

quaderni di psicoterapia comparata
esperienze di confronto e integrazione

IL NARCISISMO

PRIMA PARTE

11/2023

QUADERNI DI PSICOTERAPIA COMPARATA
11/2023
DICEMBRE 2024

RIVISTA A CURA DELLA
SCUOLA DI PSICOTERAPIA COMPARATA
SEDE DI FIRENZE

RIVISTA SEMESTRALE DIRETTA DA:
PIETRO CATERINI, DIRETTORE SCIENTIFICO
ANNALISA CAMPAL, DIRETTORE RESPONSABILE

RESPONSABILI DI REDAZIONE:
SIMONA PECCHIOLI, ANDREA INNOCENTI, MANUELE MATERA

COMITATO DI REDAZIONE:
URVIJA BHARGAVA, SOFIA DEGLI ESPOSTI, BENEDETTA ELMI, FILIPPO FABBRI, ELENA LA PLACA,
GINEVRA LASSI, STEFANO MERCURI, SARA SOCCI

COMITATO SCIENTIFICO:
PIETRO CATERINI, MARIO AJAZZI MANCINI, ANNALISA CAMPAL, GIOVANNI CIOLI, GIOVANNA
D'ONGHIA, ANDREA INNOCENTI, FEDERIGO BRUNO INNOCENTI, MANUELE MATERA, NICOLA
MATERASSI, SIMONA PECCHIOLI, DINO PERRONI, LUCA TEODORI

DIREZIONE E REDAZIONE:
VIALE ANTONIO GRAMSCI 22, FIRENZE
E-MAIL: REDAZIONE@PSICOTERAPIACOMPARATA.IT
WEB: WWW.PSICOTERAPIACOMPARATA.IT

PROPRIETÀ:
SOCIETÀ DI PSICOTERAPIA COMPARATA S.R.L.

ISSN: 2281-650X

REGISTRATA COL NUMERO 5828 IN DATA 24/03/2011 PRESSO IL TRIBUNALE DI FIRENZE

INDICE

Annalisa Campai <i>Editoriale</i>	pag. 9
--------------------------------------	--------

IL NARCISISMO – PRIMA PARTE

Ginevra Lassi <i>Eco di Narciso in Sigmund Freud. Narciso e ripetizione</i>	pag. 11
--	---------

Benedetta Elmi <i>Riflessioni attorno allo specchio</i>	pag. 27
--	---------

Sofia Degli Esposti <i>Viaggio al centro del Sé. Una comparazione</i>	pag. 41
--	---------

Elena La Placa <i>Lealtà invisibile e Falso Sé: una riflessione comparata tra prospettiva sistemica e psicoanalitica</i>	pag. 61
---	---------

RIFLESSIONI

Filippo Fabbri <i>Riflessioni intorno al rapporto tra narcisismo e aggressività in ambito psicoanalitico</i>	pag. 83
---	---------

CONTROTEMPO

Urvija Bhargava

Violenza di genere: alcune forme di aggressione contro la comunità LGBTQIA+ pag. 95

STUDI E RICERCHE

Sara Socci

Scala di Emotivazione (SE): proprietà psicometriche pag. 103

EDITORIALE

PERSONAGGI

“L’interesse mitologico è proprio così insito nella psicologia come l’interesse psicologico è insito in ogni attività poetica”. Sono parole di Thomas Mann pronunciate nella sua conferenza del 1936 su “Freud e l’avvenire”. Valorizzando i meriti dello psicologo, il poeta gettava in realtà uno sguardo fuori di lui nel futuro”.

Così Károly Kerényi nella prefazione al suo “Gli dèi e gli eroi della Grecia”, del 1963.

Con lo sguardo rivolto alle origini della storia dell’umanità, delle religioni e della morale, deposito e fondamento dell’inconscio, e contemporaneamente agli sperati sviluppi futuri di una psicologia scientifica, il Freud studioso dell’antichità cerca nel mito, fonte primordiale di conoscenza della profondità dell’essere. Trova, e ne fa due pilastri della sua psicoanalisi, il conflitto edipico e il narcisismo, li pensa come fasi dello sviluppo della libido. In seguito, W. Bion, con diversa sensibilità, associa Edipo e Narciso alla necessità di comprendere qualcosa della conoscenza, dell’apprendere (Cogitations, p. 238). Narciso, divenuto poi prototipo, è prima di tutto un personaggio letterario. Trae la sua notorietà da Ovidio (Met. III, 339-512) e la sua fortuna lo conduce con continuità fino ai giorni nostri, ispirando testi nei vari generi e opere pittoriche a tutti note, perché “il successo del mito di Narciso è certamente anche dovuto al fatto che svela, ma non facendocene sentire protagonisti, una nostra componente” (Semi, Il narcisismo, p. 25 e s.).

