Anna Cordioli (Padova), Psicoanalista associata della Società Psicoanalitica Italiana, Centro Veneto di Psicoanalisi, Referente del Sito web del Centro.



Qui di seguito vi proponiamo l'elenco di questi contributi, con una breve sinossi.

Se leggete il Knotgarden in formato .PDF e su un dispositivo connesso alla rete, potrete cliccare sui titoli (che appaiono sottolineati e in grassetto) e potrete raggiungere la corrispondente pagina sul nostro sito.

Se invece avete la versione stampata del Knotgarden, è sufficiente che inquadrare il QR code con la fotocamera del vostro smartphone e potrete accedere al contenuto web.



Invito al Dibattito

di *Patrizio Campanile*

La lettera inviata ai relatori come primo stimolo per ragionare assieme attorno al tema del convegno.



Intervista ad Antonio Alberto Semi

di *Silvia Mondini*

In preparazione del convegno di Ottobre 2023 abbiamo chiesto ad alcuni relatori di raccontarci le prime idee che si sono trovati ad avere una volta sentito l'argomento del IX Colloquio di Venezia: Diniego, Illusione, Speranza.



Intervista a Lorena Preta

Di *Silvia Mondini*

In preparazione del convegno di Ottobre 2023 abbiamo chiesto ad alcuni relatori di raccontarci le prime idee che si sono trovati ad avere una volta sentito l'argomento del IX Colloquio di Venezia: Diniego, Illusione, Speranza.



Intervista a Laura Ambrosiano

Di *Caterina Olivotto*

In preparazione del convegno di Ottobre 2023 abbiamo chiesto ad alcuni relatori di raccontarci le prime idee che si sono trovati ad avere una volta sentito l'argomento del IX Colloquio di Venezia: Diniego, Illusione, Speranza.





Intervista a Maurizio Balsamo

Di *Caterina Olivotto*

In preparazione del convegno di Ottobre 2023 abbiamo chiesto ad alcuni relatori di raccontarci le prime idee che si sono trovati ad avere una volta sentito l'argomento del IX Colloquio di Venezia: Diniego, Illusione, Speranza.



L'altra Locandina

Di *Franca Munari*

Una digressione sulla locandina scelta per il IX Colloquio di Venezia e sull'altra locandina che, seppure non scelta, ha molto da raccontare.



Storia dei Colloqui Veneziani

di *Alessandra Macchi e Marta Oliva*

I colloqui veneziani sono ormai una tradizione del Centro Veneto di psicoanalisi nata alla fine degli anni '80, precisamente nel 1987, a partire dal desiderio di Giorgio Sacerdoti di rendere meno periferico il Centro Veneto di Psicoanalisi rispetto agli altri centri psicoanalitici presenti sul territorio italiano.

Andrea Mosconi ha curato la sezione "Quarte di copertina" di tutti i libri legati ai Colloqui di Venezia.



VIII Colloquio di Venezia

Percorsi dall'oggetto al soggetto nel tempo della cura

La videoregistrazione dell'intera conferenza svoltasi il 20 Marzo 2021 ed esclusivamente da remoto a causa della pandemia Covid-19.

Sono intervenuti Paul Denis e Antonio Alberto Semi.



Tutti i contenuti sono stati raccolti all'indirizzo:

www.centrovenetodipsicoanalisi.it/ix-colloquio-venezia/



Anna Cordioli, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
annacordioli@yahoo.it



Alla realizzazione del IX Colloquio del Centro Veneto hanno collaborato, oltre all'Esecutivo del Centro

Comitato Scientifico

Roberta Amadi, Patrizio Campanile, Maria Ceolin, Cosima De Giorgi, Lorella Cerutti, Lucia Fattori, Marco La Scala, Paola La Scala, Alberto Luchetti, Elisabetta Marchiori, Silvia Mondini, Giuseppe Moressa, Franca Munari, Caterina Olivotto, Enrico Mangini, Patrizia Paiola, Adriana Ramacciotti, Carla Rigoni, Silvana Rinaldi, Guglielmina Sartori, Antonio Alberto Semi, Tiziana Zannato

Comitato organizzativo

Roberta Amadi, Anna Cordioli, Giuseppe Moressa, Silvana Rinaldi, Tiziana Zannato

Segretaria amministrativa

Alberta Batticiocco

Le riprese in sala e il montaggio video sono state curate da

Edoardo Franchin



Alla realizzazione di questo KnotGarden hanno Collaborato

Patrizio Campanile, Venezia
Centro Veneto di Psicoanalisi
patrizio.campanile@libero.it

Anna Cordioli, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
annacordioli@yahoo.it

Alessandra Macchi, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
macchi.alessandra05@gmail.com

Silvia Mondini, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
silvia.mondini@spiweb.it

Andrea Mosconi, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
mosconi.cabianca@gmail.com

Marta Oliva, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
martaoliva@libero.it

Caterina Olivotto, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
caterina.olivotto@gmail.com

Franca Munari, Padova
Centro Veneto di Psicoanalisi
franca.munari.ls@gmail.com



Editing e progetto grafico Anna Cordioli

©Copyright Centro Veneto di Psicoanalisi 2023