



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di laurea in Psicologia clinico-dinamica

Elaborato finale

SULLA DISTRUTTIVITÀ

On destructiveness

Relatore

Professoressa Maria Armezzani

Laureando: **Ali Khateeb**

Matricola: **2016623**

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

Introduzione	p. 4
 PARTE PRIMA: RIFLESSIONI SULLA DISTRUTTIVITÀ ORIGINARIA	
 CAPITOLO 1: Epistemologia	
1.1 Uno sguardo fenomenologico che parte dalla vita (clinica)	p. 6
1.2 Oltre il dualismo mente-corpo nella comprensione del vivere	p. 9
 CAPITOLO 2: La distruttività come movimento intenzionale originario	
2.1 Dall'essere-il-mondo all'essere-nel-mondo	p. 14
2.2 Odio accecante nell'angoscia originaria del non-essere	p. 17
2.3 L'odio incatena l'individuo alla <i>cosa</i>	p. 24
 CAPITOLO 3: Progettualità nello slancio vitale	
3.1 La ricerca della pienezza come tema della vita	p. 32
3.2 Progettare per essere	p. 36
 PARTE SECONDA: ASPETTI CLINICI DELLA DISTRUTTIVITÀ	
 CAPITOLO 4: Esperienza schizofrenica come testimonianza della distruttività originaria	
4.1 L'incompiuta sublimazione della distruttività originaria nel terrore della realtà dello schizofrenico	p. 42
4.2 La "malattia" del divenire	p. 45
4.3 Il progetto di morte per non morire	p. 50
4.4 Il risuonare con la distruttività dello schizofrenico	p. 53

CAPITOLO 5: Lo spettro della distruttività nell'emergere dell'io-sono

- 5.1 Introduzione (per fare il punto) p. 58
- 5.2 Dall'amalgama distruttivo totalizzante dell'io incorporeo... p. 59
- 5.3 ...alla comparsa di *Eros* nella psicosi paranoide... p. 61
- 5.4 ...fino al dualismo manicheo p. 64
- 5.5 Una nota per ripensare a quanto detto fin qui p. 68

CAPITOLO 6: Casi clinici dal tirocinio

- 6.1 Introduzione p. 69
- 6.2 Marcello p. 71
- 6.3 Irina p. 74
- 6.4 Chiara p. 79
- 6.5 Considerazioni sulla negazione della distruttività in Irina e in Chiara p. 85

Conclusioni p. 88

Bibliografia p. 91

Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris.

Nescio, sed fieri sentio et excrucior.

Odio e amo. Forse mi chiedi come io faccio.

Non so, ma sento che questo mi accade ed è la mia tortura.

Gaio Valerio Catullo, *Odi et amo* (carme 85)

INTRODUZIONE

In questo lavoro propongo un'analisi di matrice integrata tra fenomenologia e psicoanalisi sulla distruttività, qui inquadrata come movimento fondamentale dell'esperienza dell'individuo in termini di sopravvivenza della coscienza che sarà – come però vedremo nella seconda parte, non nel caso della schizofrenia – vissuta come immanente alla carne viva del proprio corpo, del *Leib*, inteso quindi come corpo intenzionale vivente.

Le riflessioni che svilupperò in queste pagine saranno rivolte ai concetti nucleari sottesi alle infinite manifestazioni contingenti; il mio intento qui è quello di proporre un punto di vista sul quale riflettere al fine di comprendere l'esperienza distruttiva, così potentemente e trasversalmente presente nell'esistenza di ogni essere umano.

Nella prima parte dell'elaborato mi riferirò, infatti, ai primi momenti della vita di ciascun individuo in cui l'angoscia originaria del non-essere soverchia il vissuto segnandone ineluttabilmente il destino ponendo il *Leib* alla ricerca perpetua della riparazione di tale ferita mai totalmente sanabile. La distruttività è quindi qui inquadrata come quel movimento intenzionale che si manifesta originariamente durante la terrificata ed intollerabile frammentazione dell'essere, come agire della coscienza verso la riparazione di tale vissuto. Riparazione che costituisce, a mio parere, il nucleo eidetico del progetto vitale di ciascun individuo.

Nella seconda parte di questo lavoro cercherò di coniugare le riflessioni sulla distruttività originaria all'ambito della psicopatologia, in particolare mi soffermerò sul ruolo nucleare che la distruttività originaria – *amalgama preriflessivo di sessualità generativa in potenza e distruzione cieca, che ha luogo in assenza di un io-sono strutturato ed incarnato nel*

Leib – costituisce nell'intenzionalità dell'esperienza schizofrenica, riverberando quindi sul progetto vitale che per lo schizofrenico diviene così progetto di morte.

Inoltre, cercherò di tracciare una breve panoramica sul percorso che la coscienza intenzionale affronta nei momenti primigeni in cui viene al mondo. Percorso che la vede attraversare un'intenzionalità all'insegna della distruttività totalizzante per giungere alla nascita dell'oggetto io-sono, primo oggetto dotato di una sua unità e continuità ontologica nel divenire, costituito dalla maternità di un'intenzionalità in cui fa la sua prima comparsa *Eros*.

Infine, cercherò di evidenziare le dinamiche trattate in questo lavoro che ho colto durante l'analisi di alcuni casi clinici che ho personalmente seguito nel mio esercizio di tirocinante presso lo studio di psicoterapia del dott. Simone Biondi, che approfitto qui per ringraziare sentitamente per l'esperienza che mi ha permesso e che mi ha profondamente arricchito umanamente, quindi necessariamente, data la natura della professione clinica, anche professionalmente.

EPISTEMOLOGIA

1.1 UNO SGUARDO FENOMENOLOGICO CHE PARTE DALLA VITA (CLINICA)

È noto come l'essere umano già nei primi momenti di vita manifesti comportamenti che, secondo l'atteggiamento naturale, esprimono distruttività. Mi preme qui evidenziare come tale atteggiamento naturale *spieghi* le azioni corporee come espressione di stati psichici interni, assumendo come implicito un dualismo psichico-somatico di matrice causale-circolare secondo cui gli stati psichici si riflettono sul corpo e viceversa. La discrasia sottesa a questo tipo di epistemologia propria delle scienze naturali applicata alla psicologia è tanto silente quanto enorme: vengono infatti posti sul medesimo piano, in rapporto interdipendente, causale e persino misurabile, oggetti ontologicamente non assimilabili tra loro, appunto lo psichico e il corporeo. In particolare, la distorsione sta nell'assimilazione dello psichico, ciò che connota il vissuto dell'agire intenzionale dell'essere umano, ad oggetto al fine di poterlo quindi studiare in maniera oggettiva tramite esperimenti oggettivi e replicabili.

Questa tendenza è figlia della necessità di spiegare e prevedere i fenomeni, pretesa assolutamente legittima e opportuna per le scienze naturali, ma la psicologia, nello spiegare i suoi fenomeni in ottica naturalistica, inciampa necessariamente nella discrasia epistemologica di cui accennavo sopra. Da qui s'impone la necessità di un cambio epistemologico coerente con la natura del fenomeno indagato, che per la psicologia è l'essere umano come agente intenzionale figlio e padre del suo mondo che si sottrae costitutivamente all'oggettivazione mortifera.

Oggettivazione mortifera che invece è il presupposto dell'indagine esplicativa che, come evidenzia Jaspers (1913, p. 30), riduce i fenomeni che appaiono a ciò che essa considera

le leggi ultime o la realtà ultima di quegli stessi fenomeni. Ma queste leggi ultime non sono forse costrutti teorici storicamente dati e sistematizzati che, per esigenze di rigore scientifico-epistemologico, sono quanto più netti e semanticamente monodimensionali nella definizione del loro perimetro descrittivo-teoretico?

Risulta evidente come lo sguardo della spiegazione costringa l'agire intenzionale dell'essere umano proprio in quel perimetro coercitivo di costrutti necessariamente mortiferi, rendendolo a sua volta cosa morta sterilizzandolo dalla sua prerogativa intimamente distintiva: l'intenzionalità *immediata*, cioè non mediata da sovrastrutture puntiformi come il linguaggio teoretico con i suoi costrutti, dello slancio vitale che trascende costantemente ogni forma di oggettivazione e quindi di morte.

Se si perde questa prerogativa si perde una sfumatura massivamente sostanziale dell'essere umano stesso e ci ritrova ad indagare una cosa tra le tante cose del mondo. Nella migliore delle ipotesi, cioè quando l'immediatezza dell'intenzionalità viene *consapevolmente* perduta nell'utilizzo del linguaggio teoretico, la spiegazione si rivela perciò come una consapevole riduzione; quando invece l'intenzionalità dell'agire umano viene totalmente recisa, come nel caso dell'applicazione del metodo naturalistico all'indagine dello psichico, la spiegazione riguarderà una cosa del mondo la cui ontologia non si avvicina minimamente a quella dell'essere umano.

Al fine di evitare di oggettivare l'agire intenzionale nelle strutture dello sguardo di chi indaga, Jaspers (1913) suggerisce di cercare la *comprensione* che, a differenza della spiegazione, cerca di scorgere e sentire i modi dell'intenzionalità dal versante dell'individuo visto e sentito. Questo particolare modo della fenomenologia di guardare

l'Altro è possibile proprio per la medesima natura dello strumento d'indagine e dell'oggetto d'indagine: in entrambi i casi l'essere umano.

Quindi la psicologia, per preservare l'ontologia del suo oggetto d'indagine deve porsi nella comprensione, deve partire dalla presenza dell'essere in relazione e dalla modalità con cui si sta nello sguardo dell'Altro, da come si abita e si viene abitati dall'Altro cogliendo il modo con cui si risuona nell'intersoggettività.

In questo lavoro, nel tentativo di procedere nella comprensione della distruttività umana, farò spesso riferimento a riflessioni e costrutti metapsicologici di matrice psicoanalitica, pur essendo ben consapevole del loro apporto teoretico-riduzionista di stampo esplicativo. Lo farò tenendo però altrettanto ben presente che il loro valore euristico è comunque estremamente fecondo, poiché la loro elaborazione nasce dalla *clinica* psicoanalitica; alveo dominato dal risuonare con l'Altro, essendo l'analista stesso, scevro da sovrascritture teoriche che possono subentrare successivamente in maniera consapevolmente riduzionista e volte ad ordinare il quadro del vissuto emerso, lo strumento cardine della comprensione dell'Altro tramite l'ascolto del proprio esistere a un livello pre-teoretico e pre-verbale nella relazione intrisa di movimenti reciprocamente "eido-senso poetici".

In riferimento a queste dinamiche considero emblematica la riflessione di Vincenzo Bonaminio (2016), il quale si appoggia a sua volta al pensiero di Paula Heimann, Bollas e Masud Khan, sulla fecondità della presenza dell'Altro-analista affinché il paziente possa integrare quelle parti di sé latenti, inaccessibili e che riverberano coattivamente sulla coscienza. Questa integrazione avviene grazie al reciproco risuonare all'interno di un perimetro relazionale in cui i movimenti emotivi più reconditi della coppia paziente-

analista *creano* (non vengono trasferiti/proiettati) nell'Altro idee, immagini, sensazioni viscerali, affetti e rimembranze. È proprio in questo luogo di reciprocità che l'Altro-analista, abile e raffinato ascoltatore delle proprie vibrazioni createsi nello stare con l'Altro, diviene dipinto di quel panorama negativo non pensabile, e perciò non integrabile alla coscienza, del paziente che può vederselo così restituire sottoforma di materiale sentito e *pensato* grazie all'Altro-analista della coppia relazionale.

Per riprendere le parole di Galimberti (1979) rispetto allo scarto tra teoria e clinica psicoanalitiche e al loro rapporto con lo sguardo epistemologico opportuno per guardare all'essere umano:

[...] la nozione di uomo implicita nella *terapia* psicoanalitica non ha nulla a che fare con la nozione di uomo che la *teoria* psicoanalitica ha ottenuto per derivazione diretta dalle scienze naturali cartesianamente impostate, ma se mai ha a che fare con la costituzione umana quale è deducibile dalla fenomenologia trascendentale di Husserl e dall'analitica heideggeriana dell'esserci (*Dasein*), per cui la *Dasein-analyse* è *il corretto piano teorico da cui è deducibile il trattamento terapeutico della Psycho-analyse* (p.17).

1.2 OLTRE IL DUALISMO MENTE-CORPO NELLA COMPrensIONE DEL VIVERE

Proseguendo nella riflessione riguardo il dualismo ontologico tra psichico (mente) e somatico (corpo), come già detto, il loro rapporto incommensurabile non può essere di tipo causale, ma si può legittimamente parlare di co-abitazione. In altri termini, essendo il vissuto ed il corpo due oggetti ontologicamente diversi non v'è necessità di una loro concettualizzazione separata nello spazio e nel tempo, anzi, tale separazione risulterebbe una forzatura che sfocia, come insegna la ghiandola pineale di Cartesio, in un'aporìa. Questo soprattutto alla luce dello statuto immateriale dello psichico inteso come vissuto, il quale necessariamente abita il corpo e ne viene a sua volta abitato.

Ma quello che qui mi preme sottolineare è come la difficile descrizione del rapporto tra il mentale ed il corporeo sia figlia dell'artificiosità arbitraria della loro differenziazione di stampo naturalistico, funzionale all'elaborazione teorico-esplicativa successiva al vissuto preriflessivo. Infatti, nel cercare di restare nel campo della comprensione intenzionale *immediata*, cioè non-mediata da costruzioni concettuali già date, la fenomenologia con Husserl (1954) non parla del corpo-oggetto-misurabile (*Körper*) in termini contrapposti al vissuto intenzionale rappresentato dallo psichico, ma parla di un corpo vivente (*Leib*):

Tra i corpi di questa natura trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico corpo a non essere mero corpo fisico (*Körper*), ma corpo vivente (*Leib*) (p.107).

Galimberti (1979) chiarisce bene la differenza tra *Körper* e *Leib* impostata da Husserl:

Se *Leib* deriva dall'antico *leiben*, da cui *leben*, cioè "vivere", non possiamo pensare che il corpo assuma rilevanza psicologica se lo conosciamo cartesianamente come pura "estensione e movimento" e non come quell'*intenzionalità*, dalla scienza mai tematizzata, che ha nel mondo il suo correlato e il suo indispensabile ambiente. Inteso come *organismo* chimico-fisico o biologico, il corpo è infatti il risultato che si ottiene, in modo riduttivo, dal pensiero oggettivante che conosce solo gli oggetti che costruisce in base ai metodi di cui dispone; per cui se i metodi sono quelli della scienza fisica, chimica o biologica, il corpo che si otterrà sarà una composizione fisico-chimica o una struttura biologica. Accade però che l'esperienza originaria che noi abbiamo del nostro corpo, il nostro modo di sentirlo e di viverlo non sia né di ordine fisico-chimico né di ordine biologico, ma appartenga all'ordine di quell'esperienza per la quale noi sentiamo il nostro corpo come una certa potenza sul mondo e il mondo come il punto d'appoggio del nostro corpo, in quell'*implicanza reale* per cui ho la posizione degli oggetti tramite quella del mio corpo e la posizione del mio corpo tramite quella degli oggetti del mondo (p.23-24).

Riprendendo quindi l'osservazione con cui ho aperto questo lavoro e descrivendola con un linguaggio pre-teoretico e *vivo*, si può affermare che quei comportamenti distruttivi che l'essere umano agisce già dai suoi primi momenti di vita non sono espressione somatica di uno stato psichico interno, ma modalità intenzionali di esistenza e di trascendenza nel proprio slancio vitale in relazione al mondo; non sono espressione di uno stato psichico interno di distruttività ma, per riprendere Sartre (1939), *sono essi stessi* la distruttività.

Questo modo ingenuamente pre-teoretico di guardare al corpo-*Leib* è la matrice da cui le varie riflessioni metapsicologiche psicoanalitiche vengono sviluppate e da cui poi si allontanano al fine di ottenere dei riferimenti teorico-concettuali, mai definitivi ed esaustivi, con cui orientarsi nella difficilissima esplorazione del vissuto. Ma il fatto di comprendere e tenere sempre ben presente l'origine di tali costrutti aiuta a riportarli all'alveo fenomenologicamente prereflessivo a loro sempre sotteso, movimento necessario per evitare di cadere e stagnare nel riduzionismo teorico.

Gaddini (1981), nelle sue riflessioni sul problema mente-corpo, sostiene, in una metapsicologia psicoanalitica strutturata su un linguaggio di matrice teoretica con tutti i limiti e pregi già evidenziati, un parallelismo ed un radicamento reciproco tra il funzionamento mentale e quello corporeo:

Un aspetto generale del "continuum" funzionale corpo-mente, ma che può dare un'idea della sua complessità, è che il funzionamento mentale, in quanto determinato dal funzionamento corporeo, ne è anche influenzato in misura e modi diversi, e in quanto capace di influenzare il funzionamento corporeo, può anche in misura e modi diversi determinarlo. Un altro aspetto generale, che vorrei ricordare prima di addentrarci nei complessi aspetti del "continuum" funzionale corpo-mente, è che, se è vero che il cervello

è contenuto nella scatola cranica, questo non si può dire della mente. Come il sistema nervoso, la mente sta dovunque nel corpo. Sarebbe però più giusto dire che nell'organismo, inteso come un "continuum" funzionale, determinati modelli di funzionamento sono presenti nel funzionamento fisico e, parallelamente, in quello mentale.

Andando oltre la contraddizione rispetto all'esercizio di comprensione qui invocato e messo in atto, contraddizione implicita nell'impostazione rigidamente teoretica e meccanicistica con cui Gaddini descrive le dinamiche d'interazione tra funzionamento mentale e corporeo, quello che ora mi interessa evidenziare è come la nascita dello psichico coincida quindi con la nascita del corpo, e come lo sviluppo di quest'ultimo permetta poi un ampliamento ed una progressiva integrazione di forme di pensiero sempre più astratte e simboliche, che restano comunque parallele e complementari alle modalità di pensiero più latenti e vicine al versante del sentire.

Infine, per terminare questa sommaria epistemologia a sostegno della necessità di superare il dualismo mente-corpo per *un vissuto preriflessivo dal quale partire e in cui ritornare dalle pur utilissime costruzioni teoriche*, una breve critica che evidenzia ulteriormente l'inadeguatezza della visione naturalistica dell'essere umano, diviso tra il somatico e lo psichico. Nel bambino molto piccolo e nel feto, in assenza di uno psichico ancora sviluppato, viene arbitrariamente in soccorso il costrutto di "istinto" a sostituzione dell'inadeguato, perché inapplicabile nell'assenza di un apparato psichico sufficientemente maturo, costrutto di "stato psichico" come *causa* di un determinato atto motorio. Con "istinto" si definisce perciò una disposizione *biologicamente* innata ad agire in un determinato modo in relazione a determinate circostanze. Ecco che qui così s'impone tutta la problematica della progressiva emersione del vissuto, cioè dello psichico, dal somatico a partire dagli istinti. Come se inizialmente la fase istintuale fosse

completamente scevra da una qualsiasi forma di vissuto e di soggettività, a tal punto da restituire la visione di un essere umano ancora mancante di uno psichico nella reattività meccanica di un corpo puramente biologico che non vive gli stimoli che lo portano a reagire istintivamente.

LA DISTRUTTIVITÀ COME MOVIMENTO INTENZIONALE ORIGINARIO

Nel settembre 1787 il mare amniotico che lo avvolgeva si intorbida, lo sbalottò qua e là e minacciò il suo fragile legame con la riva uterina. Le acque del mare esalavano di rabbia e paura. Sostanze chimiche acide colme di nostalgia e disperazione lo avvolsero. Spazzati via per sempre i dolci giorni in cui si poteva muovere agilmente. Senza spazio per voltarsi e nessuna speranza di comodità, le sue minuscole sinapsi neurali si accesero ed esplosero in tutte le direzioni.

(Irvin Yalom, *La cura Schopenhauer*)

2.1 DALL'ESSERE-IL-MONDO ALL'ESSERE-NEL-MONDO

Sulla base delle riflessioni fin qui riportate propongo un esercizio, consapevolmente speculativo, di comprensione del vissuto del feto nel suo essere *Leib* in divenire. Tale esercizio mi pare importante al fine di provare a cogliere il percorso che la coscienza intenzionale affronta in relazione alla propria esistenza, in modo da poter inquadrare meglio uno di quei modi originari di esistenza trascendente che è la distruttività.