Come per ogni essere umano, la sua avventura ha origine dal desiderio materno: Liriope consulta Tiresia, il veggente cieco, che con l’intuizione coglie i segnali (teréia) provenienti dall’alto, e gli chiede se il suo neonato, “che già suscitava amore”, conoscerà una lunga vecchiaia. “Si se non noverit”, risponde Tiresia, se non si conoscerà: il dramma di Narciso riguarda il non poter conoscere/riconoscere, se stesso e quindi l’altro. Morirà sedicenne, soggetto e oggetto contemporaneamente nell’incontro con se stesso, disperato per non potersi toccare:

“Iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago”. “Questo sono io: l’ho capito e l’immagine mia non mi inganna più” e più avanti: “per me stesso brucio d’amore, accendo e subisco la fiamma; che fare? Essere implorato o implorare, e poi cosa implorare, ciò che desidero è in me: un tesoro che mi rende impotente. Oh, potessi staccarmi dal mio corpo!”.

Anche Tiresia, già personaggio omerico, ha attraversato i secoli; nel 2018 lo troviamo al Teatro greco di Siracusa, impersonato da Andrea Camilleri, che ne racconta in prima persona le mirabolanti vicende. Non vede più, e come ogni indovino si affida, per conoscere, al senso più profondo dell’intuizione. Così conclude la sua “Conversazione con Tiresia”:

“Da quando Zeus o chi ne fa le veci ha deciso di togliermi di nuovo la vista, questa volta a novant’anni, ho sentito l’urgenza di riuscire a capire cosa sia l’eternità e solo venendo qui posso intuirlo. Solo su queste pietre eterne”

GLI STUDI

La chiave interpretativa attuale del dramma di Narciso è come l’inaccessibilità alla conoscenza di se stessi, all’incontro con l’altro, alla reciprocità, siano una condizione che rende inevitabile la morte, intesa come perdita della capacità di sentirsi vivi e di pensare, che si apprende e si sperimenta solo nella relazione.

Il narcisismo, invece, ha assunto nel tempo molti significati diversi, che spaziano dall'area dell'autostima, aspetto sano e necessario della vita, a quella della psicopatologia, sempre più frequente in individui, famiglie e società.

Di seguito proponiamo un breve itinerario di lettura di testi in cui il concetto di narcisismo viene esplorato a partire da Sigmund Freud fino agli sviluppi teorici e clinici più recenti.

Beninteso, ognuno dei testi scelti contiene una vasta bibliografia.

Semi, A.A. (2007). *Il narcisismo*, Bologna: Il Mulino.

Mancia, M. (2010). *Narcisismo. Il presente deformato dallo specchio*, Torino: Bollati Boringhieri.

Breccia, M. (a cura) (2014). *Narciso e gli altri*, Roma: Alpes.

Gabbard, G. e Crisp, H. (2019). *Il disagio del narcisismo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Lingiardi, V. (2021). *Arcipelago N*, Torino: Giulio Einaudi Editore.

AA.VV. (2023). *Forme del narcisismo. Teoria e clinica nella contemporaneità*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Questa una breve sintesi dei vari contenuti che troverete in questo numero.

FOCUS: I contributi che compongono il focus di questo numero sono le tesi teoriche di fine Corso quadriennale di specializzazione in psicoterapia comparata, dedicate al mito di Narciso e al narcisismo in alcune delle sue possibili declinazioni. Ginevra Lassi nel suo lavoro "Eco di Narciso in Sigmund Freud. Narcisismo e ripetizione" pensa alla relazione tra il ripetersi (insistere) della visione e del suono (Eco) e il concetto freudiano di coazione a ripetere. Benedetta Elmi, "Riflessioni intorno allo specchio", si è dedicata al tema del desiderio umano di legame e al suo corrispettivo, la difficoltà ad ospitare l'alterità. "Viaggio al centro del Sé. Una comparazione" è il titolo della tesi di Sofia Degli Esposti, che ha studiato il concetto di Sé in alcuni tra i principali autori. "Lealtà invisibili e Falso Sé: una riflessione comparata tra prospettiva sistemica e psicoanalitica" di Elena La Placa mette in relazione i copioni invisibili che improntano le relazioni tra i membri di una stessa famiglia e la struttura narcisistica degli stessi.

RIFLESSIONI: il lavoro di Filippo Fabbri si intitola "Riflessioni intorno al rapporto tra narcisismo e aggressività in ambito psicoanalitico" e segue il percorso che partendo da Freud giunge fino a Green passando per gli autori di tradizione kleiniana e Kohut.

CONTROTEMPO: "Violenza di genere: alcune forme di aggressione contro la comunità LGBTQIA+" di Urvija Bhargava affronta il tema della aggressività legata al narcisismo in relazione al genere.