Facendo perciò questo esercizio di comprensione, si può cogliere come l'ambiente materno sia vissuto dal feto, nella propria spazialità e temporalità, come *mondo intero*. È però fondamentale porre l'accento su una particolare condizione esistenziale

idiosincratica dei primissimi momenti di vita, cioè che *il Leib stesso è vissuto indistintamente da quel mondo intero verso cui trascendere dirigendovi la propria intenzionalità*. Questo significa che, inizialmente, la distinzione tra *Leib* e mondo è possibile solo da uno sguardo esterno e decentrato dalla comprensione.

Anche da uno sguardo meramente biologico-funzionale è evidente una fusionalità simbiotica tra il feto e la madre che offusca i confini dei due *Leib* in questione anche in termini di vissuto. Ad esempio, F. Scalzone e G. Zontini (2016) nel loro lavoro sul sogno tra psicoanalisi e neuroscienze, osservano:

Possiamo immaginare dunque che il feto sia dominato inizialmente dalle sue funzioni sensomotorie e vegetative volte a stabilire e perfezionare un rapporto sempre più stretto con la madre, intesa come sorgente continua di stimoli (*madre-ambiente*) in grado di assicurare al feto la costanza del suo mezzo interno. Questo insieme di funzioni sarà attivo per tutta la durata della gravidanza. La relazione materno-fetale permetterà quindi alla madre di trasmettere al prodotto del concepimento gli elementi del proprio stato biologico, forse mediante variazioni del funzionamento sensomotorio e biochimico, nonché, ma in modo meno chiaro, elementi attinenti alla propria sfera emotiva e mentale. Vediamo come già da questa fase le due componenti, quella biologica e quella affettiva, coesistano e si influenzino reciprocamente (p.347).

Riportando queste osservazioni a un piano preriflessivo e preteoretico è lecito immaginare come questa regolazione simbiotica, manifesta sul piano biologico-funzionale, sia per la coscienza del feto foriera di un vissuto di pienezza totalizzante nell'assenza di confini col mondo intero. Questa condizione esistenziale è stata rimarcata da B. Grunberger (1971), che nel suo lavoro sul narcisismo la descrive come situazione

elazionale¹ in cui il feto è “senza un corpo e quindi senza un Io. [...] immateriale, senza limiti, atemporale, onnipotente e porta in sé gli attributi della Divinità” (p. 211). Si potrebbe quindi dire che l’essere-nel-mondo heideggeriano in questa fase è piuttosto *l’essere-il-mondo*.

Il movimento che allontana da questa condizione di pienezza infinita è la progressiva differenziazione dell’individuo rispetto al mondo, dove nel graduale sgretolarsi del vissuto di essere-il-mondo si va altrettanto gradualmente a imporre, *passando per il terrifico sentire della frammentazione nel non-essere*, l’enigmatico vissuto intriso di indefinitezza di essere “*cosa*” separata dal mondo. Già in questi originari movimenti dell’esistenza il *Leib* stesso si dimostra essere l’unico ed imprescindibile strumento di intenzionalità, foriero di possibilità e ponte dal e verso il mondo. Ed è quindi necessariamente il *Leib*, in quanto è esso stesso unico luogo del sentire e sola possibilità di esistenza intenzionale, il primo oggetto del mondo ad essere intenzionato.

Ma tale movimento intenzionale non è solipsistico, non può che riguardare la coscienza rispetto al mondo. Per costruire il vissuto di essere individuo bisogna cioè necessariamente passare anche da cosa non si è, dalla percezione del proprio *Leib* nell’incontro col mondo, fino al confronto con l’assenza di percolato che lo stesso *Leib* ritrova negli oggetti nell’incontro tra loro, così percepibili così come *non-Leib* per contrasto.

Il *Leib* ha quindi bisogno del mondo per conoscere sé stesso, e perciò sentirsi come individuo unico, ed ha bisogno di sé stesso per conoscere il mondo di cui egli stesso è costola. Ecco il rapporto imprescindibile che lega l’individuo al mondo, rapporto che è

¹ 7 Dal francese elation, da intendersi qui come “euforia/beatitudine derivata dall’aconflittualità”.

costitutivamente strutturale al modo intenzionale di esistere della persona lungo tutto l'arco della sua vita.

F. Scalzone e G. Zontini (2016) riportano una riflessione teorica di matrice neuroscientifica che pone l'accento sul fatto che già l'embrione, per poter sviluppare in futuro un pensiero che gli consenta di pensarsi come *Leib* differenziato e posto in relazione a un mondo costituito da oggetti e valori astratti, necessita appunto della madre nella sua esperienza di corpo vivente nel mondo:

La sinaptogenesi, che come sappiamo si sviluppa nel corso dell'embriogenesi e in seguito all'epigenesi, costituisce un processo fondamentale nella formazione dei circuiti cerebrali, come afferma anche Edelman a proposito della formazione dei *repertori secondari* nella sua teoria della selezione dei gruppi neuronali (TSGN), i quali si trasformano sotto la spinta degli stimoli e dell'esperienza formando *mappe cerebrali rientranti*, e *mappe di mappe*, collegate tra loro da connessioni a parallelismo massiccio. Questi processi neurofisiologici sono alla base dei processi di categorizzazione e perciò della creazione di concetti, valori e giudizi (p. 346-347).

2.2 ODIACCECANTE NELL'ANGOSCIA ORIGINARIA DEL NON-ESSERE

Nel progressivo percorso di differenziazione dal mondo e definizione di sé, la coscienza si trova inevitabilmente a vivere stati di smarrimento e angoscia, immersa nell'impotenza originaria (*Hilflosigkeit*) e nella nebbia dell'assenza di senso che gradualmente nel suo sviluppo le si rende sempre più necessario. Uno dei modi originari e intimamente costitutivi dell'agire intenzionale con cui la coscienza affronta questi processi di individuazione, significazione e trascendenza è rappresentato dalla distruttività.

Di fronte all'angoscia ed alla frustrazione sentite come originate da un qualcosa, distruggere questo qualcosa è il modo primigenio per lenire il vivere insostenibile. Il

movimento intenzionale distruttivo trova il suo nucleo nell'eliminazione della fonte d'angoscia e si manifesta in molteplici modalità, a seconda dei modi che organizzano la struttura intenzionale della coscienza. Uno dei modi di manifestarsi di tale nucleo è ad esempio l'allucinazione negativa, dove la coscienza cancella a se stessa l'esistenza della fonte d'angoscia; questo movimento è però decisamente alienante perché sradicato dalla realtà mondana e quindi dalla propria condizione di essere-nel-mondo, indicando una struttura intenzionale la cui temporalità è collassata insieme alla spazialità.

Nell'ontogenesi dell'essere umano la prima fonte d'angoscia è rappresentata da tutti quegli aspetti del mondo, inizialmente la madre-ambiente, che deprivano la coscienza della sua pienezza relazionale. Ecco quindi che la distruttività riverbera contro tutto ciò che è frustrazione, ma non è ancora definito e sentito nella sua complessità integrata della polivalenza di madre-ambiente unica fonte di esperienze buone e cattive. Qui emerge l'aspetto primitivo ed alienante della distruttività come movimento originario nella sua modalità intenzionale che fonde, in maniera ossimorica, l'esperienza del dualismo manicheo amore-odio.

Infatti, se odiare è un modo di far fronte a quella frustrazione ed angoscia che connotano l'esistenza, essere distruttivi significa anche stare in relazione, in contatto, essere intimamente e profondamente legati alla *cosa* da distruggere e aggredire. Questo stare in contatto implica manipolazione della *cosa*, porta a un vissuto di intimità e di compenetrazione reciproca con questa anche quando non v'è un contatto fisico-sensoriale.

Voler eliminare la *cosa* impone necessariamente averci a che fare e quindi intenzionarla, significandola proprio sulla base della relazione necessariamente sottesa al movimento

distruttivo. Ma tale significazione, originariamente, non può essere complessa e integrata, è necessariamente accecata dall'odio che, con tutta la sua forza, crea un legame talmente stretto e ravvicinato con la *cosa* da non permetterne una visione ampia e decentrata dal proprio vissuto contingente.

Quindi, in un primo momento, l'impossibilità d'integrazione data dall'enorme forza dell'odio in risposta all'altrettanto enorme angoscia suscitata dalla *cosa*, porterà a vivere e significare la *cosa* odiata come solamente *cosa* da odiare e distruggere, non potrà perciò essere vista anche come *cosa* buona portatrice di pienezza.

È questa, a mio avviso, l'interpretazione che si potrebbe dare all'affermazione di Freud (1915) "l'oggetto nasce dall'odio". Cioè che *senza la separatezza generatrice di frustrazione ed angoscia si rimarrebbe nella fusionalità piena, non ci sarebbe quindi l'odio della distruttività originaria che, nel tentativo di eliminare e gestire quell'altro-da-sé, lo intenziona definendolo poi come oggetto.*

Ciò a evidenziare come il primo movimento intenzionale verso la *cosa* sia di carattere distruttivo e come il vissuto riferito alla *cosa* sia totalizzato dall'odio, dati i suoi aspetti frustranti. Ma anche come questa distruttività imponga comunque una relazione generativa di significazione², dalla quale nasce l'oggetto. Solo con la graduale e successiva integrazione di tutta l'ambivalenza insita nella *cosa* costituitasi come oggetto, si potrà averne una visione sufficientemente complessa e aderente alla realtà mondana.

Se la *cosa* è aggredita e odiata è quindi perché pone l'individuo nella frustrazione e nella sofferenza, perché lo getta fuori dalla condizione di pienezza elazionale imponendogli

² Nel capitolo 4 "Esperienza schizofrenica come testimonianza della distruttività originaria", elaborerò ulteriormente questa riflessione ponendo in luce la differenza tra odio e distruttività.

con violenza il sentire la propria impotenza rispetto al proprio esistere e gettandolo nell'angoscia della frammentazione dell'essere, quindi nello statuto del non-essere. Perciò è perché la *cosa* nega all'individuo la pienezza dell'essere, la quale rappresenta, come sosterrò in seguito, il progetto dello slancio vitale di ogni individuo.

Questa modalità originaria di intenzionalità è sempre sottesa alle varie modalità di pensiero che si acquisiscono nel corso dello sviluppo e la sua forza, dettata dall'angoscia e frustrazione radicate nel sentire viscerale della non esistenza come essere pieno, può dimostrarsi soggiogante e, facendo venir meno anche quelle più astratte-simboliche considerate evolute perché permettono di stare nella complessità integrando le molteplici sfaccettature, sprofondare l'individuo nella cieca distruttività che lo incatena all'oggetto odiato.

Per integrare e cercare di chiarire quanto detto finora rispetto al movimento distruttivo nel vissuto che pone la coscienza da essere-il-mondo ad essere-nel-mondo, mi riferirò ad alcune osservazioni di Green (1983) che riportano come la distruttività sia uno dei nuclei eidetici intenzionali costantemente sottesi alle varie manifestazioni del pensiero proprie di differenti fasi di sviluppo, che vedono l'individuo stare in relazione con l'oggetto fonte di angoscia e frustrazione:

Al momento della "prima" esperienza di mancanza, viene trovata una soluzione tramite la realizzazione allucinatoria del desiderio, come illusione riparatrice della mancanza dell'oggetto. È il modello che si arricchirà con ulteriori frustrazioni, che non saranno più legate alla sola ricerca del seno. Ma in quanto tale essa resta una realizzazione psichica tanto più apprezzata in quanto il bambino le attribuisce il potere di aver fatto riapparire l'oggetto-seno. Il bambino non è in grado di pensare che sono le sue grida e i suoi pianti ad

aver richiamato la madre venuta in suo soccorso, ma stabilisce un legame di causa-effetto tra la realizzazione allucinatoria del desiderio e l'esperienza di soddisfazione (p. 20-21).

Qua Green pone l'accento sulla modalità di pensiero allucinatoria come strumento alienante dalla realtà mondana per fronteggiare e gestire la frustrazione della mancanza della madre-ambiente. Io invece vorrei evidenziare l'agire intenzionale distruttivo delle grida e pianti del bambino, primo movimento suscitato dall'angoscia di morte nell'assenza dell'oggetto di vita. È questo sentire viscerale la risposta originaria radicata nel *Leib* che viene agita nella reazione motoria disperata e gestita con i mezzi a disposizione della coscienza intenzionale, in questo caso l'allucinazione. Riprendiamo ora con Green:

Se i bisogni vitali restano assicurati in altre situazioni di mancanza da parte dell'oggetto, saranno trovate altre soluzioni: l'identificazione è quella fondamentale. Essa sopprime la rappresentazione dell'oggetto, l'Io stesso diventa l'oggetto e si confonde con lui. Le modalità d'identificazione differiscono a seconda dell'età. In principio l'identificazione primaria è detta narcisistica e l'Io si fonde con un oggetto che è molto più una sua emanazione che non un essere distinto, riconosciuto nella sua alterità. Se questa modalità di identificazione narcisistica persiste al di là della fusione con l'oggetto, quando l'Io si distingue dal non Io e ammette l'esistenza dell'oggetto allo stato separato, tale modalità di funzionamento espone l'Io a notevoli disillusioni. L'alterità non riconosciuta infligge all'Io incessanti smentite su ciò che l'oggetto dovrebbe essere, e comporta inevitabilmente il rinnovarsi della delusione quanto a ciò che l'Io si aspetta da lui: a tal punto che l'Io non può mai contare sull'oggetto per ritrovare l'unità-identità che gli assicura di raggiungere il suo centro al momento di un'esperienza di soddisfacimento sempre inappagata. La triangolazione delle relazioni ancora questa situazione, perché è frequente che i due oggetti genitoriali investiti narcisisticamente deludano l'Io, ciascuno per differenti ragioni. Tutto

questo è dannoso per l'Io perché, fallita l'esperienza fondamentale di spostamento alla ricerca di un oggetto sostitutivo che ripari le ferite dell'oggetto originario, tutta la serie di spostamenti su altri oggetti sostitutivi - dai più personali ai più impersonali – non farà altro che rinnovare lo scacco iniziale. Ogni contatto con l'oggetto esaspera l'esperienza di decentramento, sia in rapporto alla separazione spaziale sia in rapporto alla discronia temporale (p. 21).

Ho riportato per intero questo passaggio perché lo considero centrale in quanto descrive il nucleo eidetico della ferita ontogenetica originaria i cui tentativi di riparazione, fortemente imbevuti di distruttività, si costituiscono come movimento fondamentale per l'organizzazione della struttura intenzionale della coscienza nella sua adesione alla realtà mondana.

La ferita originaria, che nel lessico psicanalitico è “narcisistica”, consiste dunque nella graduale ma ineluttabile esperienza del passaggio da essere-il-mondo all'essere-nel-mondo; tale passaggio impone alla coscienza un vissuto di angoscia, frustrazione e impotenza che suscita il movimento intenzionale distruttivo più o meno scomposto e indirizzato verso un qualcosa di più o meno definito. In questa fase Green riporta come sia l'identificazione narcisistica il mezzo con cui il movimento intenzionale distruttivo elimina l'oggetto negandone l'autonomia ontologica, disconoscendolo nelle sue peculiarità e cannibalizzandolo al servizio delle proprie necessità rendendolo ciò che si vorrebbe che fosse e non ciò che è nella mondanità.

Appoggiandomi alle riflessioni di Binswanger (1960), questa alienazione dalla mondanità trova il suo nucleo nelle strutture eidetiche intenzionali del tempo e dello spazio. In particolare, il flusso temporale della coscienza è ancorato a una *retentio* di pienezza elazionale che occupa il *tema presente* (Worüber: “ciò, di cui”) e che ripiega la *protentio*

su di essa³. Mentre la struttura spaziale dell'intenzionalità rimane fissata al centro (usando il termine molto calzante dello stesso Green) a indicare la necessità di sentirsi al centro-del-mondo, un'evidente analogia in termini di vissuto dell'individuo che vive l'essere-il-mondo.

Tale ricerca del centro viene sistematicamente ed ineluttabilmente frustrata dalla realtà oggettuale mondana, e l'individuo si mostra incapace di tollerare il proprio decentramento nel mondo. Questa configurazione della struttura intenzionale della coscienza pone l'individuo come condannato a ricercare la propria sovranità nel solipsismo *erigendosi autarchicamente a centro-del-mondo*, autarchia evidentemente destinata a naufragare data la propria condizione ontologicamente costitutiva di essere-nel-mondo:

L'ego-sintonia dell'io può ricercarsi ormai soltanto nell'investimento dell'io attraverso le sue stesse pulsioni; è questo il narcisismo positivo, conseguenza della neutralizzazione dell'oggetto. L'indipendenza così acquistata dall'io nei confronti dell'oggetto è preziosa, ma precaria (*ibid.*).

Ciò che in particolar modo mi preme qui evidenziare è *come sia il movimento intenzionale distruttivo verso la cosa, verso l'altro-da-sé, a porre l'individuo incatenato alla necessità di scotomizzare l'oggetto fagocitandolo*. Certo, l'incapacità di tollerare il proprio decentramento è l'ineluttabile fonte d'angoscia principale, ma è la distruttività l'altrettanto ineluttabile movimento intenzionale originario legato a tale angoscia che pone l'individuo in condizione di schiavitù della propria stessa distruttività verso la *cosa*.

³ Binswanger riprende da Husserl quella riflessione secondo la quale la struttura degli oggetti temporali (quegli oggetti fenomenici collocati nella coscienza temporale soggettiva) sarebbe costituita in momenti intenzionali strutturanti, designati da Husserl come protentio, retentio e praesentatio (futuro, passato e presente). Questi momenti sono normalmente integrati tra loro, di modo da permettere la costruzione del tema (Worüber: "ciò, di cui") presente.

2.3 L'ODIO INCATENA L'INDIVIDUO ALLA COSA

In che modo la distruttività originaria è legata all'angoscia? Volendo rimanere nella comprensione del vissuto senza entrare nella logica esplicativo-causalistica, si può cogliere come l'esperienza della rabbia cieca si sovrapponga e si amalgami col vissuto d'angoscia, finendo per sostituirlo anche se mai definitivamente e totalmente.

Riprendendo il punto di vista economico psicoanalitico come metafora, si potrebbe dire che l'energia che soverchia la coscienza nell'angoscia, che in definitiva è l'angoscia stessa, si trasforma in tensione distruttiva sempre soverchiante per il *Leib*, ma ora canalizzabile e canalizzata verso ciò che è sentito essere la fonte dell'angoscia.

Il legame e l'amalgamarsi nella trasformazione reversibile tra angoscia e distruttività, due movimenti intenzionali originari, sono ora più definiti; cioè la tensione che pervade il *Leib* si trasforma da angoscia a distruttività, ma la loro matrice comune impone alla distruttività di convergere verso la *cosa* sentita come generatrice della tensione soverchiante, alla quale l'individuo s'incatena in un legame all'insegna della distruttività a volte esasperato.

Qui colgo l'occasione per introdurre un concetto chiave per poter comprendere la natura di tale incatenamento, il concetto si riferisce ad un aspetto costitutivo dell'intenzionalità che inquadra il modo di significare il proprio vivere nel mondo. Se "il vissuto intenzionale è il *primum* rispetto alla separazione tra oggettività e soggettività" (Armezzani p.40), è necessariamente nell'alveo dell'intenzionalità che si dà tutta l'esperienza della coscienza, quindi anche il funesto vissuto del passaggio dall'essere-il-mondo all'essere-nel-mondo è legato alla maniera di intenzionare l'esperienza come eterogenea, differenziata e costituita da oggetti distinti più o meno definiti, in questo caso soggetto e oggetto,

affinché venga resa gestibile sotto la minaccia dell'angoscia originaria della disgregazione dell'essere-il-mondo; esperienza intrisa di un vissuto di vuoto e di frammentazione proprio del non-essere, costituito nella stessa maniera intenzionale con cui è costituita la realtà mondana.