STUDI E RICERCHE: Sara Socci è l'autrice di "Scala di Emotivazione (SE): proprietà psicometriche", un lavoro nell'ambito della recente teoria psicologica oggetto dei suoi studi e pubblicazioni.

Buona lettura!

Annalisa Campai, Direttore responsabile

ECO DI NARCISO IN SIGMUND FREUD

NARCISO E RIPETIZIONE

Di Ginevra Lassi
Psicologa, Psicoterapeuta

Il presente elaborato si propone di fare una riflessione sulla questione della ripetizione, secondo la teoria freudiana, e su come essa si delinea nelle figure di Narciso, come ripetizione visiva, attraverso la posizione di autorispecchiamento, e di Eco, come ripetizione acustica.

Dopo una breve presentazione del mito, l'attenzione si focalizza sulle parole pronunciate dall'oracolo Tiresia, il quale introduce il tema del rispecchiamento, nonché quello della morte. Vedendo se stesso nella fonte, Narciso si vede come morto, e l'immagine che egli tenta invano di afferrare non è altro che mero riflesso speculare.

La narrazione prosegue affrontando il tema della scelta narcisistica, compiuta dal bellissimo fanciullo, avvalendosi in particolare delle considerazioni sistematizzate da Freud nel 1914, in *Introduzione al narcisismo*.

Un capitolo viene successivamente dedicato al tema della ripetizione, seguendo lo sviluppo della sua concettualizzazione attraverso alcune opere dello stesso Freud: dalla ripetizione del sintomo alla coazione a ripetere.

Segue una riflessione sulla ripetizione visiva di Narciso, il quale, attraverso l'autorispecchiamento e il ritorno su di sé di un investimento narcisistico primario, insiste in un movimento coattivo, tentando di riprendere se stesso senza mai trovarsi, giungendo all'istanza della pulsione di morte.

Si conclude presentando la ripetizione acustica di Eco, intesa come tentativo di trattenere in vita qualcosa di morto: l'oggetto d'amore. Ella insiste in una domanda senza risposta, nel tentativo di creare un legame con l'oggetto perduto, Narciso, e di elaborare qualcosa che ha a che fare con la morte.

Il mito

Il mito di Narciso, tratto dalle *Metamorfosi* di Ovidio (VIII sec d.C.), assolvendo alla funzione di "svelamento mascherato" (Semi, 2007), introduce il significato del narcisismo attraverso la ricchezza della sua simbologia.

Il mito, nella versione di Ovidio, si sviluppa a partire dalla domanda che Liriope, madre del bellissimo fanciullo Narciso, pone all'oracolo Tiresia, interrogandolo sul futuro del figlio. L'indovino risponde che egli arriverà alla tarda vecchiaia soltanto "se non conoscerà se stesso". Narciso cresce, superbo e di superba bellezza, desiderato da fanciulli e fanciulle, ma inafferrabile. Un giorno, ad innamorarsi di lui è la ninfa Eco, che ha voce solo per rimandare le ultime parole degli altri, a causa della punizione impostata da Giunone, per averla ingannata e trattenuta dal poter cogliere il suo Giove con altre ninfe. L'impossibilità di comunicare, se non tramite le parole altrui, impedisce a Eco di rispondere all'amato che le chiede di mostrarsi. È proprio quando Narciso chiede ad Eco "*Huc coeamus*" ("Troviamoci qui") che lei risponde "*Coeamus*" ("Uniamoci"), gettando le sue braccia al collo del fanciullo, che, con disprezzo, la rifiuta, riferendo di preferire la morte a lei. Il dolore di Eco la consuma, fino a renderla voce e ossa.

Dato il suo negarsi a tutti e la delusione provocata, un umiliato e rifiutato rivolge una preghiera agli dei, i quali, accogliendo la sua richiesta, fanno in modo che il giovane superbo possa amare senza mai poter possedere l'altro. Dunque, in un giorno di caccia, mosso dall'arsura, Narciso si affaccia a una fonte e, mentre cerca di sedare la sua sete, è un'altra la sete che gli cresce: quella di amore e desiderio per l'immagine che vede riflessa, credendo che la sua stessa ombra sia il corpo di un altro. Arde di

passione e brama quell'immagine bellissima, cercando invano di abbracciarla. Sofferente d'amore e illuso dalla sua stessa immagine, insiste specchiandosi, fino alla rivelazione: "Questo sono io!". Ardendo e subendo la terribile fiamma del suo amore, condannato all'insoddisfazione, Narciso si percuote.

Eco, vedendolo, addolorata, ne ripete i lamenti e i suoni delle percosse. È poi la morte a chiudere gli occhi del fanciullo, mentre ancora ammira e brama se stesso. Le Driadi preparano il rogo per il feretro, mentre Eco si unisce al loro dolore. Il corpo di Narciso scompare, e al suo posto nasce un fiore giallo.

Il tema della morte

"*Si se non noverit*" ("Se non conoscerà se stesso"): è nelle parole dell'oracolo che si prefigura la morte. La conoscenza di sé passa attraverso la fine dell'inganno narcisistico, ovvero l'elaborazione e l'accettazione della perdita onnipotenza narcisistica infantile. Narciso potrà vivere abbastanza a lungo solo se non investirà nella conoscenza di sé al punto da escludere gli altri. È l'indovino, dunque, ad introdurre, sin dalle prime battute del mito, il tema del rispecchiamento e dell'altro, nonché della morte e della ripetizione.

Guardando se stesso, Narciso porta distruttività, giustificando l'apprensione e la preoccupazione che motivano la domanda che la madre pone a Tiresia. Lo stesso quesito potrebbe aprire ulteriori riflessioni: che madre è Liriope? È una madre accudente o priva di amore? Sente suo figlio vicino o lontano? Sente forse che il figlio non le appartiene e che, quindi, non potrà fare un investimento affettivo? Si tratta, forse, di una madre "morta", come quella teorizzata da André Green?

Lo psicoanalista francese, in *Narcisismo di vita, narcisismo di morte* (1992), descrive infatti un narcisismo di tipo negativo, caratterizzato dalla pulsione di morte intesa come distruttività e disinvestimento che pervade le relazioni d'oggetto, quale possibile conseguenza di una ferita narcisistica originaria inflitta dal "complesso della madre morta" (Green, 1983). Green afferma che non si tratta di una madre realmente deceduta, bensì di una madre in vita ma priva di vitalità, che si occupa del figlio senza

gioia. Una madre che ha bruscamente ritirato il proprio investimento affettivo dal figlio. Tale distacco emotivo, incomprensibile per il figlio, origina in lui un'assenza nella trama psichica soggettiva, portandolo all'identificazione con la stessa madre morta, nel tentativo di tenerla in vita.

Figlio di una madre abusata e abbandonata dall'impetuoso fiume Cefiso, Narciso impara dunque ad amarsi attraverso un riflesso d'acqua ingannevole, incapace di raggiungere una vera soddisfazione.

La domanda posta da Liriope potrebbe celare la preoccupazione per il destino del figlio, quale indice del residuo di amore nei suoi confronti. È possibile ipotizzare che gli investimenti affettivi di una madre abusata siano parziali e che il trauma della violenza subita si ripeta nell'essere madre.

Nelle fantasie della madre abusata, il figlio della violenza potrebbe morire di morte violenta. Ed è violenta la morte di consunzione di Narciso, condannato a non poter mai raggiungere dell'immagine amata. Recenti evidenze scientifiche dimostrano che l'esposizione ad abuso sessuale e/o psicologico possa condurre a vissuti di ansia e preoccupazioni per lo sviluppo del figlio, nonché a relazioni diadiche madre-figlio potenzialmente disfunzionali (Mucci, 2017).

Nella trasmissione traumatica intergenerazionale e nella rivittimizzazione si ritrova un principio di ripetizione. La traumatizzazione agisce per ripetizioni, è intergenerazionale, si tramanda da una generazione all'altra, in un circolo di distruttività. Ferenczi (citato in Mucci, 2017) propone una sua visione del trauma reale, ritenendo che esso comporti un'identificazione con l'aggressore, che conferisce al bambino l'aggressività e il senso di colpa scisso del persecutore, interiorizzato e incorporato a seguito di una relazione caratterizzata da distruttività. Al fine di mantenere la relazione con l'oggetto, il bambino porta in sé l'aggressività, ripetendola su di sé e nel proprio corpo (Mucci, 2017).

Nel rispecchiamento di Narciso vi è già la presenza della morte: egli, vedendo se stesso, si vede come morto. Narciso scinde sé dall'immagine fissa, irrigidita e non vitale di sé, che è ripetizione visiva e mero riflesso speculare.

Narciso porta nel suo stesso nome il tema della morte. Il narciso è infatti una pianta bulbosa che sboccia nella stagione mortifera, l'inverno. Ed è proprio durante questa stagione che, giunti nei campi intorpiditi dal gelo per bruciare le stoppie, ovvero i “cadaveri” (così come fanno le Driadi del mito), i contadini greci o romani si stupivano di trovare i narcisi già sbocciati. Tramite la sua riflessione, Semi (2007) evidenzia gli elementi in comune tra accadimenti naturali e gli eventi narrati da Ovidio, permeati dal tema della morte: l'inverno mortifero, le stoppie da ardere e la radice bulbosa, che collega al regno degli inferi. Soffermandosi sull'etimologia del nome Narciso, si osserva che esso rimanda alla parola greca *narkè*, che indica sonno e torpore, una fissità che può rivelarsi mortifera. Gadda (citato in Lingiardi, 2021) riferisce che Narciso è l'intorpidito, l'irrigidito in sé, che non dà e che non si dà, con potere anestetizzante, sospeso in una forma di vita immobile, nel riconoscimento ingannevole o mancato.