L'atteggiamento naturale, i retaggi culturali di qualsiasi estrazione, la rappresentazione della *cosa-mondo* in un ordine di senso dato dall'ordine e dalla costanza dei rapporti tra gli oggetti che la costituiscono, lo stesso atteggiamento fenomenologico da tenere per cogliere e comprendere il vissuto del *Leib*, le varie pratiche religiose, le filosofie, ecc... sono tutti oggetti, più o meno concettuali e astratti, necessariamente iscritti nella cornice dell'intenzionalità. Oggetti il cui nucleo eidetico è l'aspetto costitutivo fondamentale dell'intenzionalità stessa a cui facevo riferimento per comprendere l'incatenamento della coscienza alla *cosa* odiata: il controllo, la gestione e l'eliminazione della propria angoscia originaria tramite la significazione dell'esperienza in un ordine di senso che consenta la sopravvivenza psichica, preservando lo statuto dell'essere nel vissuto della coscienza a fronte dell'angoscia del non-essere.

Il pensiero come "rimedio contro il terrore della vita" (Severino, 1986) è il cardine dell'intero impianto psicoanalitico in termini sia metapsicologici che clinici:

Infatti il pensiero umano, ancor prima di organizzarsi in un sapere, è comunque il più importante rimedio contro l'impotenza originaria (*Hilflosigkeit*), e la psicoanalisi ha un punto d'osservazione privilegiato perché la stanza d'analisi è quel laboratorio nel quale si depositano "dal vivo" le angosce più profonde relative alle questioni enigmatiche dell'esistenza, e in questo laboratorio è possibile osservare analoghe situazioni traumatiche di incomprendibilità che possono poi esitare nella spinta del paziente, come dell'analista, a

cercare una via d'uscita dall'angoscia primaria in un pensiero, come modo di dare senso a un qualcosa che prima non l'aveva (Mangini, 2015, p. 30).

Ma il pensiero razionale e solipsistico non è sufficiente a superare l'angoscia del non-essere, come vorrebbe invece il cogito cartesiano emblema del filone razionalistico occidentale. Il pensiero a cui fa riferimento la psicoanalisi è quello dello Psicico, traducibile come *Leib*, è il rivolgimento al mondo, il quale è ciò che riflette il proprio sentire viscerale e quindi il proprio essere. È attraverso l'*Altro* che l'individuo sente se stesso, si vive ed esperisce il proprio statuto ontologico:

In secondo luogo non ci dimentichiamo che il pensiero non può che nascere dalla relazione con l'altro. L'"Altro" è quella parolina in più che la psicoanalisi introduce per indicare l'oggetto: "altro" come altro da sé, come persona che ascoltiamo o con cui parliamo, "altro" come straniero, corpo, altra parte di noi stessi, "Altro" (per Lacan) come inconscio, enigmatico e intraducibile che continuamente ci interroga. Così, quella stessa urgenza metafisica che può portare al ripiegamento narcisistico, può invece trasformarsi in un bisogno di pensarsi in relazione con l'Altro, indispensabile per pensare al dolore psichico e al piacere, e per la trasmissibilità di questi e di altri affetti. Pensare e trovare ascolto nel dolore, e poi nel piacere, interroga l'Essere da un'altra prospettiva, dato che ne contempla la caducità ma anche la sua misteriosa capacità di creare un nuovo pensiero. *Da qui si capisce come l'Essere che deriva da un pensiero inteso come "riflessione" non è che un illusorio trionfo narcisistico, mentre se il pensiero deriva da una pulsione, che Freud chiama "epistemofilia", è evidente come nel sapere che si produce gioca un ruolo fondamentale la spinta verso l'esplorazione dell'oggetto [...] (corsivo mio)* (Mangini, 2015, p. 32).

L'angoscia della gettatezza (Heidegger,1927), l'abisso di non essere-il-mondo cioè la frammentazione dell'essere e l'assenza di senso rispetto alla propria esperienza immanente della propria esistenza rappresentano la condizione originaria dell'essere umano, e il modo in cui egli vi fa fronte è necessariamente inscritto e rintracciabile negli aspetti costitutivi dell'intenzionalità, distruttività e significazione, che sono due facce della stessa medaglia in quanto movimenti le cui radici risiedono nell'unico ceppo che è la trascendenza verso il mondo nella necessità di controllo e gestione dell'angoscia sempre presente di sottofondo e sempre pronta a emergere in tutta la sua potenza soverchiante. Il loro movimento è antitetico, generativo e distruttivo, pur condividendo il medesimo *telos* e la medesima origine, coesistono in un amalgama preriflessivo in cui i discorsi della logica difficilmente trovano cittadinanza.

Infatti, la significazione, i cui modi sono vincolati allo sviluppo ed alla storicità di ciascun individuo, è fortemente impastata di distruttività, anzi è essa stessa una forma di distruttività che non distrugge, ma che genera significati nel movimento intenzionale distruttivo teso appunto ad eliminare la fonte d'angoscia, originariamente la *cosa-mondo*, passando necessariamente per i modi permessi dalla coscienza intenzionale incarnata nel *Leib*, che s'impone in questo modo come l'unico luogo delle possibilità dell'essere.

Qui si può osservare come, tra le altre cose, si sia ampliato ed approfondito ulteriormente, in un'epigonalità che vuole stare al di fuori dalla tautologia, il significato della frase di Freud (1915) riportata in precedenza "l'oggetto nasce dall'odio". Sintetizzando quanto detto finora si potrebbe perciò dire che *la significazione è la sublimazione della distruttività originaria*, sublimazione più o meno compiuta e feconda a seconda dell'organizzazione della struttura intenzionale della coscienza, che trasforma la *cosa-mondo* negli *oggetti-del-mondo*. Ma quando la trasformazione generativa significativa non

è possibile la coscienza, vissuta come non incarnata nel *Leib*, rimane incatenata all'anelito della distruzione della *cosa-mondo*; è questa, come vedremo in seguito, la condizione che vive lo schizofrenico⁴.

Per cercare di chiarire questo passaggio sull'amalgama preriflessivo tra significazione e distruttività mi appoggerò alla riflessione sottesa alla seconda teoria pulsionale psicoanalitica, inerente perciò alle pulsioni di vita e di morte, *Eros* e *Thanatos*:

Però c'è qualcosa, in relazione alla conoscenza e al sapere, che solo la psicoanalisi ha saputo mettere in evidenza: l'esistenza dell'inconscio mette l'essere umano in una relazione paradossale con la conoscenza (e la verità) perché tale esistenza implica anche una tendenza resistenziale verso la conoscenza stessa, direi una spinta anti-conoscitiva che si esplica attraverso la rimozione e tutte le altre funzioni del "negativo" (Green, 1993) attraverso le quali l'essere umano esprime un suo "non volerne sapere" (del dolore, della sessualità, della morte). Tale spinta resistenziale, che è un ossimoro, è sotto l'egida di *Thanatos*, mentre la spinta conoscitiva – la sete di conoscere di Ulisse – è dell'ordine di *Eros*, come spinta pulsionale promossa dalla sessualità⁵ infantile, al fine di avere un qualche possesso sull'oggetto e sul mondo, ma sempre al fine di prevenire l'*Hilflosigkeit* e l'angoscia primaria sempre presente di sottofondo (Mangini, 2015, p. 26).

La mia considerazione mira ad evidenziare il parallelismo ossimorico ed insieme la convergenza coerente, per la logica difficilmente v'è spazio quando si tratta del sentire viscerale e della trascendenza preriflessiva, di *Eros* e *Thanatos*; movimenti speculari,

⁴ Il rimando qui è al capitolo 4: "Esperienza schizofrenica come testimonianza della distruttività originaria".

⁵ Qui "sessualità" è da intendersi rifacendosi all'etimo *sectus*, cioè separatezza, iato, solco, taglio, scissione. La sessualità è perciò legame e desiderio nella differenziazione. L'Altro è inizialmente l'altro-dame, fuori dalla simbiotica indifferenziazione fusionale dove regna la psicosi e dove non può esserci sessualità.

complementari e sovrapposti legati dal *telos* e dall'origine comune del far fronte all'angoscia della sessualità, cioè della separatezza che passa per la frammentazione del non-essere nel passaggio dall'essere-il-mondo all'essere-nel-mondo.

Mi spiego meglio, se *Eros* è spinta legame improntato alla significazione feconda, *Thanatos* è spinta al legame improntato alla distruttività della *cosa* angosciante e non significabile, quindi non superabile in maniera generativa e feconda. La rimozione, il diniego, le resistenze, ecc.. sono modi che sottendono il nucleo eidetico della distruttività, cioè dell'eliminazione della *cosa*, e che differiscono nella soggettività/storicità di ogni individuo sulla base dell'organizzazione della struttura intenzionale della sua coscienza; questi modi includono tutte quelle forme distruttive di annientamento della fonte di angoscia, comprese l'omicidio ed il suicidio.

Quest'ultime nei casi in cui non vi sia una struttura intenzionale che consenta un annientamento sul piano psichico, né tantomeno una sublimazione significativa generativa. Si potrebbe quindi dire che *Eros* e *Thanatos* sono i guardiani della sopravvivenza psichica e che dove fallisce *Eros*, interviene di concerto *Thanatos*. Dice Freud (1924):

Ma anche quando [l'istinto di morte] emerge senza alcun proposito sessuale, come nella più cieca furia distruttiva, non possiamo mancare di riconoscere che la soddisfazione dell'istinto si accompagna a un piacere narcisistico di altissimo grado, che permette all'Io di esaudire i suoi antichi bisogni di onnipotenza (p. 121).

Qui la distinzione teorico-descrittiva di matrice esplicativo-causale di questi due movimenti rientra nella necessità di argomentazione e trasmissione dei concetti, ed il fatto che porti con sé immagini e sensazioni di un dualismo pulsionale quasi tangibile nella sua definitezza ipostatizzata sta a evidenziare, ancora una volta, il riduzionismo del

linguaggio teoretico-descrittivo rispetto alla comprensione di un vissuto complesso e preriﬂessivo abitato da contraddizioni e sensazioni non dicibili.

Questa necessità che riporta a un ordinamento di tipo esplicativo-causale dell'esperienza quando la si vuole trasmettere, quando la si vuole approfondire introspettivamente e quando la si vuole controllare è però un tratto implicito e necessario del pensiero umano che si ritrova anche in termini viscerali ed inconsci sui piani del vissuto e dell'agire intenzionale del *Leib*. Infatti, il comune vertere di *Eros* e *Thanatos*, signiﬁcante o distruttivo, verso ciò che è sentito come fonte dell'angoscia evidenzia una connotazione di ordine esplicativo-causale nei movimenti trascendentali della coscienza.

È proprio questa signiﬁcazione di matrice causale, la quale costringe i fenomeni nelle sue griglie epistemiche, a incatenare nell'odio il *Leib* alla *cosa*: la tensione soverchiante è tutta diretta verso la distruzione di ciò che è sentito come causa dell'angoscia.

Quando la causa non è deﬁnibile né individuabile, l'odio è altrettanto non direzionato verso un oggetto preciso; qui si vive la necessità di sfogare la tensione nel momento contingente in maniera indistinta sul mondo. Ma la tensione distruttiva diretta indistintamente verso il mondo è essa stessa un modo originario di signiﬁcazione causale rispetto alla propria angoscia. Infatti, la distruttività può anche essere vista come una maniera originariamente trascendentale dell'intenzionalità, che *pone in relazione l'essere con la cosa-mondo* nelle fasi in cui non vi è ancora una deﬁnitezza del vissuto di mondo come altro-da-sé costituito da tutta una serie di oggetti in cui individuare le cause del proprio vissuto. In questo caso, quindi, sarà il mondo intero nella sua indeﬁnitezza ad essere sentito preriﬂessivamente come la causa della propria angoscia, proprio per il fatto che la sua esistenza aliena dall'individuo porta l'essere a non essere lui stesso il mondo,

porta l'essere-il-mondo ad essere-nel-mondo passando per il non-essere. La *cosa-mondo* è così la causa della propria angoscia verso cui direzionare la distruttività; distruttività che pone l'essere in relazione intenzionale col mondo stesso in una dialettica potenzialmente feconda in termini di significazione e di slancio vitale.

Ora, come la *cosa-mondo* venga distrutta o superata⁶ dipende dall'organizzazione delle strutture intenzionali della coscienza, ma è questo anelito di recupero del vissuto di pienezza relazionale proprio dell'essere-il-mondo a rappresentare il nucleo eidetico del progetto dell'essere-nel-mondo nel suo slancio vitale. Ed il fatto che l'agire intenzionale verta alle cause nei suoi movimenti preriﬂessivi è inquadrabile proprio nella più ampia necessità esistenziale dell'essere-nel-mondo di sviluppare il proprio progetto.

⁶ In questo lavoro "essere superata" riferito alla *cosa* o all'oggetto, può leggersi nei termini concettuali incarnati dal meccanismo di difesa psicoanalitico della sublimazione.

PROGETTUALITÀ NELLO SLANCIO VITALE

Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità per metterla di fronte alla più grave esigenza che mai le sia stata posta, mi sembra indispensabile *dire chi io sono*. In fondo potrebbe essere già noto: perché non ho mancato di “dare prove” della mia esistenza. Ma la sproporzione fra la grandezza del mio compito e la *piccolezza* dei miei contemporanei si è dimostrata nel fatto che questi non mi ascoltano, e neppure mi vedono. Vivo a mio proprio credito, o forse è un pregiudizio, che io viva? ... Mi basta solamente parlare con certe “persone colte”, che vengono d'estate in Engadina, per convincermi che *non vivo*... In queste circostanze io ho un dovere, contro cui si rivoltano, in fondo, le mie abitudini, e ancor più la fierezza dei miei istinti, e cioè quello di dire: *Ascoltatevi! Perché sono questo e questo. E soprattutto non scambiatevi per altro!*

(Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: come si diventa ciò che si è*)

3.1 LA RICERCA DELLA PIENEZZA COME TEMA DELLA VITA

Dalla pienezza elazionale del vissuto originario dell'essere-il-mondo a quello della gettatezza dell'essere-nel-mondo, la coscienza affronta un passaggio nell'angoscia del

non-essere⁷: trauma primordiale che rimane sempre sotteso durante tutta l'esistenza dell'individuo e che riverbera inconsciamente come nucleo negativo, come voragine nel vissuto che chiede di essere colmata tramite la restituzione quella pienezza di stare al centro, di tornare ad essere quel mondo che si è stati e che non si è più. L'inconscio è quindi il luogo immaginario da cui origina la spinta, l'anelito senza volto della coscienza, è quella "sorgente profonda e intima del mio essere" (Minkowski, 1933, p. 49):

È l'inconscio, impreciso e oscuro a prima vista, che sembra essere il vero supporto, il movente originario del nostro slancio personale; è l'inconscio che rende plausibile il fatto che le nostre azioni isolate possano in generale fondarsi su moventi positivi accessibili alla ragione e che possa in generale esistere nella coscienza questo qualcosa di assolutamente particolare che designiamo col nome di motivazione (*ibid*, p. 50).

Il trauma originario del non-essere è costituito nell'alveo di una organizzazione delle strutture intenzionali molto precoce che non permette un'esperienza armonica e complessa della propria condizione, da qui l'incapsulamento ed il riverberare del vissuto traumatico nell'inconscio come spinta coattiva all'essere, cioè al superamento del trauma. E. C. Gori, A. De Marchi e F. Pozzi (2016), nel loro lavoro sugli aspetti traumatici del "sogno nel sogno", riprendono la descrizione che Freud (1934-38, p. 398 sg.) fa degli effetti del trauma sulla vita dell'individuo, distinguendoli in positivi e negativi:

I primi sono caratterizzati da ciò che si definisce fissazione al trauma e coazione a ripetere. Dette condizioni psichiche possono essere assunte nel cosiddetto "Io normale". L'Io può ripetere, nella relazione attuale, legami affettivi della sua storia, trasformandoli e adattandoli ai vari livelli maturativi raggiunti. I secondi perseguono lo scopo opposto, sono

⁷ L'"angoscia del non-essere" è accostabile al concetto psicoanalitico di "angoscia di frammentazione" come rischio terrifico per la sopravvivenza psichica.

volti a ottenere che “del trauma dimenticato nulla sia ricordato e nulla ripetuto”. In tal caso la ferita rimane aperta (p. 208).

Poi proseguono ponendo in luce le considerazioni dal punto di vista quantitativo che Freud (*ibid.*) riferisce sempre a proposito del trauma, in particolare sulla vulnerabilità di un'organizzazione delle strutture intenzionali molto precoce come è quella della coscienza nel trauma dell'angoscia del non-essere:

In particolare, Freud nota che un trauma può essere assorbito più facilmente quanto più forte è l'investimento “quiescente” (cioè più stabile) di un sistema fortemente investito. Se l'energia quiescente dell'Io è abbastanza forte, l'Io è in grado di accogliere quantità di stimoli (“energia”) più grandi (p. 216). D'altronde già nella *Minuta G* (1985) alludeva a una sorta di “emorragia interna” che aveva come effetto un impoverimento delle potenzialità di eccitamento: “come una ferita” che provoca dolore (p. 208-209).

La trasformazione dell'angoscia del non-essere (tensione libidica soverchiante) in distruttività (tensione libidica canalizzata verso la *cosa*) può essere qui inquadrata come una cosmogonia della distruttività nell'esperienza della coscienza; perciò in questo lavoro ho esplicitamente ed insistentemente parlato di distruttività *originaria*, per intenderla quindi come primo manifestarsi del movimento intenzionale distruttivo, primo apparire intenzionale della trasformazione della tensione dell'angoscia del non-essere.

Poi, nei momenti successivi dell'esperienza, la distruttività sarà sempre e comunque legata a momenti di angoscia, di frustrazione e di ferite narcisistiche, ma potrà essere vissuta anche come precedente a tali momenti e non necessariamente farvi seguito come nella sua cosmogonia. Ad esempio, M. Klein (1932) attribuisce il primato della distruttività sulla genesi dell'angoscia:

La reazione del lattante di fronte alle tensioni provocate dalle sue esigenze fisiche è, a mio parere, l'esempio più evidente di conversione in angoscia della libido insoddisfatta. Non vi è dubbio però che tale reazione sia non soltanto di angoscia, ma anche d'ira. È arduo stabilire in quale momento avvenga la fusione degli istinti distruttivi e di quelli libidici. Ci sono buone ragioni per ritenere che tale fusione esista fin dall'origine e che la tensione provocata dal bisogno non faccia altro che rafforzare gli istinti sadici del bambino. Sappiamo, però, che l'istinto distruttivo è indirizzato contro l'organismo stesso, e deve perciò essere sentito dall'Io come un pericolo. A mio modo di vedere è questo pericolo che l'individuo percepisce sotto forma d'angoscia. L'angoscia quindi nascerebbe dall'aggressività (p.162-163).

Queste osservazioni della Klein pongono in evidenza quell'amalgama preriflessivo di *Eros e Thanatos* di cui parlavo in precedenza, qui però descritto meccanicamente come precipitato della fusione di due istinti differenti "distruttivi e libidici".

Ma quello che ora mi interessa sottolineare, per riprendere il mio discorso sulla cosmogonia della distruttività ed il suo impatto sul progetto vitale, è che nell'esperienza descritta dalla Klein l'angoscia del non-essere nella frammentazione del vissuto dell'essere-il-mondo è stata già esperita ed è quindi già sottesa come ferita mai totalmente sanabile, data la mondanità aliena ed allo stesso tempo immanente dell'essere-nel-mondo, che riverbera nell'inconscio.

Cioè è la presenza nel neonato delle "tensioni provocate dalle sue esigenze fisiche" ad essere di per sé rivelatrice della già avvenuta perdita di quella condizione di pienezza elazionale di onnipotenza nell'atemporalità beata della divinità dell'essere-il-mondo; la coscienza ha pertanto già attraversato il vissuto traumatico del non-essere, ed i suoi "istinti sadici" sono espressione immatura, di matrice fisico-sensoriale in linea con

l'organizzazione delle sue strutture intenzionali, del progetto di ripristino dell'essere-il-mondo tramite l'annientamento della *cosa-mondo* (in questo caso la madre-ambiente).

Nel cammino dell'intera esistenza sarà quest'anelito all'impossibile ripristino dell'essere-il-mondo, qui si potrebbero aprire dibattiti sull'immanente infelicità esistenziale, il tema eidetico del progetto vitale sospinto dal riverberare inconscio della ferita insanabile ed originaria del non-essere. Il modo in cui ciascun individuo cerca di sentirsi il centro cangia nel divenire della sua vita, ciò per dire che vi sono molteplici manifestazioni soggettive del medesimo nucleo eidetico dell'anelito a esperire di essere-il-mondo, che poi è il progetto di vita di ogni individuo.

3.2 PROGETTARE PER ESSERE

Quindi, come avviene il tentativo d'affermazione dell'essere nell'anelito di restaurazione della propria pienezza elazionale? Oppure, riprendendo le parole di Minkowski (1933): "Nel divenire l'io si afferma in quanto personalità vivente. In che modo?" a cui segue la risposta: "*Io* tendo in avanti e in tal modo *realizzo* qualche cosa" (p. 42). Questa tendenza alla realizzazione è chiamata "slancio personale" e viene schematizzata da Minkowski come segue:



Quindi il *Leib* attraverso lo slancio si dirige verso la *cosa* realizzata ma, sottolinea Minkowski, è fondamentale comprendere che lo slancio personale contiene in sé il *tema della realizzazione* che prescinde dalle varie realizzazioni o sconfitte effettive. Infatti, queste ultime sono entrambe solo fenomeni dell'esperienza che condividono lo stesso

tema, della realizzazione appunto, il quale è sempre presente indipendentemente dall'esito dell'agire: "la sconfitta non è che una realizzazione mancata" (p. 43). Quindi l'io si trova immerso nel proprio slancio personale nell'affermazione del proprio essere tramite il progetto della realizzazione della *cosa*.

Poi Minkowski prosegue evidenziando come nel segnalarsi del proprio io come personalità vivente nella realizzazione esprime la soggettività del singolo, il vissuto immediato che si impone alla coscienza non è quello di una tendenza a realizzare fine a se stessa, ma quello di un anelito verso uno scopo infinitamente più grande di se stessi, generale ed ultimo. Questa tendenza verso un principio superiore implicita nell'io è detta da Minkowski *fattore sovraindividuale*: "mi espando mediante le mie azioni e nell'espandermi affermo il mio io, sovrapponendogli subito, nel divenire, un super-io, cioè, alla fine un non-io" (p. 48).

Ora ritengo importante soffermarmi sullo statuto ontologico della *cosa*. La *cosa* è l'alieno, l'altro-indefinito-da-sé, il proprio non-essere, quel mondo che strappa l'essere-il-mondo, che lo frantuma gettandolo nell'angoscia di frammentazione. La sua indefinitezza aliena, la sua autonomia ontologica sentita rispetto al proprio esistere, la sua ineffabilità sovraordinata la pongono al di fuori del *Leib*, cioè al di fuori dell'io-sono. *La cosa è il non-io, è il mondo, è l'Altro in potenza*. È proprio questo suo statuto ontologico che originariamente frantuma l'essere-il-mondo nell'angoscia del non-essere e, successivamente, impone all'essere-nel-mondo l'angoscia della gettatezza (Heidegger, 1927). Ma, allo stesso tempo, è il medesimo statuto ontologico della *cosa* che consente all'io, tramite il progetto, di tendere al ripristino del vissuto dell'essere-il-mondo cercando di esteriorizzarsi nella *cosa* realizzata.

Da qui la natura riparativa del progetto nell'anelito alla realizzazione della *cosa*, da qui la necessità di muoversi in un ordine di senso di matrice esplicativo-causale⁸ fuori dal quale non sarebbe possibile compiere il proprio progettare. Infatti, l'essere-nel-mondo è vissuto da sé stesso come tale solo in seguito alla frammentazione dell'essere-il-mondo, in seguito alla separazione tra oggetto e soggetto in cui l'uno è abitato dall'Altro pur nella loro distinzione.

È proprio questa separazione tra oggettività e soggettività ad incarnare una prima sublimazione della distruttività, un superamento della cieca distruttività negazionista, allucinatoria e concreta rivolta verso la *cosa*, ora invece sentita e vissuta come "oggetto". È questo già il primo e necessario ordine di senso entro cui si muove l'essere-nel-mondo, è questo l'ordine di senso che emerge dalla distruttività originaria e che permette la sopravvivenza psichica nell'angoscia del non-essere⁹.

È un ordine di senso che categorizza, che riduce la complessità nel tentativo di gestirla, che cerca implicitamente nei propri oggetti costituiti le cause del proprio vissuto e che permette al *Leib* il dispiegarsi nel proprio progetto di esteriorizzazione e compenetrazione con la *cosa*, ora divenuta "mondo più o meno ordinato e definito" proprio in virtù di quell'ordine di senso categorizzante di stampo esplicativo-causale.

⁸ Qui il riferimento è alla mia riflessione precedente sulla modalità esplicativo-causale come tratto implicito e necessario del pensiero umano: "Questa necessità che riporta a un ordinamento di tipo esplicativo-causale dell'esperienza quando la si vuole trasmettere, quando la si vuole approfondire introspektivamente e quando la si vuole controllare è però un tratto implicito e necessario del pensiero umano che si ritrova anche in termini viscerali ed inconsci sui piani del vissuto e dell'agire intenzionale del *Leib*. Infatti, il comune vertere di *Eros* e *Thanatos*, significante o distruttivo, verso ciò che è sentito come fonte/causa dell'angoscia evidenzia una connotazione di ordine esplicativo-causale nei movimenti trascendentali della coscienza" (p. 30).

⁹ Questo è il passaggio che nell'esperienza schizofrenica è, a mio avviso, incompiuto.

Anche se il progetto tende all'esteriorizzazione, alla trascendentalità, è sempre un progetto su di sé, è sempre il progetto della coscienza che vuole essere. Questo fatto è legato, come si è detto in precedenza, alla sua stessa natura riparativa rispetto all'angoscia del non-essere, vissuta nella frantumazione dell'essere-il-mondo. È il *Leib*, come si è già detto in precedenza, il luogo imprescindibile dell'esperienza intenzionale la quale, nei momenti originari dell'esistenza, si dirige verso il *Leib* stesso nella necessità di sentirlo come *essente in quanto sé*.

Si può quindi dire che il progetto avviene *tramite* l'esteriorizzazione di sé nella realizzazione della *cosa*, ma il suo anelito è sempre riferito a sé nel ripristino del vissuto di stare al centro. I modi in cui il *Leib* intenziona se stesso sono importantissimi nel definire le modalità di ricerca del proprio centro. Per dirla in termini psicoanalitici:

Se dunque il narcisismo costituisce la *prima modalità di fissazione del pulsionale* attraverso l'investimento sull'Io (che per molti autori post-freudiani è diventato sé), è evidente come l'assetto narcisistico abbia un ruolo fondamentale nell'organizzazione pulsionale e nella relazione d'oggetto e, in particolare, nel costituirsi di una struttura (telaio) somatopsichica [...] (Mangini, 2015 p. 109).

Il fatto che la ricerca della pienezza nel centro sia di natura trascendentale, che avvenga cioè nell'esteriorizzazione della propria soggettività nel mondo, è legato alla necessità del riconoscimento dell'Altro sentito come particolarissimo oggetto del mondo, come costola della *cosa* verso cui tendo:

Ogni altro-io è *appresentato*, è colto cioè come *presenza secondaria (Mit-Da)*, come una presenza che non è la mia presenza primaria, ma che partecipa alla forma universale di struttura della mia stessa esperienza. L'altro è percepito come io-polo del *suo* sistema, come corpo organico che allude a una psichicità intenzionale e costituente al pari della mia, in

virtù di un'analogia che non è induttiva, né deduttiva, ma vissuta: l'altro è presente *come modificazione intenzionale del mio io che è stato il primo a oggettivarsi* (Armezzani, 1998 p. 173).

L'Altro è perciò il nostro sguardo decentrato che ci permette d'essere visti al centro, come costitutivi di quel mondo che ci ha strappati alla pienezza e verso cui ora ci protendiamo per essere nel ricongiungimento con esso.

Il riconoscimento di sé nella *cosa* apre il varco a quell'intima compenetrazione tra l'essere-nel-mondo ed il mondo stesso, avvolge il *Leib* della vellutata anche se sfuggibile pienezza del vissuto dell'essere-il-mondo. Questa pienezza elazionale trova il suo apogeo nel momento della contemplazione, momento in cui avviene la re-introiezione totale del sé exteriorizzato, anche come Altro, nel mondo:

Ciò che distingue il contemplare dal guardare non è un maggior grado d'attenzione, come vorrebbero ancora certe definizioni, è piuttosto un lasciarsi andare che ci dà appunto la possibilità di assorbirci interamente in ciò che contempliamo e di lasciarci da questo penetrare. Tra colui che contempla e la cosa contemplata c'è una specie di scambio ininterrotto di contatti reciproci, una specie di successione costante di flusso e riflusso dall'uno all'altro, così densa da non poter pensare di scomporla in fasi distinte, ed è così che nasce l'impressione di un tutto nel quale il soggetto e l'oggetto si confondono in un movimento armonioso (Minkowski, 1933 p. 63).

L'immortalità costantemente ricercata dall'essere umano attraverso l'arte, le conquiste del sapere, le imprese, la storia, ecc... può essere quindi vista come un'opera matura di exteriorizzazione nel mondo che consente all'individuo di imporre la propria soggettività all'Altro: l'essere-nel-mondo diviene in questo modo parte costitutiva del mondo a cui si

è imposto, diviene egli stesso quel mondo immortale a lui sovraordinato che lo ha relegato nella gettatezza e nell'angoscia del non-essere.

Il proprio *daimon* penetra così il mondo e ne viene a sua volta penetrato. *La propria autenticità si ritaglia uno spazio nel mondo risuonando di uno statuto di legittimità e verità ontologica tramite l'esperienza del riconoscimento dell'Altro.*

Ora il mondo, prima sentito come enigmatico e che poneva l'individuo nell'alienazione e nello smarrimento, è vissuto come parte di sé ed il sé come costitutivo del mondo: l'intima vicinanza vissuta nella reciproca compenetrazione annulla l'incompatibilità tra la propria autenticità del tutto particolare ed il baratro della gettatezza data dall'estraneità enigmatica e indecifrabile del labirintico mondo. Ora io sono padre-ingegnere di quel labirinto in cui quindi non posso più smarrirmi, in cui non posso più sentirmi straniero.

ESPERIENZA SCHIZOFRENICA COME TESTIMONIANZA DELLA DISTRUTTIVITÀ ORIGINARIA

È un inferno desiderare tanto il latte e odiare tanto il seno al tempo stesso, e sentire tanta colpa per questo. Di conseguenza lo schizofrenico deve fare tre cose in una volta: cerca di arrivare al seno ma cerca anche di morire, mentre un'altra parte cerca di non morire.

(Ronald D. Laing, *l'Io diviso*)

4.1 L'INCOMPIUTA SUBLIMAZIONE DELLA DISTRUTTIVITÀ ORIGINARIA NEL TERRORE DELLA REALTÀ DELLO SCHIZOFRENICO

Lo schizofrenico, a mio modo di vedere, è testimone vivente di quell'esperienza che ho descritto come nucleare nella cosmogonia della distruttività originaria. Il suo vivere in quello stato di "insicurezza ontologica" (Laing, 1959) lo inquadra in quella condizione normalmente transitoria, che per lui però transitoria non è, del crocevia nel passaggio dall'essere-il-mondo all'essere-nel-mondo: cioè in quella flebile, precaria e indefinita coscienza di sé costantemente posta sotto scacco dall'angoscia di non-essere. Infatti, il suo io è un io incorporeo senza nulla con cui potersi stabilmente identificarsi, perennemente in potenza, perennemente invaso dall'angoscia di scivolare nella non esistenza.

È la realtà esterna indistintamente irreali della *cosa-mondo* la minaccia alla propria condizione ontologica. È quindi talmente abnorme la fonte dell'angoscia di frammentazione che lo soverchia, è talmente terrificata nella sua onnipotenza da impedire alla coscienza, ancora allo stato embrionale, un'organizzazione delle sue strutture intenzionali sufficientemente matura che le permetta un'esperienza di separatezza dalla realtà mondana nella propria incarnazione come *Leib*.

Sarebbe in questa fase arcaica dello sviluppo che la tensione dell'angoscia di non-essere dà origine al primo movimento intenzionale distruttivo rivolto indistintamente verso il tutto, verso la *cosa-mondo*, verso ciò che gli sfugge, verso la realtà che lo minaccia. È questo movimento originario che pone la coscienza in relazione intenzionale, distruttiva e di significazione, con la *cosa-mondo*; relazione intenzionale in cui l'amore e l'odio, in assenza di un io-sono strutturato, ancora non vi sono se non in potenza.

Qui mi riferisco alla riflessione di Winnicott (1949) il quale, sviluppando il pensiero di Freud, sostiene che per odiare serve un Io più o meno integrato in grado di elaborare e significare l'esperienza della tensione distruttiva indifferenziata chiamata dallo psicanalista inglese "amore spietato":

Ciò non significa forse che la personalità dev'essere integrata prima che si possa dire di un bambino piccolo che gli odia? Per quanto precocemente possa compiersi quest'integrazione – e forse è nel parossismo dell'eccitazione o della collera che l'integrazione avviene più precocemente – vi è, teoricamente, uno stadio ancora più precoce in cui tutto ciò che il bambino fa quando reca dolore non è opera dell'odio. Ho usato il termine "amore spietato" [*ruthless love*] per descrivere questo stadio. È accettabile? Via via che il bambino diventa capace di sentirsi una persona intera, la parola odio assume significato per descrivere una certa categoria dei suoi sentimenti (p. 127).

Quindi, integrando questa riflessione nel nostro discorso, il sentimento di odio (così come quello d'amore) sarebbe l'evoluzione del primitivo vissuto di quell'amalgama preriflessivo di *Eros* e *Thanatos*¹⁰ che intenziona il mondo, ovvero la distruttività originaria non sublimata, e che riguarda la coscienza pre-oggettuale nella sua organizzazione intenzionale che, facendo seguito nel suo sviluppo, sarà progressivamente in grado di sublimare tale distruttività originaria costituendo l'oggetto-mondo separato dal proprio *Leib*, aprendo così alla fase oggettuale dell'essere-nel-mondo in cui vi sarà un *Leib* strutturato nella sua esperienza in grado di amare e di odiare l'oggetto.

Ma nello schizofrenico questo passaggio non avviene pienamente: *la sublimazione della distruttività originaria in significazione generativa della separazione tra oggettività e soggettività è incompiuta, incatenando quindi l'esperienza dello schizofrenico all'anelito arcaico della cieca distruzione della cosa-mondo nel suo divenire*, vissuta come minaccia indefinita alla propria flebile esistenza incorporea.

È emblematico il fatto che la riflessione di Winnicott sopracitata, riferita ad alcuni passi del saggio di Freud (1915) "Pulsioni e loro destini", riguardi sia il bambino molto piccolo che i pazienti psicotici, a sottolineare come questi pazienti, privi di un Io ben integrato e strutturato proprio come il neonato, vivano questa tensione precorritrice non ben differenziata in cui le sue polarità amore-odio sono coincidenti e antitetiche allo stesso tempo. Dice Winnicott (1949) a proposito del risuonare nella relazione analitica con le persone psicotiche:

Vorrei far intendere che il paziente può apprezzare nell'analista solo ciò che egli stesso è capace di sentire. [...]. Il nevrotico tenderà a considerare l'analista come ambivalente verso

¹⁰ "Amalgama preriflessivo" di cui parlo compiutamente nel capitolo 2.3: "L'odio incatena l'individuo alla cosa".

il paziente, e si aspetterà che l'analista mostri una scissione d'amore e d'odio [...]. Non ne dovrebbe forse conseguire che, se lo psicotico è in uno stato in cui "amore e odio coincidono", proverà la convinzione profonda che anche l'analista è unicamente capace dello stesso stato rozzo e pericoloso, in cui amore e odio coincidono? Se l'analista mostra amore è certo che contemporaneamente ucciderà il paziente. Questa coincidenza d'amore e d'odio è una cosa che ricorre in modo caratteristico nell'analisi degli psicotici, sollevando dei problemi di trattamento che possono facilmente superare le risorse dell'analista. Questa coincidenza d'amore e d'odio a cui alludo è qualcosa di distinto dal fattore aggressivo che complica la pulsione d'amore primitiva, ed implica, nella storia del paziente, l'esistenza di una carenza ambientale all'epoca delle prime pulsioni istintuali verso l'oggetto (p. 120-121).

4.2 LA "MALATTIA" DEL DIVENIRE

L'io-sono è il primo oggetto generato dalla sublimazione della distruttività originaria, e la sua incarnazione nel *Leib* si compie nella separatezza progressivamente più definita e concreta tra soggettività ed oggettività: il *Leib* è sia ponte che confine netto tra l'io-sono ed il mondo, luogo della soggettività trascendentale.

Per compiere stabilmente questa separazione è però necessario che *le strutture intenzionali della coscienza siano in grado di costituire oggetti il cui nucleo sopravviva al divenire*; occorrono quindi una spazialità e una temporalità sincronicamente organizzate tra loro in un flusso unitario che costituisca l'esperienza che il *Leib* ha di sé e del mondo come stabilmente continua nel fluire cangiante delle cose.

Dalle molteplici descrizioni di autorevoli psichiatri ad orientamento fenomenologico rispetto alle manifestazioni che rimandano al vissuto dello schizofrenico, si può definire, a mio parere, un *quadro intenzionale il cui nucleo eidetico risiede nell'anelito a*

devitalizzare il divenire per non soccombere alla sua spinta vitale, esperita come angosciante e fagocitante nella sua ineffabilità che travolge tutto quanto svuotando e disgregando la consistenza dell'essere.

Questa devitalizzazione è evidentemente una forma di distruttività necessariamente rivolta a tutto ciò che è soggetto al divenire: la concretezza della corporeità del *Leib* e la materialità della vita. Scrive Joan, una paziente schizofrenica:

Le ho chiesto tante volte di picchiarmi perché ero sicura che il mio sedere non le piaceva, ma che se poteva picchiarlo almeno l'avrebbe accettato in qualche maniera. Allora anch'io potevo accettarlo e farlo diventare parte di me stessa. Non avrei dovuto più cercare di tagliarmelo (Laing, 1959, p. 178).

Sempre Laing, descrive la coscienza intenzionale dello schizofrenico come un occhio malevolo, come sole nero i cui raggi brucianti “uccidono in lui la spontaneità e la freschezza, distruggono tutta la gioia, inaridiscono tutto” (*ibid.* p. 113). È lo sguardo di Medusa che pietrifica l'essere nel tentativo di salvarlo sottraendolo al fluire vitale, connotandolo però così ad uno statuto d'irrealità.

In quest'ottica, l'autismo prodromico dell'esordio schizofrenico, cioè il ritiro schizoide dal mondo nella chiusura di una propria realtà irreali fantasmaticizzata, può essere quindi letto come un arroccamento nella difesa della propria coscienza di sé, della propria consistenza ontologica sentita come minacciata dalla disgregazione, dell'essere sentito sul punto di venire inghiottito dal divenire del mondo.

Le attività di isolamento dell'io e i tentativi compiuti per la sua ricostituzione si combinano, contribuendo ad avvicinarlo al confine con la psicosi. In un certo senso lo schizoide tenta disperatamente di essere se stesso, e di ricostituire e di conservare il suo io, ma gli riesce estremamente difficile separare il desiderio di essere dal desiderio di non essere, perché

gran parte di quello che fa è, per sua natura, inestricabilmente ambiguo. [...]. Le difese di Peter contro la vita erano in larga misura la creazione di una specie di morte entro la vita, che, almeno per un po' di tempo, pareva capace di fornirgli una certa immunità dall'ansia.

Come l'opossum egli, per sopravvivere, doveva fingere di essere morto (*ibid.* p. 143).

Ma questo movimento mortifero, che si dà sotto la spinta dell'angoscia d'annientamento, non può comunque preservare il proprio sentire ontologico "perché *il senso di identità esige che esistano altri da cui si possa essere riconosciuti*, e che il loro riconoscimento si congiunga col proprio autoriconoscimento" (*ibid.*).

L'esito di questo arroccamento difensivo nella propria realtà fantasmaticizzata è spesso lo scivolamento nella psicosi in cui:

il "vero" io, insomma, non più ancorato al corpo mortale, diventa fantastico, si volatizza in un fantasma mutevole a seconda dell'immaginazione del momento. Al tempo stesso, isolato com'è a causa delle manovre di difesa contro i pericoli esterni, sentiti come minaccia della propria identità, esso perde anche quella precaria identità che poteva avere. Inoltre l'isolamento dalla realtà ha come conseguenza un impoverimento: il suo potere si fonda sull'impotenza, la sua libertà si esercita nel vuoto, la sua attività è senza vita. L'io si ritrova inaridito e morto (*ibid.* p. 146).