La scelta narcisistica

La questione che si intende argomentare riguarda il motivo per cui Narciso scelga se stesso, invece di fare una scelta oggettiva nel mondo esterno. Quella di Narciso è, infatti, una scelta soggettiva.

Freud descrive per la prima volta questo tipo di scelta nell'opera *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), analizzando la scelta oggettiva negli omosessuali, i quali, scegliendo partner dello stesso sesso, “assumono se stessi come oggetto sessuale”. Freud riprende questa teoria anche nello studio sull'infanzia di Leonardo da Vinci (1910), dove descrive il meccanismo per cui l'investimento libidico conduce a una scelta di tipo omosessuale a causa della fissazione dei bisogni erotici della figura materna, con la quale avviene l'identificazione. Il ragazzo prende dunque a modello la propria persona, a somiglianza della quale sceglie gli oggetti di amore, ed “egli trova gli oggetti del suo amore lungo la via del Narcisismo”. Nelle psicosi, invece, la scelta soggettiva deriva dal ritiro dell'investimento libidico dagli oggetti della realtà esterna, rendendo il narcisismo una manifestazione patologica (Contran, 2015).

Nel 1912, in *Totem e Tabù*, Freud ridefinisce il narcisismo come stadio intermedio dello sviluppo psicosessuale, che si colloca tra la fase di autoerotismo e l'amore oggettivo: il soggetto prende se stesso e il proprio corpo come oggetto d'amore, nel momento in cui le pulsioni sessuali si uniscono sotto l'organizzazione genitale che prelude alla scelta oggettiva. Tali considerazioni vengono riprese e sistematizzate dallo stesso Freud nel saggio *Introduzione al narcisismo* (1914a), nel quale il narcisismo non viene considerato una condizione patologica, bensì una forma di investimento pulsionale all'origine della formazione dell'Io. Le pulsioni sessuali, in origine caotiche e disorganizzate, si legano all'Io corporeo, che è anche il primo oggetto d'amore. Riprendendo la definizione di Näckel del 1899, Freud afferma che il termine narcisismo designa “il comportamento di una persona che tratta il proprio corpo allo stesso modo in cui è solitamente trattato il corpo di un oggetto sessuale, compiacendosi cioè sessualmente di contemplarlo, accarezzarlo e blandirlo, fino a raggiungere attraverso queste pratiche il pieno soddisfacimento” (Freud, 1914a, p. 443). Freud ipotizza che il narcisismo rappresenti uno stadio evolutivo necessario nella transizione dalla fase di autoerotismo all'amore propriamente oggettiva, divenendo “il completamento libidico dell'egoismo della pulsione di autoconservazione”.

Distingue due forme di narcisismo: primario e secondario. Il narcisismo primario si riferisce al soggetto, il quale, in una breve prima fase di sviluppo, attraversa uno stato di indifferenziazione, non essendo ancora capace di distinguere tra sé e l'altro. In questa fase, il bambino investe tutta la carica erotica su di sé, instaurando “una sorta di amore, che, più che di se stesso, può essere definito con se stesso” (Semi, 2007, p. 30). Per Freud, si tratta di un primissimo stadio della libido anoggettiva: non esiste un oggetto amato. Il neonato non si rispecchia con nessuno e in nessun luogo; si piace perché prova piacere (Semi, 2007). Tale fase consiste nel passaggio dall'autoerotismo all'organizzazione delle pulsioni sotto il dominio della genitalità. Essa ha inizio tra l'autoerotismo e la costruzione del Complesso Edipico, estendendosi fino alla scelta oggettiva vera e propria. Viene posto in risalto il ruolo dei genitori nel sostenere il narcisismo primario

dell'*infans*, che è colui destinato ad appagare desideri e sogni non realizzati dai suoi genitori. A favore del bambino, vengono sospese le acquisizioni della civiltà che hanno portato madre e padre a costringere il proprio narcisismo, affinché quest'ultimo torni a nuova vita.

Si instaura così una coazione ad attribuire al bambino doti e perfezioni inesistenti, dimenticando ogni manchevolezza (anche il misconoscimento della sessualità infantile). Le leggi naturali e sociali vengono abrogate in favore di "*His Majesty the Baby*" (Freud, 1914a). Di fronte alla vulnerabilità del sistema narcisistico, data dall'immortalità dell'Io, i genitori trovano rifugio nel bambino.