Da qui il crollo psicotico come ritorno alla primigenia distruttività intenzionale della realtà nel suo divenire, ultimo disperato argine all'annientamento ontologico a seguito del fallimento del ritiro nell'autismo schizoide.

Sarebbe, a mio modo di vedere, questa modalità intenzionale distruttiva a costituire il nucleo del "pensiero spaziale" che si estrinseca nel "razionalismo e geometrismo morboso" (Minkowski, 1927). Forme di pensiero intrise di un'enorme distruttività

devitalizzante rispetto al divenire fluido della vita attraverso l'opposizione al "movimento e durata" (*ibid.*).

Si tratta di un insegnante di trentadue anni che ci consulta al Dispensario di profilassi mentale. Egli lamenta innanzitutto una "decomposizione fisiologica" che avverte dolorosamente, un "vuoto nella testa" che attribuisce a un'esagerata salivazione; la sua voce lo "suggerisce"; essa è "come morta" e dà l'impressione di una "voce di fantasma". D'altra parte tutto il suo essere e la sua voce, ci dice, subiscono una "regressione"; si sente riportato all'epoca di quindici anni fa, quando iniziava l'insegnamento come giovane supplente (*ibid.* p. 64).

Tale modalità intenzionale mortifera, se posso azzardare una descrizione, consta di una temporalità i cui momenti tre momenti intenzionali strutturanti – *retentio*, *praesentatio* e *protentio* – sono assenti nei loro confini, cioè *gli oggetti costituiti nei rispettivi momenti sono vissuti con lo stesso grado di presenza ontologica* e la loro separazione è relegabile al mero piano del razionale "non sentito". Questa temporalità è perciò accostabile a quella atemporalità onirica in cui le immagini e le esperienze del passato, del presente e del futuro sono vissute come coincidenti nella loro evidenza immediata, e differenziabili solo tramite il lavoro secondario basato su informazioni mnestiche che permettono una sequenzialità meramente razionale. La spazialità della coscienza intenzionale attraverso cui gli oggetti sono qui costituiti, è una *spazialità non abitabile per l'essere* perché poggiante su una temporalità senza tempo e perciò priva di una prospettiva vissuta da cui potersi orientare; qui ogni luogo è nessun luogo, qui non esiste il centro in cui si è visti dall'Altro nel proprio esistere.

La tesi che sostengo, quindi, è che sia la distruttività originaria il *nucleo* intenzionale della realtà nelle forme di pensiero tipicamente riconducibili alle persone con diagnosi di

schizofrenia; ciò a significare come *queste forme di pensiero siano manifestazioni* legate a fattori storici ed evolutivi dell'individuo, e pertanto non necessariamente le stesse forme – evidentemente organizzate su strutture intenzionali spostate molto sul versante puramente sensoriale – con cui la distruttività originaria si manifesta nei primi momenti di vita dell'individuo.

Perciò l'esperienza schizofrenica è, a mio parere, testimone del fatto che il movimento intenzionale che si dà nell'essere soverchiato dalla totalizzante angoscia di non-essere sia di carattere originariamente distruttivo, cioè che il suo rivolgersi alla realtà, indipendentemente dalle modalità contingenti allo sviluppo ed alla storia dell'individuo, tenda alla distruzione di ciò che lo getta nell'angoscia di annichilimento: nel caso dello schizofrenico e dell'essere-il-mondo nei suoi primi momenti di disgregazione, la realtà intera nel suo divenire.

Ciò che, tra le altre cose, sembra però distinguere queste due condizioni dell'individuo è il fatto che la distruttività originaria – amalgama preriflessivo di *Eros* in potenza e di *Thanatos* in assenza di un Io strutturato - nell'essere-il-mondo in frammentazione ponga l'essere in relazione potenzialmente feconda e generativa, previa sublimazione di tale distruttività, con la realtà. Mentre invece, nello schizofrenico, la distruttività originaria rappresenta una regressione, un rifugio nell'ultimo argine contro la perdita della propria precarissima condizione ontologica vissuta.

Questa differenza tra l'essere-il-mondo in frammentazione e lo schizofrenico rispetto alla loro storicità attraverso la quale giungono rispettivamente ad un'intenzionalità costretta sotto l'egida della distruttività originaria - storicità che connota evidentemente la natura

della loro condizione - s'impone con tutta la forza dell'evidenza sul progetto vitale dell'individuo che, nel caso dello schizofrenico, è un progetto di morte per non morire.

4.3 IL PROGETTO DI MORTE PER NON MORIRE

Questa intenzionalità devitalizzante nel suo razionalismo e geometrismo morboso che s'opponesse al movimento e durata, è evidentemente strettamente legata a doppio filo con la "perdita di contatto vitale con la realtà", concetto descritto da Minkowski (1927) in questi termini:

Il contatto vitale con la realtà sembra rapportarsi ai fattori irrazionali della vita. I concetti ordinari, elaborati dalla fisiologia e dalla psicologia, quali stimolo, sensazione, riflesso, atto motorio, ecc., le passano accanto senza raggiungerla, senza nemmeno sfiorarla. I ciechi, i mutilati, i paralitici possono vivere in contatto molto più intimo con l'ambiente di individui che hanno la vista perfetta e i loro quattro arti; gli schizofrenici, d'altra parte, perdono questo contatto senza che il loro apparato sensitivo-motore, la loro memoria, persino la loro intelligenza siano alterati. Il contatto vitale con la realtà riguarda molto di più il fondo stesso, l'essenza della personalità vivente nei suoi rapporti con l'ambiente, ancora una volta, non è né un insieme di stimoli esterni, né di atomi, né di forze o energie; è un'onda mobile ci avvolge da ogni parte e che costituisce il mezzo senza il quale non potremmo vivere (p. 49).

È emblematica a questo proposito la risposta di Paul, un paziente schizofrenico di Minkowski, alla domanda del perché passasse delle ore intere al gabinetto:

"Quando devo andare al gabinetto, prima guardo l'ora per non restarci troppo tempo; occorre un certo tempo per guardare l'orologio; guardo esattamente come sono messe le lancette; la lancetta piccola non si trova sempre proprio al centro delle sue cifre vicine, come dovrebbe essere quando è la mezz'ora; questa constatazione mi offre motivo di

critica. Così guardo per essere sicuro dell'ora; se la lancetta piccola è un po' più lontana o un po' più vicina di quanto dovrebbe essere rispetto alla lancetta grande, non sono più sicuro di niente; ecco come stanno le cose. Davanti all'entrata del gabinetto, contro la porta c'è un piumino per la polvere che serve a pulire il soffitto; adesso trovo questo piumino più lungo del solito; le altre volte mi era sembrato meno alto; so che un oggetto che è stato visto più volte finisce per sembrare meno considerevole che all'inizio, ma mi domando ugualmente se il piumino sia diventato più grande o più piccolo. Ogni volta lo guardo e mi faccio questa domanda. Dopo essere entrato nel gabinetto non sono sicuro di aver chiuso la porta. Poi guardo la finestra e penso che ci può essere una corrente d'aria. Tiro più volte la porta per essere sicuro che sia chiusa. Poi, siccome la porta si chiude male, guardo l'interstizio che resta, dall'alto in basso; guardo se la luce che filtra attraverso questo interstizio è dell'intensità di sempre; a volte mi sembra più scura o più chiara; questo può dipendere dall'illuminazione, ma allora voglio conoscere esattamente la differenza di tono, come se si trattasse di dipingerla. Poi guardo un piccolo chiodo che ho notato nella porta fin dall'inizio; la pittura si è staccata dal chiodo, ma è rimasto un bordino; poi guardo la porta e mi domando se mi vedranno; in fondo non mi importa di essere visto, è per principio che me ne assicuro e che ci penso" (*ibid.*, p. 139).

È proprio questa *mortido* diffusa nell'esperienza dello schizofrenico, questa *Spaltung* tra l'io ed il corpo-mondo (Laing 1959), questo fondo di morte che aliena la coscienza dal movimento vitale del tutto a rappresentare paradossalmente l'unico luogo di vita possibile, l'unico luogo in cui il proprio precario essere può sopravvivere.

Il progetto dello schizofrenico è necessariamente ancorato alla sua esperienza d'assedio da parte della realtà viva e diveniente che minaccia l'esistenza della coscienza nella sua dissoluzione in sé: in questa condizione soverchiante per la coscienza, il progetto non può costituirsi su un'organizzazione delle strutture intenzionali che sublimino la distruttività

originaria verso la ricerca di una compenetrazione col mondo. Infatti, tale compenetrazione presupporrebbe una separazione ontologica tra *Leib* e mondo – separazione figlia della sublimazione della distruttività originaria - che qui non sussiste, data l'assenza di confini della coscienza incorporea, cioè non incarnata nel *Leib*, dello schizofrenico.

Perciò il progetto vitale di esperire l'essere essendo visti dall'Altro nella compenetrazione col mondo è impossibile qui, in questa realtà angosciante ed irreale nella sua cannibalica onnipotenza terrificata. Per salvare il proprio esistere dall'annientamento, la coscienza incorporea dello schizofrenico, “invece di tentare di integrarsi con la realtà, ne fa in qualche modo *tabula rasa* e, privat[a] quindi del suo naturale punto d'appoggio, si perde, come si suol dire, nelle nuvole” (Minkowski, 1927 p. 66).

Avevo bisogno di essere controllata, e di sapere che cosa si voleva da me. Così sarei stata sicura che qualcuno mi voleva. Per i miei non potevo essere un maschio, e loro non hanno mai detto chiaramente cos'altro volevano da me, tranne che fossi un maschio. Perciò volevo morire e diventare catatonica. Quando ero catatonica cercavo di essere morta, grigia, immobile. Pensavo che alla mamma questo sarebbe piaciuto. Mi avrebbe portato in braccio come fossi una bambola. *Mi sentivo come dentro una bottiglia. Sentivo che tutto era fuori e nulla poteva toccarmi. Per non morire dovevo morire.* So che questo sembrerà pazzesco, ma una volta un ragazzo mi fece molto male e io volevo buttarmi sotto un treno. Invece diventai un po' catatonica, così non sentivo più niente. (Immagino che bisogna morire emotivamente per non farsi uccidere dalle proprie emozioni). È vero: credo che piuttosto di far male a qualcuno mi ucciderei (corsivo mio) (Laing, 1959 p. 183).

4.4 IL RISUONARE CON LA DISTRUTTIVITÀ DELLO SCHIZOFRENICO

L'io incorporeo dello schizofrenico, mancante del proprio *Leib* e senza nulla con cui potersi stabilmente identificare per sentire di essere carne viva diveniente nella propria esistenza trascendentale, è foriero e allo stesso tempo vittima di un vissuto di gettatezza in una realtà a lui straniera ed ostile alla propria esistenza.

Qui vi è lo smarrimento immanente alla propria condizione priva di riferimenti costituiti su un senso vissuto in sintonia con la realtà mondana, qui vi è la diffusione della coscienza nella realtà sentita ineffabile, qui vi è la fusionalità psicotica data dall'assenza di confini che sanciscano la separatezza tra *Leib* e mondo.

Questa condizione implica l'esperienza di contaminazione sul piano inconscio paziente-terapeuta; infatti, il loro vibrare è quello di corde arcaiche presimboliche che suonano a frequenze risalenti al periodo della frammentazione dell'essere-il-mondo, perciò estranee all'essere ed ostili alla sua tenuta.

Stare in relazione con questi pazienti implica quindi frequentemente un sentirsi invasi, un risuonare primitivo sconosciuto a chi vive stabilmente l'esperienza di una coscienza strutturata ed incarnata nel *Leib*. La loro angoscia di frammentarsi e di venire inghiottiti nel divenire è potentissima e di conseguenza la loro distruttività originaria; questo è il vissuto che risuona nell'Altro (in questo caso il terapeuta). Dice Winnicott (1949):

Nell'analisi normale l'analista non ha difficoltà ad affrontare il proprio odio. Questo odio rimane latente. La cosa principale è, naturalmente, che, con la sua analisi personale, egli si sia liberato delle varie riserve d'odio inconscio appartenenti al passato ed ai conflitti interni. [...]. Nell'analisi degli psicotici, tuttavia, l'analista si addossa un carico ben diverso come

quantità e qualità, ed è precisamente questa differenza che cerco di descrivere qui (p. 122-123).

Per queste ragioni è fondamentale per il clinico comprendere e significare i propri movimenti emotivi generatisi nella relazione con lo schizofrenico per non agirli: ciò, infatti, significa sublimare la tensione distruttiva primitiva e soverchiante nella sua caoticità, trasformandola in rappresentazioni ancorate a un significato da poter sentire visceralmente e a cui potersi riferire per ordinare e gestire il proprio vissuto alla luce della comprensione che si ha di questi.

A questo proposito sempre Winnicott (1949) parla di comprendere il proprio odio verso il paziente psicotico, io preciserei che si tratta piuttosto di comprendere quell'amalgama preriflessivo di "amore spietato" (*ibid.*) del paziente che invade il campo relazionale in un giuoco di reciproci movimenti eido-senso poetici tra i due individui. È chiaro qui che il lavoro necessario del terapeuta si riferisce all'esercizio della *rêverie* (Bion 1962) rispetto al risuonare primitivo che connota la relazione col paziente schizofrenico, e la restituzione di ciò che tale esercizio ha portato alla luce nel terapeuta è altrettanto importante affinché si possa compiere la sublimazione.

Infatti, la restituzione del proprio vissuto, alleggerendo l'individuo dalla tensione, ne aiuta anche l'ulteriore elaborazione consolidandone il passaggio nella carne del *Leib* e permette allo stesso tempo una forma di violenza estrema, ma legittima perché feconda per la relazione. Nella restituzione, infatti, s'impone l'asimmetria dei ruoli, s'impone la cura che tende la mano dall'alto al paziente relegato a soggetto della minorità, c'è l'annichilimento violento perché espresso con la franchezza della liceità in nome della generatività di una nuova esperienza di sé.

Guardare negli occhi il paziente e dirgli del proprio odio nei suoi confronti, attribuendo la responsabilità al suo stare in relazione e mostrargli così la propria distruttività facendogliela vivere nell'esperienza è come penetrarlo con una lama, infilzarlo, ferirlo suscitandogli allo stesso tempo il sollievo della significazione: che grandissima forma di sublimazione della propria distruttività per il terapeuta!

Ora amore e odio possono essere esperiti e vissuti in un quadro di senso ben differenziato nelle sue intensissime polarità emotive, e questo sentire non è certamente ad appannaggio esclusivo del terapeuta ma è la nuova luce che colora l'intera relazione.

Oltre a tutti questi aspetti di sublimazione della tensione distruttiva che sfocia nella sua significazione, vi è, secondo il mio parere, un aspetto intimamente legato a questa sublimazione che si ritrova esclusivamente sul versante del paziente, e che costituisce finalmente un'esperienza di vita nella sua condizione mortifera: *sentendo di essere odiato, il paziente sente, come fosse la prima volta, di essere visto e compreso dall'Altro*. È questa la mia chiave di lettura della frase di Winnicott (1949) "Il paziente cerca un odio oggettivo nell'analista per sentire di essere amato" (p. 125), dove essere amato significa essere visto e riconosciuto a dispetto della propria fragile e "vigliacca" incorporeità. E questo, nell'incertezza ontologica riguardante se stessi, è tantissimo, se non tutto, per le persone con diagnosi di schizofrenia.

Infine, per chiudere questo capitolo, riporto un passaggio clinico che riassume buona parte dei concetti qui emersi e che riguarda la relazione analitica di Winnicott (1949) con una sua paziente psicotica. Tale relazione ha ricevuto infatti una svolta grazie alla sublimazione avvenuta con la *rêverie* dell'analista tramite il proprio lavoro onirico; lavoro che ha permesso la rappresentazione dell'io incorporeo della paziente e la connessa

tensione distruttiva che inizialmente, non riconosciuta, veniva agita dall'analista incistando l'analisi su un binario morto:

Recentemente mi accadde di accorgermi che già da alcuni giorni facevo un cattivo lavoro. Facevo degli errori con tutti i miei pazienti. La difficoltà risiedeva in me stesso; anche se era in parte personale, era tuttavia principalmente collegata con un massimo di tensione raggiunto nel mio rapporto con una paziente psicotica particolare. La difficoltà si chiarì quando ebbi quello che si chiama qualche volta un sogno "riparatore". (Aggiungerò incidentalmente che, nel corso della mia analisi e negli anni successivi alla sua conclusione, ho avuto una lunga serie di questi sogni riparatori. Sebbene spiacevoli in molti casi, ciascuno di essi ha segnato il raggiungimento di un nuovo stadio del mio sviluppo emozionale). Quella volta mi resi conto del significato del sogno al momento del risveglio, o anche prima di questo. Il sogno era composto di due fasi. Nella prima, mi trovavo nel loggione di un teatro e guardavo giù le persone sedute in platea. Mi sentivo molto angosciato, come se corressi il pericolo di perdere un membro del corpo. Vi associavi la sensazione provata vicino alla Torre Eiffel che, se avessi messo la mano sull'orlo del parapetto, questa sarebbe caduta di sotto. Una comune angoscia di castrazione. Nella seconda fase del sogno, mi rendevo conto che le persone in platea guardavano uno spettacolo e, attraverso di loro, ero ora in rapporto con ciò che avveniva sul palcoscenico. Comparve un nuovo genere di angoscia. Il mio corpo mi appariva completamente sprovvisto del lato destro. Non si trattava di un sogno di castrazione. Era la sensazione di non avere quella parte del corpo. Svegliatomi, mi resi conto di aver capito ad un livello molto profondo quale fosse la mia difficoltà in quel particolare momento. La prima parte del sogno rappresentava le comuni ansie che possono sorgere nei confronti delle fantasie inconscie dei miei pazienti nevrotici. Rischierei di perdere la mano o le dita se questi pazienti se ne interessassero. Questo tipo di ansia mi era familiare ed era relativamente tollerabile. La seconda parte del sogno, tuttavia, alludeva alla mia relazione con la paziente

psicotica. *Questa paziente mi chiedeva di non avere nessun rapporto con il suo corpo, nemmeno un rapporto immaginario. Non vi era nessun corpo che potesse riconoscere come suo, e semmai essa esisteva, riusciva a sentirsi unicamente come spirito. Qualunque allusione al suo corpo suscitava delle angosce paranoide poiché affermare che essa possedeva un corpo significava perseguitarla. Ciò che voleva da me era che io avessi solo uno spirito che si rivolgesse al suo spirito. Al culmine delle mie difficoltà, la sera prima del sogno, mi ero irritato e le avevo detto che ciò che mi chiedeva era poco più che spaccare un capello in quattro. Ciò aveva avuto un effetto disastroso, e ci vollero molte settimane di analisi per neutralizzare il mio errore. La cosa essenziale, tuttavia, era per me capire la mia propria angoscia, ciò che era rappresentato nel sogno dall'assenza del lato destro del mio corpo quando cercavo di entrare in rapporto con lo spettacolo che la gente della platea guardava. Il lato destro del mio corpo era quello in rapporto con questa paziente particolare, ed era quindi affetto dal suo bisogno di negare nel modo più assoluto perfino una relazione immaginaria tra i due nostri corpi. Questo rifiuto produceva in me questo tipo di angoscia psicotica; molto meno sopportabile della comune angoscia di castrazione. Quali che fossero le altre interpretazioni possibili a proposito di questo sogno, il fatto di averlo sognato e ricordato mi permise di riprendere quest'analisi ed anche di sanare il male provocato dalla mia irritazione. L'origine di tale irritazione si trovava dunque in un'angoscia reattiva adatta al mio contatto con una paziente che non aveva un corpo (corsivo mio) (p. 123-124).*

LO SPETTRO DELLA DISTRUTTIVITÀ NELL'EMERGERE DELL'IO-SONO

5.1 INTRODUZIONE (PER FARE IL PUNTO)

A mio parere, come ho cercato di evidenziare con questo lavoro, il movimento intenzionale distruttivo è immanente alla condizione umana e trasversale a tutti i momenti dell'esistenza di ogni individuo in quanto intimamente legato alla sua precarietà e fragilità esistenziale-ontologica.

Questa intrinseca incertezza riguardo il proprio esistere rappresenta, per l'essere umano, il fondo negativo che riverbera più o meno inconsciamente nella ricerca di una sua riparazione, mai definitiva e totalmente raggiungibile. Qui si può, secondo il mio punto di vista, rintracciare il nucleo eidetico della costitutiva infelicità esistenziale.

Il fatto che questo nucleo rimanga inconscio per gran parte dell'esistenza è frutto del lavoro distruttivo nella sua azione di eliminazione alla coscienza della fonte d'angoscia insita nell'*eidōs* del nucleo stesso. I modi con cui il vissuto mortifero di disgregazione nell'"insicurezza ontologica" viene eliminato alla coscienza, e mantenuto così inconscio, sono figli dell'organizzazione delle strutture intenzionali la cui maturazione, che consente un'esperienza armonica alla realtà mondana, è, a sua volta, legata allo sviluppo del *Leib* nella sua storicità di un mondo vissuto come non eccessivamente terrifico e soverchiante per la *coscienza che necessita di essere*.

L'esperienza che l'individuo vive rispetto a sé, nella gettatezza riguardante anche il più intimo ed originario vissuto della propria (in)consistenza di essente, in un mondo che è altro-da-sé e la cui sola esistenza lo pone ai margini della propria ontologia ma di cui è anche una sua creatura, una sua costola, si riflette ineluttabilmente sulle modalità del suo

progetto vitale di riparazione, la quale si dà nella ricerca della pienezza di stare al centro nello sguardo dell'Altro, di quello stesso vissuto di "morte".

Quello che cerco qui di dire è che il fondo comune costitutivo di ogni esistenza è appunto questa ineluttabile ed originaria condizione di "insicurezza ontologica", fondo su cui poggia l'intera esperienza della vita, la quale ne è necessariamente condizionata nel suo slancio vitale il cui nucleo eidetico consiste nel colmare il vuoto scavato dall'originaria ferita narcisistica sempre aperta.

Se nel capitolo precedente ho parlato dell'esperienza schizofrenica come polo estremo dello spettro che descrive i modi con cui la coscienza intenziona la realtà all'insegna della distruttività a salvaguardia dell'essere, in quel caso dalla disgregazione, qui di seguito proverò ad imbastire una panoramica di alcune altre forme, progressivamente sempre più mature anche se tutte connotate da una postura di tipo narcisistico nel rapporto tra coscienza-soggetto e *cosa*-oggetto, in cui la distruttività sottende i modi di intenzionare la realtà e quindi la coscienza stessa. Questi modi possono essere ricondotti ai vari assetti intenzionali tipici di alcune particolari tipologie esistenziali descritte dalla psicopatologia, ciascuna caratterizzata da una particolare gestione dell'angoscia della ferita originaria.

5.2 DALL'AMALGAMA DISTRUTTIVO TOTALIZZANTE DELL'IO INCORPOREO...

La condizione più estrema, come già ampiamente detto fin qui, in cui l'intenzionalità è pervasa pressoché totalmente dalla distruttività originaria è rappresentata da alcuni stati dell'esperienza schizofrenica.

In quegli stati la significazione generativa dell'oggetto, cioè il legame intenzionale di vita, l'*Eros* della psicoanalisi, rimane schiacciato in potenza poiché l'angoscia di

disintegrazione dell'essere è troppo soverchiante per la coscienza, e la distruttività rivolta all'indefinita, diffusa e generalizzata fonte d'angoscia, il divenire vitalistico della realtà, è l'unica arcaica possibilità di sopravvivenza.

Infatti, provando qui un esercizio fenomenologico di comprensione e descrizione di quest'esperienza, l'intollerabile tensione dell'angoscia di frammentazione è vissuta dalla coscienza come il climax che conduce alla frammentazione stessa; cioè il terrore della disintegrazione è sentito immanente alla coscienza, poiché è questa stessa tensione, legata a questo vissuto riferito all'intera realtà, foriera della disintegrazione della stessa coscienza.

Così, totalmente immersa in quest'esperienza completamente totalizzante, la coscienza non consta di alcuna possibilità di maturazione dei suoi modi di intenzionalità che le possano consentire un liberatorio vissuto di separazione tra la propria soggettività e l'oggettività del mondo. Non le è permesso dai suoi stessi modi quel fecondo allontanamento, all'insegna di *Eros*, dall'invischiamento terrifico del vissuto immanente a sé di annientamento; l'unico movimento intenzionale possibile per la propria sopravvivenza è l'originaria trasformazione di questa tensione di morte nella distruttività indistintamente rivolta all'intera realtà nel suo divenire.

Da qui, come ho provato a dire nel precedente capitolo, le manifestazioni psicopatologiche caratterizzanti alcuni stati dell'esperienza schizofrenica come il geometrismo ed il razionalismo morbosi nell'opposizione al movimento e durata (Minkowski, 1927), la *Spaltung* tra l'io ed il corpo-mondo sottesa al vissuto della flebile e precaria incorporeità dell'io (Laing, 1959), eccetera eccetera.

5.3 ...ALLA COMPARSA DI *EROS* NELLA PSICOSI PARANOIDE...

La psicosi paranoide è un'esperienza molto frequente in alcune fasi, dette "acute", del decorso schizofrenico. Dal punto d'osservazione di questo lavoro vi è qui, secondo me, una significativa cesura rispetto a quelle fasi dell'esperienza schizofrenica definibili, per una continuità di linguaggio, dell'amalgama distruttivo totalizzante che sottende il vissuto d'incorporeità dell'io. Infatti, nella psicosi paranoide, è riscontrabile un sottilissimo abbozzo di sublimazione della distruttività originaria nella, seppur precaria, separazione tra soggetto ed oggetto, i quali sono costituiti più o meno indistintamente sui confini del corpo, anche se vi sono comunque frequentissimi scivolamenti regressivi nella piena fusionalità.

Quest'abbozzo di sublimazione trova riscontro nel tema mortifero della paranoia che, seppur sempre intriso di un'atmosfera di feroce distruttività, riguarda ora il terrore della certezza del ferimento, dell'avvelenamento, della lacerazione della *carne del proprio Leib*. Ciò a testimonianza della presenza di una coscienza più corporea rispetto a quella costituita nella *Spaltung* tra l'io ed il corpo-mondo di alcuni pazienti di Laing (1959), i quali vivevano la ferita, il tagliarsi, l'escoriazione, ecc... cioè l'annichilimento del corpo, come movimenti intenzionali necessari alla sopravvivenza dell'(in)consistenza spirituale della propria coscienza, minacciata dalla materialità viva e diveniente di tutta quanta la realtà nel suo complesso.

Qui scorgo un passaggio, non sempre così netto e definito come potrebbe sembrare dalla mia descrizione, dall'angoscia della morte come scivolamento nella frammentazione del non-essere, all'angoscia di morte come distruzione e sofferenza della carne del proprio *Leib*.

Riporto di seguito un estratto in cui Freud (1911) cita per esteso un passaggio autobiografico scritto nelle “Memorie” (1903) dallo stesso paziente del suo più celebre caso di psicosi paranoide, il caso Schreber:

In questo modo fu ordita una cospirazione ai miei danni, verso il marzo o l’aprile del ’94. Essa aveva lo scopo di far sì che, quando i miei disturbi nervosi fossero stati riconosciuti o creduti incurabili, io venissi consegnato a una certa persona in un modo particolare: la mia anima doveva essere data a lei, ma il mio corpo, per via di un errato intendimento di ciò che ho descritto quale scopo ultimo dell’Ordine delle Cose, doveva essere trasformato nel corpo di una donna, e come tale consegnato a detta persona a scopo di violenza sessuale, dopo di che sarebbe stato semplicemente “abbandonato”, cioè, certamente, lasciato al disfacimento (p. 244-245).

Quanto appena descritto non vuol essere certamente una definizione di una nuova discriminante nosografica funzionale ad una eventuale diagnosi differenziale, quanto, semmai, un’osservazione fenomenologica rispetto ai mutamenti dei modi intenzionali con cui la coscienza “trasforma” la tensione angosciante che la invade, in distruttività rivolta ad una realtà che comprende necessariamente anche l’esperienza che la coscienza ha di se stessa.

Nella psicosi paranoide vi è perciò un’esperienza in cui la realtà esterna come persecutoria, malvagia e distruttiva nei confronti di una soggettività, non sempre così ben definita nella sua differenziazione dal mondo, che però è già più radicata nel *Leib* rispetto a quella fase in cui l’assetto intenzionale della coscienza è totalmente connotato dalla distruttività originaria.

Alla luce di quanto detto sinora, si può quindi sostenere che l’amalgama distruttivo totalizzante rivolto all’intera realtà risparmia qui parzialmente il proprio *Leib* nella sua

embrionale costituzione di “carne della coscienza”, in questo modo un po’ più separata e confinata da un mondo esterno, che a tratti gode di una certa continuità nel divenire.

Quest’abbozzo di separazione, seppur immerso in un clima intriso di distruttività e di morte, può essere intesa come una prima sublimazione della distruttività originaria che ha luogo nella generazione dell’oggetto io-sono, più o meno nettamente separato dall’io-non-sono costituito dal mondo esterno.

Il terrore della realtà esterna sentita come estranea, aliena e straniera, ora riverbera nell’angoscia persecutoria rivolta al proprio corpo, non lasciando comunque spazio alla coscienza per poter costituire un’esperienza connotata da un amore per l’oggetto all’insegna di *Eros*, cioè del legame intenzionale di vita. Per far ciò è necessario fare esperienza di un mondo che non sia eccessivamente minaccioso per la sopravvivenza della coscienza, che le consenta quindi un vissuto non pressoché completamente totalizzato dall’angoscia di annichilimento, lasciando così spazio per una sublimazione generativa di quella stessa angoscia.

Infine, sento la necessità di sottolineare ancora una volta come però qui non vi sia ancora una piena, e ben radicata su tutti i piani del pensiero, separazione tra oggetto e soggetto. Questo poiché il vissuto della coscienza, fortemente improntato dal movimento distruttivo verso la realtà sentita come minacciosa per l’essere, è ancora diffuso nella fusionalità dell’assenza di stabili confini tra mondo interno e mondo esterno. Da qui la paranoia, da qui l’esperienza di una realtà persecutoria imbevuta di quella stessa distruttività che connota l’intenzionalità della coscienza, la quale solamente su certi livelli del pensiero e senza una stabile continuità è vissuta come incarnata nel *Leib*.

5.4 ...FINO AL DUALISMO MANICHEO

Nel momento in cui, invece, si può iniziare a riscontrare una prima e sufficientemente strutturata, seppur immatura nelle sue dinamiche relazionali, distinzione ontologica tra soggetto ed oggetto, i movimenti intenzionali all'insegna della distruttività appaiono caratterizzate da un primitivo dualismo manicheo in cui *Eros* e *Thanatos* sono inconciliabili nel loro riferirsi ad un unico oggetto della coscienza.

Il primo oggetto costituitosi dalla sublimazione della totalizzante distruttività originaria è l'io-sono. Figlio di *Eros* e *Thanatos*, rappresenta l'ancoraggio dell'esperienza della propria condizione ontologica in quanto luogo vissuto come intimamente alieno e protetto dalla contaminazione dalla realtà esterna, la quale, in assenza dell'io-sono, era vissuta come luogo infinito e onnipotente dentro il quale la coscienza temeva di diffondersi fino a disintegrarsi nel non-essere.

Il progressivo costituirsi alla coscienza dell'io-sono passa necessariamente attraverso la relazione con l'io-non-sono, cioè con la *cosa-mondo*, con l'oggetto – che però non è ancora l'Altro riconosciuto nella sua soggettività – il quale, inizialmente, svolge principalmente la funzione di preservare e consolidare nella loro relazione, chiaramente improntata narcisisticamente, l'io-sono.

In questa postura intenzionale, l'integrazione dell'ambivalenza delle qualità positive e negative dell'io-sono e dell'io-non-sono non è possibile per la coscienza. Infatti, l'io-sono, come detto, emergerebbe dalla distruttività rivolta verso la realtà che disgrega l'essere-il-mondo e, per definirsi nella propria separatezza da questa, deve essere protetto da confini quanto più netti, solidi e inattaccabili possibile.

La sua precarietà ontologica è preservata dalla costituzione del vissuto dalla sua purezza in contrapposizione alla realtà esterna, la quale è ricettacolo di quegli aspetti negativi che ne colorano il vissuto che va a definire, per contrasto, l'io-sono con qualità di onnipotenza ed autarchia ontologica a rimembranza della sua diretta discendenza dall'essere-il-mondo.

Gli enormi sforzi con cui l'io-sono è cercato (utopisticamente) di essere mantenuto sotto questa luce onnipotente – unica luce che al momento ne consente l'esistenza – sono improntati da movimenti intenzionali polarizzati nel *dualismo manicheo Eros-Thanatos* che vede *Eros* come madre generativa e protettrice, e *Thanatos* come padre che ne preserva l'esistenza rivolgendosi distruttivamente verso ciò che è sentito come minaccia al suo esistere, quindi a ciò che può adombrarne la luce dell'onnipotenza. Questi movimenti intenzionali polarizzati sottendono la costituzione degli oggetti della coscienza in maniera altrettanto polarizzata nel loro *dualismo manicheo buono-cattivo*.

In questa postura costituita su basi narcisistiche, l'io-non-sono è mera funzione di specchio che mostra e conferma l'esistere dell'io-sono. Maffei (2008), riferendosi a soggetti con livello di organizzazione di personalità borderline, descrive alcune dinamiche relazionali che possono essere accostate a quanto detto sinora riguardo al dualismo manicheo di *Eros* e *Thanatos*:

Meissner (1982, 1983) ritiene che il problema fondamentale dei soggetti borderline sia l'organizzazione patologica degli oggetti interni, che chiama *introietti*. Essi sono organizzati in maniera polare perché riflettono una configurazione primitiva in cui sono soltanto presenti stati piacevoli contrapposti a stati spiacevoli, inoltre derivano dalla necessità di controllo interno dell'oggetto allo scopo di tenere a bada ansie di abbandono, miste alla necessità di mantenere un rapporto con un oggetto amato, ma anche temuto. Le

configurazioni relazionali degli *introietti* riflettono la dinamica delle relazioni infantili con la figura materna: vittima-aggressore, superiore-inferiore, oggetto d'amore. La configurazione vittima-aggressore deriva dalla dimensione relazionale aggressiva, quella superiore-inferiore dalla dimensione relazionale narcisistica, mentre la configurazione relazionale con l'oggetto d'amore dalla dimensione libidica, all'interno della quale sono contenuti la necessità di vicinanza fisica, di dipendenza, il timore dell'abbandono e alcune coloriture aggressive. [...]. In sintesi, i tre argomenti sopra elencati appaiono al servizio di una rappresentazione difensiva della propria identità, della natura dell'oggetto e della relazione che intercorre tra soggetto ed oggetto. Nella realtà interna si crea quindi una rappresentazione illusoria del Sé come potente, legato da affetti totalmente positivi a un oggetto che sarà sempre presente. Ciò, ovviamente, non consente più evoluti livelli di identificazione, che invece vengono temuti in quanto comportano l'esatto, catastrofico, contrario della rappresentazione del Sé, dell'oggetto e della relazione tra essi intercorrente (p. 7).

Da questa descrizione sviluppata dalla prospettiva dell'io-sono, emerge quindi un'intenzionalità rigidamente polarizzata nelle sue dinamiche relazionali con l'io-non-sono. Ampliando però la prospettiva e decentrandola dallo sguardo intenzionale dell'io-sono, si può ben comprendere come i modi di esistenza dell'io-non-sono riverberino inevitabilmente sul vissuto intenzionale dell'io-sono.

Adler e Buie (1979) ritengono che gli individui con diagnosi di disturbo borderline di personalità, i cui modi intenzionali costituiscono un vissuto relazionale fortemente connotato dal dualismo manicheo *Eros-Thanatos*, abbiano interiorizzato un oggetto carente nella sua funzione di *holding*¹¹ nel periodo infantile dello sviluppo in cui necessitavano di un io-non-sono che permettesse un'esperienza di caldo avvolgimento

¹¹ Holding come funzione materna di contenimento delle angosce del bambino.

che ovattasse le terribili tensioni angoscianti vissute dall'io-sono, favorendo così il superamento di tale dualismo manicheo. In questa carenza di contenimento si sarebbe quindi consolidata quella reattività polarizzata sottesa all'agire impulsivo ed alle notevoli oscillazioni d'umore tipici delle persone con disturbo borderline di personalità.

Infatti, la funzione di *holding* è foriera per il bambino di un'esperienza dell'io-non-sono come protettivo e rassicurante, di un contenimento che fornisce delle barriere protettive di cui poter godere passivamente, rendendo così sempre meno necessaria la rigida tensione distruttiva che erige e tutela i confini dell'io-sono. In questo caloroso nido ovattato la coscienza intenzionale può permettersi modalità intenzionali che aprano all'io-non-sono, può lasciare spazio ad *Eros* nel rivolgersi al di fuori dei propri confini e verso i confini stessi.

In quest'esperienza l'io-non-sono può essere riconosciuto nella sua individualità diventando in questo modo l'Altro, singolo dotato di una propria soggettività che libera l'io-sono dalle catene del manicheismo intenzionale forgiate dalla necessità dell'io-sono di possedere l'io-non-sono per poter essere.

Nella carenza di quest'esperienza di contenimento, la coscienza intenzionale faticcherà a superare questa fase connotata dal dualismo manicheo *Eros-Thanatos* e la sua postura esistenziale si consoliderà facilmente nella dipendenza dall'io-non-sono, oscillando così tra molteplici sfumature intenzionali tra cui, ad esempio, quelle accomunate dalla negazione della propria distruttività rivolta verso l'oggetto (l'apparente paradosso della distruttività che distrugge se stessa tramite la propria negazione).

5.5 UNA NOTA PER RIPENSARE A QUANTO DETTO FIN QUI

Infine, una nota per evitare possibili fraintendimenti dei concetti qui esposti riguardanti lo spettro della distruttività nell'emergere dell'io-sono. Questi concetti si riferiscono alle dinamiche distruttive, tema centrale del mio lavoro, e, anche se ovviamente vanno ad intersecarsi con alcuni *tòpoi* della psicopatologia come la schizofrenia, il narcisismo, le organizzazioni di personalità psicotica e borderline, oltre che relazioni oggettuali immature e disfunzionali, non si vuole necessariamente portare ad identificare certe tipologie di dinamiche distruttive come esclusivamente caratteristiche di un'unica e determinata postura relazionale, né di un'altrettanta unica e determinata organizzazione di personalità in senso nosografico-diagnostico.

L'utilizzo descrittivo di questi *tòpoi* della psicopatologia è qui funzionale a fornire dei riferimenti sufficientemente chiari nella loro stereotipia, senza però esaurire in loro le infinite sfumature che soggiacciono nelle pieghe dell'intenzionalità. Pieghe che nascondono modalità intenzionali sempre in divenire e sempre cangianti nella storicità dell'essere, e soprattutto mai esclusive di certe categorie diagnostiche.

Ho ritenuto importante sottolineare quanto appena detto, sia per ri-esperire in un'ottica (probabilmente) differente le argomentazioni di questo e del precedente capitolo, sia per introdurre la *forma mentis* con cui andrò qui di seguito a parlare dei casi clinici.

CASI CLINICI DAL TIROCINIO

“Ma quanti baci che mi dai!!! Prima erano tutti morsi...eh?”

Vero tato mio?”

(Vanessa, al piccolo Leo)

6.1 INTRODUZIONE

I frammenti clinici che riporto qui di seguito sono osservazioni fugaci dalla finestra che affaccia su di un particolare momento della terapia: non avanzano certo la pretesa di inquadrare l'intero percorso clinico nelle sue molteplici fasi anche molto differenti tra loro. Purtroppo, infatti, le mie osservazioni sono necessariamente limitate al breve periodo definito in qualche centinaio di ore previste dal mio tirocinio.

Inoltre, è bene anticipare che tutti i pazienti di cui tratterò sono accomunati da una distruttività originaria sublimata nella costituzione dell'oggetto distinto dal proprio essere *Leib*. Anche se, in Chiara, come vedremo, la tensione distruttiva è esperita come manichea e piuttosto primitiva nell'ambivalenza amore-odio, con le conseguenti difficoltà nella gestione/esteriorizzazione del proprio odio difficilmente tollerabile.