Con la differenziazione dell'apparato psichico nelle tre istanze, Es, Io e Super-Io, è consentito il narcisismo secondario, nel quale l'oggetto d'amore è lo stesso Io. Si tratta di una situazione psichica successiva, che comporta l'investimento libidico nei confronti di un oggetto esterno vissuto come il proprio Io. La libido viene sottratta agli oggetti e riportata sull'Io, con ritorno a una condizione narcisistica infantile. Condizione necessaria è che esista un Io, a seguito di una differenziazione interna al soggetto, distinto dall'apparato psichico, affinché lo stesso Io possa diventare un oggetto investibile di libido, dunque una sorta di serbatoio di energia psichica (Semi, 2007). Il narcisismo secondario deriva dal doloroso fallimento del primo, dall'illusione di completezza: implica la costituzione di un oggetto d'amore interno, una parte di sé, che però l'amore di sé (verso l'Io) tende a percepire come una totalità. Tale fallimento implica il riconoscimento della necessità di aiuto da parte dell'esterno per eliminare la fonte della tensione o del dispiacere. Si riconosce, dunque, l'alterità: l'intervento dell'esterno che soccorre e aiuta l'*infans* nell'impotenza fisiologica (Contran, 2015). Il narcisismo secondario "esprime un tentativo di ricostituire delle condizioni interiori, psichiche, di piacevolezza, di autoconservazione, di sicurezza che quello illusoriamente garantiva" (Semi, 2007, p. 62). Dunque, sebbene fallimentare, l'esperienza di narcisismo primario è talmente soddisfacente, dal punto di vista soggettivo, che ad essa si aspira continuamente a ritornare. Il sonno rappresenta, ad esempio, un necessario tentativo di ritornare a una

condizione narcisistica nella quale l'energia psichica del soggetto è investita su se stesso e la realtà esterna non esiste. L'apparato psichico non può non soddisfarsi e non investire. Se la libido viene ritirata dall'oggetto, essa va altrove e, in assenza di un oggetto, conduce ad allucinare un'immagine che dia soddisfazione. L'obiettivo è una compensazione energetica, che si verifica sempre, tranne nel caso della melanconia. Il ritorno della libido sull'Io rappresenta un meccanismo energetico che permette la sostituzione del mondo reale con un mondo ricostruito attraverso le proprie fantasie deliranti e allucinatorie. Il sonno, dunque, svolge una funzione reintegrativa, poiché la realtà disgrega e invita a sottrarre l'energia alla propria necessaria attività di integrazione, al fine di comprendere ed elaborare gli stimoli che invia.

Il ritorno a una condizione narcisistica, attraverso oscillazione, rappresenta una figura della ripetizione, che prelude alla questione sviluppata nel capitolo successivo.

Le tesi sostenute da Freud nel saggio del 1914, in merito all'esistenza di un narcisismo primario e di un narcisismo secondario, derivano dalle sue osservazioni sulla schizofrenia e, quindi, sui parafrenici, caratterizzati da delirio di grandezza e distacco dell'interesse da persone e cose della realtà esterna. La libido è ritirata da cose e persone e non sostituita nella fantasia, quindi ricondotta al suo oggetto (l'Io) nel tentativo di guarigione del parafrenico. Il delirio di grandezza sarebbe dunque a spese della libido oggettuale, e il comportamento narcisistico deriva dal dirigere la libido sull'Io. Con il narcisismo secondario si ha quindi l'amplificazione di un assetto preesistente, il narcisismo primario, attraverso la riappropriazione degli investimenti oggettuali. Sebbene anche nei casi di nevrosi ossessiva e isteria sia abbandonato il rapporto con la realtà, esse si distinguono dalla parafrenia per il mantenimento del rapporto erotico con cose e persone nella fantasia: gli oggetti reali sono sostituiti o combinati con gli oggetti immaginari tratti dai ricordi, e vi è la rinuncia a intraprendere azioni per raggiungere obiettivi in relazione a questi oggetti.

Caratteristiche del delirio di grandezza si riscontrano anche nei bambini e nei popoli primitivi: la sopravvalutazione dei propri desideri, l'onnipotenza dei pensieri, nonché la capacità di trattare con il mondo esterno

attraverso la magia. Si tratta di un investimento libidico dell'Io, di cui una parte viene poi ceduta agli oggetti, che “persiste ed ha con gli investimenti d'oggetto la stessa relazione che il corpo di un organismo ameboidale ha con gli pseudopodi che emette” (Freud, 1914a).

Con la teoria sul narcisismo, Freud introduce una distinzione tra libido oggettuale e libido dell'Io (narcisistica), le quali coesistono durante lo stadio narcisistico. Egli afferma che è possibile discriminare un'energia sessuale (libido) da un'energia delle pulsioni dell'Io solo quando avviene l'investimento oggettuale. Tale differenziazione rappresenta un supplemento alla precedente ipotesi freudiana che istituì la distinzione tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io (la mancanza dell'oggetto lavora sull'Io). Entrambe hanno carattere libidico. Le prime sono in gioco nell'investimento dell'oggetto, si pongono al servizio della sessualità e del conseguimento del piacere sessuale; le altre hanno come fine ultimo l'autoconservazione dell'individuo e consistono in un'eccitazione del corpo che punta all'Io come oggetto. Con l'introduzione del narcisismo, anche le pulsioni dell'Io assumono carattere libidico e prendono l'Io del soggetto stesso come oggetto.

La pulsione può esser definita come traduzione psichica di un'eccitazione corporea, un processo dinamico che consiste in una spinta che ha origine da un'eccitamento somatico e fa tendere l'organismo verso una meta, che corrisponde alla soppressione dello stato di tensione e alla gratificazione. La pulsione può raggiungere la sua meta nell'oggetto o grazie ad esso. Freud descrive la pulsione come “un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea” (Freud, 1915). A livello psichico, la pulsione produce un suo rappresentante, qualcosa che viene percepito sotto forma di idea, immagine o affetto di intenso stato emotivo ad essa legato. Dunque, la pulsione può essere considerata come stimolo proveniente dall'interno dell'organismo, che agisce come forza costante, caratterizzata da: un elemento motorio, la spinta costante; dalla meta, intesa come soddisfacimento o soddisfacenti parziali; dall'oggetto, elemento variabile che può

mutare mediante sostituzioni, ovvero attraverso operazioni che presuppongono un'equivalenza simbolica.

La fonte della pulsione non è conoscibile, considerato che Freud ritiene come la pulsione sia nota solo attraverso le sue mete. La libido consiste, invece, nel carico energetico che si esprime attraverso la pulsione, ne designa l'aspetto psichico e si consuma attraverso l'investimento. L'accumulo di energia, che origina dal corpo stesso, cerca continuamente di investire, come fonte immediata di scarico. La libido oggettuale è veicolata agli oggetti esterni, mentre la libido narcisistica consiste in energia che ritorna sull'Io e viene ritirata da persone o cose del mondo esterno.

Freud introduce il termine *ingorgo della libido dell'Io*, inteso come accumulo di libido narcisistica e provocato dal volgersi della libido su oggetti irreali, attraverso l'introversione nel corso della regressione patologica. Ciò è ritenuto responsabile del delirio di grandezza nella parafrenia: è l'ingorgo libidico nell'Io che diviene patogeno e stimola il processo di guarigione, che appare come il manifestarsi della malattia stessa. La scelta oggettuale, per Freud, può essere di due tipi: per appoggio oppure narcisistica. Egli definisce *la scelta oggettuale “per appoggio”* quel tipo di scelta che compie il bambino, il quale trae i propri oggetti sessuali dalle proprie esperienze di soddisfacimento. Questa scelta trova fondamento nel fatto che le pulsioni sessuali, inizialmente, si appoggiano al soddisfacimento delle pulsioni dell'Io di autoconservazione; perciò, l'individuo assume come primi oggetti sessuali coloro che hanno a che fare con la sua cura, la sua nutrizione e la sua protezione: la donna nutrice o chi ne fa le veci (Molo, 2015). Dunque, questo tipo di scelta si appoggia alle prime scelte oggettuali, compiute nell'infanzia. A questa si affianca *la scelta oggettuale di tipo “narcisistico”*, nella quale non viene assunta la madre, ma la propria persona come oggetto d'amore. Freud ritiene che ogni individuo possa scegliere tra le due direzioni, poiché l'uomo, in origine, dispone di due oggetti sessuali: la donna che se ne prende cura e se stesso, a conferma dell'esistenza di un narcisismo primario presente in ciascun essere umano, che può rivelarsi dominante nella scelta d'oggetto compiuta da alcuni. La scelta d'appoggio ha a che fare con l'eroticismo primario, ed il corpo dell'altro, in

questo caso quello della madre, è segnato dal desiderio. Si suppone, infatti, che la madre, la quale si prende cura del figlio, diventi oggetto erotizzato dal desiderio del padre. Ciò sta in relazione con il Complesso di Edipo, teorizzato da Freud, che si caratterizza per un particolare investimento libidico sviluppato dal bambino nei confronti della madre, nonché per sentimenti aggressivi per il genitore dello stesso sesso, considerato rivale in amore. Nel saggio in questione (Freud, 1914a), la scelta oggettuale “d’appoggio” è considerata tipicamente maschile e si caratterizza per la spiccata sopravvalutazione sessuale, tipica dell’innamoramento, derivante dalla traslazione del narcisismo primario sull’oggetto sessuale. Nella donna, invece, con la pubertà, si verifica un incremento del narcisismo originario, che porta ad amare soltanto se stesse, poiché i loro bisogni non le inducono ad amare, quanto ad essere amate. Il loro narcisismo esercita grande attrazione su coloro che ricercano un oggetto d’amore, così come quello del bambino, la cui attrattiva deriva perlopiù dalla propria autosufficienza e inaccessibilità. Ne deriva una profonda insoddisfazione per l’uomo innamorato, a causa dell’incompatibilità tra i due tipi di scelta oggettuale.