Le mie riflessioni cliniche, per quanto collocate in un quadro descrittivo sufficientemente ampio da permetterne la comprensione, sono certamente parziali e riduttive in quanto riferite particolarmente alle dinamiche distruttive, tema centrale dell'intero lavoro. Sottolineo quindi che non hanno assolutamente la pretesa di essere esaustive di tutte le dinamiche cliniche sottese ad un particolare momento della relazione terapeutica, ma

solamente quella di provare ad evidenziare e proporre spunti da integrare nel quadro ben più ampio della riflessione clinico-terapeutica.

Infine, sento in me la necessità di ringraziare tutti i pazienti che hanno deciso di condividere con me quanto di più prezioso e fragile possiede un essere umano: la propria storia personale, le proprie frustrazioni, le difficoltà riconosciute ma sentite come coercitive verso il proprio pensare ed agire, le proprie idiosincrasie, i propri scheletri difficilmente confessabili anche a se stessi e moltissimo altro ancora.

Devo ammettere che mi sono veramente sentito, e mi sento tutt'ora, legato a tutti loro e credo che, in forma più o meno diversa, questo legame sia reciproco. Sono piuttosto certo di questo; infatti, durante il momento dei saluti in cui comunicavo il termine del mio tirocinio, ciascun paziente ha confermato la mia impressione di questa reciprocità di vicinanza, ognuno a modo suo: con l'illuminarsi del volto dello sguardo nel sorriso di Irina, con la vigorosa stretta di mano di Marcello ripetuta due volte ed accompagnata dalla frase: "è stato un piacere", con il sorriso imbarazzato che si propagava sul volto arrossito di Chiara fino ad espandersi nell'intera stanza, e così via per tutti gli altri.

Oltre a quanto appena detto, volevo ulteriormente far notare anche come il mio stare in relazione con loro sia stato esclusivamente basato sulla mera presenza, sul risuonare nel clima che aleggiava nella stanza e che colorava di una particolare luce i nostri volti a seconda dei momenti, a seconda delle differenti giornate con i vari racconti dei particolari accadimenti, delle prospettive che si stagliavano per il futuro, degli scambi col terapeuta, eccetera eccetera. Io ero lì sullo sfondo, come poteva esserlo l'attaccapanni dello studio, stando semplicemente dentro il mio risuonare con ciò che sentivo passare nella stanza.

La relazione entro la quale si è costituito questo legame di una certa profondità è stata quindi una relazione fondata sulla “semplice” presenza condivisa nella cornice di una situazione in cui un individuo, nel ruolo di paziente, si apriva nella propria soggettività più vulnerabile ad un altro individuo, nel ruolo di terapeuta, in presenza di un terzo, cioè io nel ruolo di tirocinante, il quale si limitava ad accogliere e ascoltare quanto emergeva dai racconti del paziente senza restituirgli nulla sul piano verbale, ma evidentemente restituendogli qualcosa nel vibrare del *Leib*.

Mi pare che tutto ciò la dica lunga sull’impatto poetico di legami e connessioni col mondo che suscita, in ogni individuo, l’essere visti e accolti dall’Altro nel proprio intimo esistere. Anche nella semplice e silente presenza.

6.2 MARCELLO

Marcello è un ragazzo di 32 anni, viene in terapia per problematiche depressive legate a una scarsissima autostima, inadeguatezza nel confronto con l’Altro e sentimenti di colpa per le proprie mancanze che lo fanno sentire non all’altezza, soprattutto nell’ambito lavorativo dove ricopre un ruolo dirigenziale. Nella sua biografia spicca la morte della madre quando era poco più che un neonato.

Il tema che ricorre praticamente in tutte le sedute riguarda il suo forte disagio malinconico rispetto al fatto di *non essere speciale*, di essere una persona ordinaria, “nella norma”, senza qualità che lo facciano eccellere in un qualsiasi ambito e per le quali possa essere visto e pensato dall’Altro come speciale.

Marcello non è stato mai sufficientemente guardato dall’Altro nel modo in cui si viene guardati quando si è al centro. Infatti, chi, se non la madre, è la persona per la quale ogni individuo è incondizionatamente speciale solo per il semplice fatto di esistere? Qui per

Marcello non è messa in discussione, come nello schizofrenico, la propria condizione ontologica di essente, bensì il proprio intimo bisogno di stare al centro tramite il riconoscimento da parte dell'Altro della propria autentica soggettività esteriorizzata nel mondo, di sentirsi *in maniera sublimata* ancora l'essere-il-mondo.

La ferita narcisistica di Marcello riguarda il proprio valore, il proprio sentirsi visto dall'Altro nella propria soggettività, l'essere degno di uno sguardo altrui. Nell'ultima seduta in cui l'ho incontrato, mi sono profondamente commosso nel risuonare con questo vissuto; ho visto Marcello-bambino smarrito nella piazza del paese il giorno dei carri del carnevale, gli altri bambini erano, così come lui, tutti in costume e, se da uno sguardo fugace Marcello si confondeva tra loro, a ben guardare si poteva notare come in realtà fosse solo, senza nessuno che lo tenesse per mano e lo chiamasse per nome guardandolo come un bimbo speciale. Immaginavo Marcello-bambino, vestito nel suo costume ma col volto triste e smarrito nella solitudine dell'*anonimato* nella piazza affollata di altri bambini chiamati per nome.

Il progetto vitale di Marcello si svolge quindi nell'anelito ad essere riconosciuto come persona speciale nella propria esteriorizzazione nel mondo, interrogandosi però continuamente sui motivi del proprio costante fallimento e soffrendo enormemente per questo. Penso che il modo in cui Marcello cerchi il proprio centro implichi necessariamente il fallimento e, forse, anche lui ne è consapevole, ma continua nel proprio progetto perché *è l'unico progetto che gli è possibile*, che gli è permesso dalla sua storicità e dalle sue modalità intenzionali che, in un qualche modo, lo proteggono dal dolore insopportabile di una verità profonda che ancora non riesce a guardare nel volto per riconoscerla e farla propria.

Marcello è alla costante ricerca di un costume da sfoggiare per essere riconosciuto come speciale, come lo sono tutti gli altri bimbi della piazza. Ma il motivo doloroso che non può ancora contemplare, il quale invalida sul nascere la riuscita del suo progetto, è rappresentato dal fatto che gli altri bimbi sono visti come speciali non in virtù del costume indossato, ma bensì *lo sono incondizionatamente* nella loro pur semplice e mediocre soggettività.

Probabilmente il fatto di non aver mai pienamente esperito questo sguardo che pone al centro, getta Marcello alla costante ricerca di un costume, che potremmo anche chiamare l'ideale, che lo connota di qualità eccezionali dipingendolo come speciale allo sguardo dell'Altro interiorizzato. Il fallimento inevitabile a cui giunge percorrendo questa strada è da un lato sicuramente meno doloroso del motivo alla base del fallimento stesso, cioè di non essersi mai pienamente sentito incondizionatamente speciale agli occhi di nessuno, ma soprattutto, dall'altro lato, relega Marcello in una condizione di *senso di colpa e quindi di rabbia verso di sé* rispetto al fatto di non essere adatto a indossare alcun costume speciale.

Così è Marcello stesso l'ostacolo al proprio progetto, è lui la causa verso la quale è diretta la sua stessa distruttività, è sua la colpa di non essere all'altezza dello sguardo altrui. Qui di seguito una vignetta che, a mio parere, è piuttosto emblematica di questa distruttività autodiretta legata al vissuto di mediocrità anonima col quale Marcello si sente marchiato con l'ustione del ferro rovente.

Un giorno Marcello arriva in seduta portando il racconto del giorno precedente: "Ieri è stata una giornata disastrosa, sono stato veramente malissimo. Al lavoro ho dovuto scervellarmi praticamente tutto il tempo su alcuni problemi da risolvere e di cui non

riuscivo a venirne a capo, mi sono confrontato anche con una mia collega ma senza grandi risultati. Poi sono andato a giocare a tennis, sono arrivato al campo nervosissimo ed ancora elettrizzato ed intasato dal vortice di pensieri dal lavoro: inutile dire che non ho azzeccato una giocata, non mi veniva niente...e più sbagliavo più mi incazzavo...e più mi incazzavo più sbagliavo...avrei spaccato la racchetta e insultato tutti. Mi sono anche sentito in colpa verso i miei compagni di allenamento, per loro non sono stato certo un grande partner con cui allenarsi. Finito il tennis la rabbia era ancora maggiore, mi sentivo come Michael Douglas nel film “Un giorno di ordinaria follia”: sarei entrato in un McDonald con un fucile. Mentre tornavo a casa in moto avrò fatto i 200 all’ora, poi al semaforo un automobilista mi ha suonato allo scattare del verde perché non ero subito partito...io gli avrei spaccato volentieri la faccia. Una volta arrivato a casa ho pensato che il mio migliore amico si è quasi fidanzato, mentre io rimarrò sempre più solo...questo per colpa della mia timidezza con le ragazze...certo avrei voglia di conoscere qualche ragazza con cui uscire ed avere una storia, ma non riesco ad avvicinare perché non saprei tollerare un rifiuto: mi sentirei deriso nel timore di essere visto come un coglione. Poi ho pianto, ho bevuto una birra da 66 cl, ho ascoltato della musica e mi sono addormentato. Oggi mi sono svegliato che stavo abbastanza bene.”

6.3 IRINA

Irina è una ragazza ucraina intorno ai 30 anni, è in terapia da circa 6 mesi per problematiche legate ad aspetti depressivi. In questo caso la metafora “depressione”, che accosta il vissuto dell’individuo a un qualcosa rivolto verso il basso in assenza di slancio espansivo, è quantomai calzante rispetto al nucleo tematico della maniera di Irina di stare nel mondo.

Infatti, la sua posizione all'interno del nucleo familiare è quella di un libro posto sotto il piede di un tavolo per far sì che questo non traballi; tutta la ricchezza del racconto, la sua storia, la sua possibilità di incontrare qualche lettore che si ritrovi nelle proprie pagine, sono completamente annichilite al servizio della stabilità del tavolo-famiglia.

Irina, schiacciata e oppressa dalla famiglia, viene infatti in terapia parlando della propria soggettività fagocitata al servizio delle esigenze della madre, della nonna e della sorella verso le quali è letteralmente legata da una dipendenza di tipo economico, ma anche e soprattutto di tipo pedagogico rispetto al sapersi, e quindi *potersi*, muovere in ambito sociale.

Il suo discorso è all'insegna della piattezza, nulla risalta come un qualcosa di veramente significativo dal punto di vista emotivo. Quando Irina parla vengo tramortito da una noia e da un sonno mortiferi, nulla mi risuona in lei. Alla domanda che mi pongo frequentemente quando sono in seduta: "Come mi sento? Come mi fa sentire Irina?" la risposta è sempre la stessa: "Boh...nulla".

Il suo leitmotiv distintivo di stare nel racconto consiste in una risatina forzata e meccanica più o meno prolungata e ostentata, risatina che termina ogni racconto di episodi che la vedono vittima di dinamiche di oppressione e annichilimento della propria soggettività e che viene a sua volta seguita dall'epiteto normalizzante "...però...dai...". Il ritmo della seduta è scandito da queste risatine che divengono così metronomo dell'assenza emotiva del suo raccontare, il quale suona come rumore di sottofondo appiattito nella sua melodia ad un'unica nota.

I contenuti del suo raccontare rivelano un'esistenza depressa dal peso delle esigenze della famiglia in una sequela di episodi che non possono non suscitare, in chi li vive e in chi li

ascolta, un vissuto negativo di frustrazione e rabbia. *Ed è proprio qui che si palesa la discrasia: non v'è traccia, né in Irina né in me che sento il suo vissuto, di quella ineluttabile frustrazione e rabbia rivolta verso coloro che ostacolano il progetto vitale di esteriorizzazione della sua soggettività nel mondo.*

La discrasia è nella postura depressiva di Irina che rimanda a un'esistenza schiacciata ma cercata di vivere in maniera forzatamente normale: ...risatina... "però...dai... fa niente, va bene così in fondo... non è poi nulla di che quello che sopporto", vuole trasmettere Irina all'Altro e a sé stessa. Ma questa discrasia è perfettamente comprensibile se si tiene conto che le persone che la opprimono negandole la possibilità della propria soggettività, sono quelle stesse persone da cui Irina dipende intimamente nella propria esistenza.

In questo legame ancora di tipo primario, non v'è nemmeno la possibilità che Irina sviluppi appieno una propria soggettività da esteriorizzare in una progettualità mondana; cioè *la dipendenza verso la propria famiglia è quadro e cornice della soggettività stessa di Irina.* Mi spiego meglio, la soggettività di Irina è l'essere il libro che stabilizza il tavolo-famiglia: lei non è cioè un libro autentico con le pagine scritte che ne rivelano la natura al lettore e che solamente all'occorrenza può essere utilizzato per stabilizzare il tavolo. Lei è un libro che per la sua univoca funzione di stampella non è mai potuto essere aperto e letto da nessuno, tantomeno da lei stessa.

"*Non so cosa voglio*", con la punta di tutte e cinque le dita rivolte verso l'alto di entrambe le mani a simulazione di due ombrelli rovesciati dal vento, il tono della voce perentorio e deciso nel trasmettere un vissuto di frustrazione rispetto all'assenza di una soggettività autentica, Irina mi fa sorprendentemente sentire qualcosa.

La ragazza ha certamente fatto progressi nel relativamente breve periodo di terapia: è andata in crociera da sola, va in discoteca sempre meno con la compagnia della madre, ha preso dei gatti di cui si prende cura, ha lasciato il fidanzato col quale aveva una storia a distanza, riesce a muoversi con maggior disinvoltura in ambito sociale. È altrettanto certo però che Irina sia ancora molto schiacciata nelle dinamiche intrafamigliari, anche se sembra aver comunque interiorizzato il tema di un sano egoismo, non costante e trasversale però a tutte le situazioni che lo richiederebbero.

Ma ora, il nodo giunto al pettine di Irina, è quello di non sapere bene cosa farsene di questo egoismo, ciò in virtù dell'assenza di un proprio desiderio che sia autentico, di una soggettività ben delineata che spinga per essere esteriorizzata nel mondo. *Il progetto attuale di Irina è il progetto fagocitante della sua famiglia.*

Difficile dire di chi sia questo progetto, se della madre o della nonna, difficile dire chi in famiglia lo viva come il proprio progetto; quello che però è certo è che non è il progetto di Irina, la quale vive lo schiacciamento del peso di consumarsi in un'esistenza che non le consente di entrare in contatto né tantomeno di poter esteriorizzare la propria soggettività, il proprio modo di essere-il-mondo, di stare al centro.

L'esistenza di Irina non è quindi generativa ed espansiva, ma improntata alla dipendenza da una rete familiare oppressiva e manipolatoria. Non sente e non vive un proprio progetto, non sa dov'è il suo centro né tantomeno come volersi posizionare nel mondo. Troppo marmoreo e pesante il tavolo che Irina si trova a dover stabilizzare, costringendola perciò in una postura di libro-stampella in cui *il proprio progetto è un progetto conservativo, non espansivo, che consiste nel fingere forzatamente di sentire che la propria postura di stampella coincida col proprio centro.*

Fingere di essere una stampella particolare, perché fatta di pagine di carta rilegate, e non un libro che necessita di essere letto e vissuto dall'Altro per poter così esteriorizzare il proprio peculiare contenuto per diventare così parte di quel mondo che è stata, ma che non è più. Questo, fino ad ora, è il progetto di Irina, sterile e non autentico perché volto a mantenere aliena ed ignota la propria soggettività a sé stessa, perché non esteriorizza nulla che sia sentito come proprio, non consentendo perciò una vera compenetrazione col mondo.

È uno slancio ripiegato su sé stesso che curva l'esistenza verso il basso, deprimendola. La finzione forzata delle risatine che Irina porta in seduta, è ciò che l'organizzazione delle sue strutture intenzionali nella sua storicità le consentono come "sublimazione" della distruttività verso coloro che le negano la propria soggettività, quelle risatine ridimensionanti e normalizzanti *sono* la "sublimazione" della sua distruttività: evidentemente un po' poco per tutta quella tensione che spinge verso la trascendenza.

Dove trova spazio allora tutta questa distruttività? Nelle piccole pieghe della quotidianità Irina non perde occasione di agirli verso i famigliari e le amiche, lo fa con piccole e frequenti ripicche passivo-aggressive apparentemente ingiustificate agli occhi di chi le subisce perché appunto agite e non messe in parola; troppa la frustrazione del peso del tavolo, troppo concreta per poter viverla in maniera più simbolica.

Azzardando una possibile evoluzione del percorso terapeutico di Irina, direi che continuando fornirle nuovi modi di organizzazione delle strutture intenzionali, quindi nuove e simboliche modalità di vivere il proprio esistere, in una condizione di alleggerimento dal peso del tavolo come avviene in terapia, la ragazza potrà gradualmente

contattare la propria soggettività; cioè aprirsi per leggere le proprie pagine dopo aver spostato il tavolo-macigno che la schiaccia impedendole l'apertura.

La distruttività, che ineluttabilmente si riverserà *sempre più palesemente* verso coloro che ostacolano il suo progetto gradualmente sempre più autentico individuato nelle proprie pagine, potrà divenire proprio quella spinta feconda necessaria a spostare il tavolo, il quale potrà essere così vissuto non più come macigno opprimente da stabilizzare col proprio *Leib*, ma come piedistallo su cui saltare per prendere la propria strada.

6.4 CHIARA

Chiara è una giovane e bella ragazza diciottenne, viene in terapia lamentando problemi col cibo e riceve quindi una diagnosi di anoressia. Il terapeuta aveva seguito come paziente la madre di Chiara: una donna di famiglia nobile con un passato di abusi sessuali in età prepuberale da parte di uno stretto familiare. La madre, cioè la nonna di Chiara, era al corrente della situazione, ma nel gestirla ha dato priorità a salvaguardare la facciata familiare sminuendo la cosa al fine di non destare scandalo nella propria rete sociale.

Che ne ha fatto la mamma di Chiara dell'ineluttabile distruttività, odio e rabbia che provava verso coloro che l'hanno resa strumento dei propri bisogni (sia la madre che l'abusante) negandole il riconoscimento dei propri? Sicuramente ha dovuto, per sopravvivenza, imparare a *subordinare la propria soggettività alle istanze dell'Altro* non permettendosi quindi di riconoscere e vivere il proprio sentire distruttivo per quello che è, perché imposto dall'Altro come sbagliato. Da qualche parte però quella distruttività sarà pur andata.

Chiara, che vive la propria rabbia in modo manicheo faticando enormemente a tollerarla in nome della serena pacatezza che l'Altro deve ricevere da lei, dirige la propria

distruttività verso il suo corpo-oggetto tramite il cibo, assecondando in modo rabbiosamente parossistico le esigenze sociali. *Il suo corpo è aggredito e vissuto come Körper, come oggetto di proprietà, l'unico oggetto su cui poter legittimamente e pienamente dirigere la distruttività perché unico luogo proprio dove l'Altro non è offeso e scandalizzato direttamente se investito dalla distruttività.*

È questo il risuonare che si vive quando si sta con Chiara; *una dolcezza e una pacatezza di borotalco che rivelano una tagliente e mortale distruttività.* Si potrebbe dire che per Chiara il proprio *Körper* è vissuto come l'oggetto su cui poter indirettamente dirigere la propria distruttività verso l'Altro con pacatezza e serenità perché, essendo l'unico oggetto veramente proprio, non è l'Altro ad essere aggredito se non indirettamente, cioè tramite dinamiche sottili ed *educate* suscitanti senso di colpa e un vissuto negativo.

Chiara non vive perciò il proprio corpo come *Leib*, il suo corpo non è vissuto come luogo della possibilità di trascendenza, come strumento vivente del proprio progetto vitale, è *solamente il fine oggettivato del proprio progetto di soggettività.* Già l'oggettivazione in sé è una potentissima manifestazione di distruttività: è la mortificazione della vita, l'omicidio del *Leib* nello svuotamento della sua connotazione vitale.

Ma la distruttività in Chiara, vissuta in modo manicheo e primitivo, non si limita all'oggettivazione corporea della propria componente vitale: la tensione rabbiosa aggredisce e manipola l'oggetto-corpo e l'immagine che Chiara stessa ne ha, immagine che deve mantenere uno standard impossibile di perfezione rivelando un ideale dell'io narcisisticamente inarrivabile ed un io-sono oggettivato vittima costante di un Altro interiorizzato sadico ed immaturo.

Ora vorrei riportare tre estratti di altrettante sedute, secondo me emblematici del vissuto di Chiara rispetto alla propria distruttività in quel particolare momento della vita.

È tutto ok sorellona

Chiara: *“Cavolo, l’autista dell’autobus ha sbagliato strada e sono arrivata a casa da scuola con più di un’ora di ritardo...ho dovuto prepararmi da mangiare in fretta e furia perché poi dovevo studiare, andare in palestra e alla fine anche a scuola guida... una volta entrata in casa mi trovo mia sorella sdraiata sul divano a far niente col cellulare...”*

Terapeuta: *“E ti ha fatto arrabbiare questa cosa?”*

Chiara: *“Eh si dai, insomma non aveva niente da fare tutto il giorno perché sta aspettando gli esiti del test d’ingresso a medicina...sapeva che stavo ritardando e che dovevo fare un sacco di cose, poteva almeno prepararmi qualcosa da mangiare...almeno, io lo avrei fatto per lei...”*

Terapeuta: *“Le hai detto queste cose che sentivi?”*

Chiara: *“No vabbè dai...alla fine non le ho detto niente, mi sono preparata tutto da sola e amen...pazienza...”*

Terapeuta: *“Perché non gliele hai dette?”*

Chiara: *“Boh, non so...cioè...forse ho paura che poi mi risponda...tanto so già cosa mi avrebbe detto...perciò meglio lasciar perdere...poi mi dispiacerebbe litigare...”*

Terapeuta: *“Anche io mi sarei arrabbiato nella tua situazione, chiunque lo avrebbe fatto...è legittimo farlo...non c’è bisogno di urlarsi addosso, semplicemente dire le proprie ragioni e le proprie emozioni...”*

Chiara: “Eeee...sospira...”

Terapeuta: “Dai, visto che vuoi fare la psicologa ti insegno una tecnica: la tecnica delle due sedie...ora, fai finta che tua sorella sia qui seduta a fianco a te...guardala e dille tutto quello che avresti voluto dirle”

Chiara: “No vabbè dai...ride...mi vergogno...”

Terapeuta: “Cos’è che ti fa vergognare?”

Chiara: “Ho paura che voi pensiate che io sia esagerata nell’arrabbiarmi con lei...in fondo non mi ha fatto nulla di che... potreste pensare che io sia tipo... una bambina stupida e capricciosa che si arrabbia per niente...”

Vorrei qui sottolineare come Chiara si vergogni della propria rabbia al giudizio altrui, del fatto che la vive in modo manicheo, cioè priva di sfumature, e come il ridimensionamento di episodi già esigui sia l’indice di come questi episodi minimi siano vissuti da lei come intollerabili e fonte di vergogna.

L’Altro materno interiorizzato sembra qui imporre alla coscienza di Chiara un immaturo vissuto manicheo della rabbia (eterodiretta) come *non integrabile con Eros* rispetto allo stesso oggetto; quindi, come *sempre* sbagliata e non giustificata: chi la prova e la esprime non può che essere una stupida bambina capricciosa.

Spero che la prof. se ne accorga

Chiara è una studentessa modello, ci tiene moltissimo al proprio rendimento scolastico (e non solo) e soprattutto ai riscontri positivi da parte dei professori. Al rientro a scuola dopo le vacanze estive viene invitata da una professoressa, di cui Chiara è una delle alunne

predilette, ad esporre alla classe un argomento della fine dell'anno scolastico precedente allo scopo di ripassarlo per poter imbastire il nuovo programma.

Chiara non risponde alle aspettative della professoressa, non riesce a ricordare bene i vari passaggi e si esprime in modo un po' confusionario, Chiara stessa è la prima ad esserne consapevole e ad ammetterlo.

La professoressa le dice che le mancano un po' di basi e che dovrebbe riprendere il materiale che avrebbe dovuto esporre alla classe. Fine. Buio totale. Chiara si mortifica enormemente e si arrabbia in modo spropositato, tanto da non guardare più in faccia la professoressa (solitamente è molto partecipe e coinvolta anche con lo sguardo durante le lezioni) e non proferire più alcuna parola con nessuno.

Chiara dice che sperava che la professoressa si accorgesse del cambiamento del proprio atteggiamento, questo, al fine di ferirla. Mentre ne parla in seduta però dice anche che era stata una stupida ad arrabbiarsi in quella maniera, che si era comportata come quelle che lei stessa è la prima a non sopportare: le ragazzette capricciose e permalose.

Ecco che alla prima lievissima incrinatura dell'immagine perfetta che Chiara deve avere di sé la distruttività esplode, *in maniera ossimorica*, un'aggressione pacata ed educata. Ma questo atteggiamento si dimostra ancor più emblematico del vissuto di Chiara se collegato al sentire che porta successivamente in seduta; cioè ancora una volta alla vergogna e alla stupidità, tipiche delle bambine frivole e capricciose, di chi si arrabbia.

Due sogni

Chiara viene in seduta il giorno precedente all'esame di teoria della patente per il quale è in forte ansia. Siccome ha studiato tanto da sapere il libro di teoria a memoria, dice che un'eventuale bocciatura non la vivrebbe come concepibile, inoltre i suoi genitori hanno

già speso 1200 euro per la scuola guida e, anche se non glielo hanno mai nemmeno lontanamente paventato, teme di gravare su di loro anche economicamente dovendo ridare l'esame.

Ma vabbè, per quest'ultima preoccupazione Chiara ha già pronta la riparazione: in caso di bocciatura pagherebbe l'esame con i propri risparmi accumulati grazie al lavoro come cameriera svolto nella stagione estiva. Il cuoio del flagello è così già un po' ammorbidito.

Poi, parlando del suo interesse per la psicologia e per i sogni, racconta due sogni recenti avvenuti a breve distanza tra loro, durante il periodo attuale in cui la vita di Chiara è improntata alla ripresa dell'anno scolastico e all'esame per la patente:

“Ero alla scuola guida a dare l'esame di teoria, ho dato l'esame e sono stata bocciata. Vado in segreteria a protestare come una pazza, ero furiosa, ero talmente arrabbiata che hanno dovuto chiamare la polizia per contenermi. Arrivati i poliziotti mi hanno portata via.”

“Ero a scuola, avevamo ricevuto i risultati del compito in classe: ero l'unica ad averlo passato. Tutti i miei compagni di classe erano stati bocciati, così io non potevo permettermi di essere felice, mi sarei sentita troppo in colpa.”

Volendo fare una chiosa del tema dei due sogni, si potrebbe dire che Chiara non riesce a tollerare il vivere ed esprimere la propria emotività, la quale è sentita come sbagliata, esagerata e inopportuna.

La polizia nel primo sogno rimanda sia ad una censura sadica e autorevole di matrice riferibile all'Altro materno interiorizzato, sia a un limite lenitivo e liberatorio dalla propria rabbia incontrollabile; le divise sono censori coercitivi incontestabili ed allo stesso tempo terapeuti pacificanti salvifici non invocati, ma in fondo segretamente attesi e benvenuti.

Nel secondo sogno emergono il disagio e la colpa legati al “poter essere felici nonostante il male dell’Altro”, quindi alla *propria legittima gioia vissuta come forma di distruttività verso l’Altro*.

Rispetto a questo vissuto di gioia censurata sento una grande ambiguità: lo vedo come fosse una di quelle figurine a stampa lenticolare che cambiano immagine cambiandone l’inclinazione all’osservatore. Guardandola frontalmente vedo Chiara sinceramente dispiaciuta e preoccupata per il fatto che gli Altri siano stati bocciati e lei no; ma inclinando la figurina vedo Chiara *in colpa per il fatto di sentirsi felice rispetto al proprio successo sulla sconfitta dell’Altro generalizzato* (tutta la classe), è cioè in colpa per il fatto di godere di stare al centro sulle disgrazie altrui.

In questa seconda immagine la gioia di Chiara è quindi per lo smacco dell’Altro che enfatizza il proprio successo; forma immatura di distruttività camuffata dietro il grande senso di colpa per la gioia del proprio successo *vissuto come fosse* a discapito altrui.

6.5 CONSIDERAZIONI SULLA NEGAZIONE DELLA DISTRUTTIVITÀ IN IRINA E CHIARA

Ciò che, dal mio punto di vista, accomuna l’intenzionalità di Chiara ed Irina è rappresentato dal mancato libero dispiegamento della loro distruttività. Portando quest’osservazione sotto la luce delle riflessioni che ho sviluppato in questo lavoro, si potrebbe asserire che questa negazione della distruttività sottenda un’intenzionalità manichea nella relazione con l’oggetto.

Questo tipo di relazione è improntata da un rapporto di dipendenza, mai veramente interrotto nell’individuazione della propria relativamente autonoma e piena soggettività,

nei confronti dell'oggetto del quale si necessita per poter sentire di essere¹². Dipendenza intimamente legata alla forte ambivalenza tra un *Eros* che ama perché vuole l'oggetto ed un *Thanatos* che lo vuole distruggere perché non risponde sufficientemente alle esigenze dell'io-sono.

Si potrebbe dire che l'io-sono di Irina sia, per la madre, vissuto nella relazione come un io-non-sono; cioè a sua volta un oggetto mancante del riconoscimento della propria soggettività non guardato come un Altro. Irina consterebbe quindi di un'intenzionalità incistata in questo manicheismo in cui, per non perdere l'oggetto-madre da cui non è pienamente riconosciuta, si costringe nel ruolo di io-non-sono dell'Altro come suo gregario anonimo, odiandolo senza poterlo odiare ed amandolo senza poterlo amare fino in fondo.

Anche Chiara condivide con Irina questo manicheismo intenzionale di un agire fortemente passivo-aggressivo, ma in lei, a differenza di Irina, la distruttività è autodiretta nella devitalizzazione del *Leib a Körper* come strumento sostitutivo di un oggetto che le nega la liceità di un proprio sentire che non sia "educato", verso il quale non poter quindi legittimamente rivolgere il proprio odio per il mancato pieno riconoscimento di sé.

Infine, mi pare qui di osservare come anche i modi della distruttività siano legati ai modi dell'oggetto verso cui la distruttività è rivolta, più o meno indirettamente. Mi spiego: anche la madre di Chiara era stata vissuta come un io-non-sono dalla propria, anche a lei era stata negata dalla madre la possibilità di esprimere la propria distruttività, anche lei, quindi, necessitava di un oggetto al proprio servizio (che verosimilmente è incarnato in

¹² Qui il riferimento è alla riflessione sviluppata nel cap. 5.4 "...Fino al dualismo manicheo"

Chiara, sua figlia) che le confermasse di poter esistere nella propria *anonima soggettività* mai pienamente riconosciuta, anche lei ha avuto un trascorso di disturbi alimentari...

CONCLUSIONI

In questo lavoro ho cercato di comprendere e inquadrare il percorso che la coscienza intenzionale affronta nelle sue fasi originarie, cioè dal suo esperire il vissuto primigenio di pienezza assoluta che affaccia alla vita e che coincide con l'essere-il-mondo, fino alla sua immatura incarnazione nel *Leib* che definisce, inizialmente, in maniera manicheistica i confini dell'io-sono.

Questo viaggio avviene sulla spinta di una tensione, di un *conatus* che sottende un anelito, un *telos*. La coloritura fenomenologica dell'intenzionalità che cerca di illuminare l'esperienza nei momenti originari di massimo buio e precarietà in cui la coscienza vive l'immanenza della disintegrazione, è quella della distruttività; movimento intenzionale che incarna, inizialmente in maniera totalizzante, l'anelito ad essere, a sentire di esistere. Anelito come spinta alla riparazione della ferita originaria, come tema eidetico del progetto vitale di ogni individuo, che ovviamente cambierà nel suo manifestarsi in virtù della peculiare storicità di ciascun essere umano.

Da queste vicissitudini si può scorgere, a mio modo di vedere, una possibile nuova visione inseribile in quel dibattito, che ha luogo nell'alveo della psicoanalisi, che riflette sui momenti della comparsa e sui modi con cui *Eros* e *Thanatos* interagiscono tra loro.

La visione di cui parlo si riferisce alla concezione di *Eros* e *Thanatos* come due forme figlie di un unico movimento intenzionale originario che differisce progressivamente nei modi in cui intenziona l'oggetto, e che rivela la loro origine comune nella coincidenza e nella sovrapposizione della loro tensione intenzionale e del loro comune *telos* di vita (si pensi, ad esempio, al progetto di morte per non morire dello schizofrenico).

Il ceppo primordiale di *Eros* e *Thanatos* sarebbe, seguendo quest'ottica, questo movimento intenzionale la cui fenomenologia appare alla coscienza come un amalgama preriflessivo di una tensione rivolta verso la realtà nell'anelito alla vita. Tensione che inizialmente sarebbe connotata in modo totalmente distruttivo e, progressivamente, solo in un secondo tempo, in modo fecondamente generativo con la comparsa di *Eros* come sublimazione, come arricchimento delle modalità intenzionali della coscienza a partire appunto dall'univoca e totalizzante distruttività originaria.

“L'oggetto nasce dall'odio” è la chiosa freudiana che evidenzia, a mio modo di vedere, l'emergere di *Eros* nella generatività dell'oggetto dalla sublimazione di *Thanatos*. Ma per godere di questa sublimazione foriera di possibilità esistenziali alternative alla totalizzante distruttività originaria, la coscienza intenzionale deve fare esperienza di una realtà non così intollerabilmente ostile e soverchiante, entro la quale non avrebbe quel necessario spazio di contenimento, quella zona franca dal terrore della disintegrazione in cui poter gemmare in modalità connotate da fecondità creativa e vitale.

La coscienza, quindi, per poter essere generativa ed ospitare *Eros* quale sublimazione di *Thanatos* nella propria intenzionalità, deve esperire una realtà vissuta in qualche modo feconda e generativa a sua volta. Ecco che per divenire essere-nel-mondo ed aprirsi a nuove possibilità di vita, la coscienza ha bisogno di un mondo abitato da *Eros* che le insegni ad essere.

Nonostante abbia già puntualizzato come i riferimenti alle varie forme psicopatologiche prese in esame fossero solo degli esempi utili alla rappresentazione plastica delle dinamiche distruttive di cui volevo trattare, dinamiche che, ribadisco, non sono assolutamente specifiche di alcuna categoria diagnostica in particolare ma che, come ben

dimostra il parallelismo tra il manicheismo intenzionale di Chiara ed Irina, sono trasversali alle infinite modalità di esistenza, rimane aperta la questione sull'impiego delle riflessioni qui proposte.

La mia idea è quella di integrare nella clinica un'impostazione quanto più ampia e generale possibile sul posizionamento dell'individuo rispetto al labirinto della sua stessa esistenza. Per entrare in questa prospettiva ho ritenuto di dovermi focalizzare sui nuclei eidetici massimamente inclusivi delle infinite manifestazioni contingenti dell'agire intenzionale.

In quest'ottica ho reputato che la distruttività, intesa come movimento intenzionale originario, rappresentasse un aspetto dirimente nel cercare di comprendere le modalità con cui la coscienza costituisce la propria esperienza, quindi anche se stessa.

Spessissimo, infatti, l'individuo si ammala nel proprio esistere rivolgendo un'intenzionalità distruttiva verso se stesso, verso chi ama, verso coloro da cui è amato, verso tutto e tutti, verso chi non può avere. Aiutare in lui la comprensione dei propri movimenti intenzionali distruttivi significa, come ho provato a raccontare in queste pagine, fornirgli una prima possibilità di sublimazione di *Thanatos* verso *Eros*, madre di un senso che permette la liberazione dalle catene dell'odio.

BIBLIOGRAFIA

Adler, G., & Buie, D. H. (1979). Aloneness and borderline psychopathology: the possible relevance of child developmental issues. In *International Journal of psychoanalysis*, 60, 1, 83-96.

Armezzani, M. (1998). *L'enigma dell'ovvio*, Unipress, Padova.

Binswanger, L. (1960). *Melanconia e Mania: studi fenomenologici* (Traduzione italiana a cura di Maria Marzotto). Boringhieri, Torino 1971.

Bion, W.R. (1962). Una teoria del pensiero. In: *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Armando, Roma 1970.

Bonaminio, V. (2016). Dall'analisi al sogno, dal sogno all'analisi. Spazio psicoanalitico e spazio onirico individuale attraverso un frammento clinico. In (a cura di) Bolognini, S. (p. 233-243). *Il sogno cento anni dopo*. Mimesis, Milano-Udine.

Freud, S. (1895). Progetto di una psicologia (Traduzione italiana a cura di Renata Colorni). In *Opere*, 2, 201-284. Boringhieri, Torino 1982.

Freud, S. (1911). Il caso Schreber: osservazioni psicoanalitiche sul resoconto autobiografico di un caso di paranoia (*dementia paranoides*). (Traduzione italiana di Pietro Stampa, Celso Balducci, Jean Sanders e Leonardo Breccia). In *Casi clinici*, 238-290. Fabbri, Milano 2014.

Freud, S. (1915). Pulsioni e i loro destini. (Traduzione italiana a cura di Renata Colorni). In *Opere*, 8, 13-35. Boringhieri, Torino 1978.

Freud, S. (1924). Il problema economico del masochismo. (Traduzione italiana a cura di Renata Colorni). In *Opere*, 10, 5-16. Boringhieri, Torino 1978.

- Freud, S. (1934-1938). L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi. (Traduzione italiana a cura di Renata Colorni). In *Opere*, 11, 337-453. Boringhieri, Torino 1979.
- Gaddini, E. (1981). Note sul problema mente-corpo. *Rivista di psicoanalisi*, 27(1); 3-29.
- Galimberti, U. (1979). *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano.
- Gori E. C., & De Marchi A., & Pozzi F. (2016). Aspetti traumatici e sogno nel sogno. In (a cura di) Bolognini, S. (p. 208-217). *Il sogno cento anni dopo*. Mimesis, Milano-Udine.
- Green A. (1983). *Narcisismo di vita, narcisismo di morte* (Traduzione italiana a cura di Laura Felici Montani). Raffaello Cortina, Milano 2018.
- Grunberger, B. (1971). *Il narcisismo* (Traduzione italiana a cura di Francesco Barale e Stefania Ucelli di Nemi). Fabbri, Milano 2014.
- Heidegger, M (1927). *Essere e tempo*. Utet, Torino 1978.
- Husserl, E. (1954). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il saggiatore, Milano 1972.
- Jaspers, K. (1913). *Psicopatologia generale*. Il pensiero scientifico, Roma 2000.
- Klein, M. (1932). *La psicoanalisi dei bambini* (Traduzione italiana a cura di Lyda Zaccaria Gairinger). Fabbri, Milano 2014.
- Laing, R. D. (1959). *L'io diviso* (Traduzione italiana a cura di David Mezzacapa). Fabbri, Milano 2014.
- Maffei, C. (2008). *Borderline: struttura, categoria, dimensione*. Raffaello Cortina, Milano.
- Mangini, E. (2015). *Elementi dell'esperienza psicoanalitica*. Raffaello cortina, Milano.

Minkowski, E. (1927). *La schizofrenia* (Traduzione italiana a cura di Giuliana Terzian). Fabbri, Milano 2014.

Minkowski, E. (1933). *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia* (Traduzione italiana a cura di Giuliana Terzian). Fabbri, Milano 2014.

Nietzsche, F. (1888). *Ecce Homo: come si diventa ciò che si è*. Adelphi, Milano 1991.

Sartre, J. P. (1939). *L'immaginazione: idee per una teoria delle emozioni*. Bompiani, Milano 1962.

Scalzone F., & Zontini G. (2016). Il sogno tra psicoanalisi e neuroscienze. In (a cura di) Bolognini, S. (p. 342-358). *Il sogno cento anni dopo*. Mimesis, Milano-Udine.

Severino, E. (1986). *La filosofia contemporanea*. Rizzoli, Milano.

Winnicott, D. W. (1949). L'odio nel controtransfert. In (a cura di) Albarella, C., & Donadio, M. (p. 119-130). *Il controtransfert: saggi psicoanalitici*. Liguori, Napoli 1998.

Yalom, I. (2005). *La cura Schopenhauer* (Traduzione italiana a cura di Serena Prina). Neri Pozza, Vicenza.