Nella parte conclusiva del suo saggio, Freud (1914a) mette in relazione il sentimento di sé con la libido narcisistica, asserendo che nella vita amorosa, il non essere amati sminuisce il sentimento di sé, mentre l’essere amati lo innalza, costituendo dunque la meta e il soddisfacimento della scelta oggettuale narcisistica. Chi ama ha perso una parte del proprio narcisismo, recuperabile solo se amato a sua volta. L’inidoneità all’amore avvilisce il sentimento di sé, così come la dipendenza dall’oggetto amato. La sottrazione di grandi investimenti libidici impoverisce l’Io, che viene danneggiato da tendenze sessuali non più controllate. Se gli investimenti dell’Io sono egosintonici, essi non subiscono una rimozione. Tuttavia, l’amare di per sé deprime il sentimento di sé, che può di nuovo elevarsi solo con l’essere amati. Se la libido viene rimossa, i moti di desiderio vengono soffocati prima di giungere alla coscienza; l’investimento amoroso è avvertito come uno svuotamento dell’Io, e il soddisfacimento diviene impossibile, tanto che l’Io può tornare ad arricchirsi solo se la libido è ritirata dagli oggetti. La libido oggettuale torna

all’Io, restaurando una situazione di amore felice, nella quale non si distinguono libido d’oggetto e libido dell’Io.

Come precedentemente espresso, intendendo il ritorno come figura della ripetizione, a partire dalla modalità di ritiro libidico sull’Io, è possibile articolare una riflessione sulla ripetizione stessa e su come si delinea nelle figure di Narciso, come ripetizione visiva e autorispecchiamento, e di Eco, come ripetizione acustica.

La ripetizione

Nella sua riflessione, Freud introduce la ripetizione nella sua dimensione sintomatica, a partire dall’isteria e dalla sofferenza di reminiscenze, caratterizzate dalla riapparizione sulla scena psichica di desideri che insistono a causa della loro incomprendibilità e insoddisfazione, conducendo il soggetto a rivivere ciò che è rimasto inelaborato. Si riscontra la stessa dimensione ripetitiva del sintomo nel rituale della nevrosi ossessiva. Nel *Progetto* del 1895, Freud (citato in Balsamo, n.d.) asserisce che la ripetizione indichi la necessità di ritrovare una soddisfazione già raggiunta; tuttavia, è a partire dal 1914 che il pensiero freudiano sulla ripetizione diviene concettualmente consistente, con *Ricordare, ripetere e rielaborare*, saggio nel quale Freud discrimina la “ripetizione” dal “ricordo”. Egli afferma che il paziente riproduce inconsciamente nel transfert elementi conflittuali rimossi, non come ricordi, ma come azioni, immerso dunque in un circuito di agiti e comportamenti che realizzano la ripetizione di scenari passati, non ricordabili o elaborabili. La ripetizione sarebbe dunque un richiamo a eventi traumatici, che si manifesta con *impasses* e agiti sul piano clinico. L’analista ha il compito di ricondurre questi eventi al passato, poiché ciò che è reale non è ciò che è attuale, ma piuttosto ciò che pertiene al passato.

Si pone un problema centrale, evidenziato anche da Lacan, il quale osserva che vi è una differenza tra ripetere (*Wiederholen*) e riprodurre (*Reproduzieren*). La riproduzione (sintomatica) appare come riproduzione dello stesso, mentre la ripetizione riguarda una dimensione simbolica, che introduce qualcosa di differenziale rispetto alla scena originaria. Questa differenziazione è

stata teorizzata anche dal filosofo Deleuze (citato in Balsamo, n.d.), il quale, nel 1968, afferma che vi sono due livelli di ripetizione: uno «orizzontale», come ripetizione dello stesso, rappresentato dall'automatismo e dalla rappresentazione; l'altro «verticale», quello della determinazione simbolica, caratterizzata da spostamenti e trasformazioni.

Dalle osservazioni di Freud ne sono derivate questioni cruciali. In primo luogo, egli ha teorizzato che la ripetizione è legata al transfert e alla riattualizzazione del passato nella cura: “quel che più conta è che il paziente comincia la cura fin dal primo istante con una tale ripetizione” (Freud, 1914b).

Se, di fronte alla spiegazione della regola psicoanalitica fondamentale, il paziente sostiene di non sapere cosa dire, la ripetizione si presenta sotto forma di resistenza al ricordo. Freud sostiene che il paziente non si liberi da questa “coazione a ripetere” durante il trattamento, a tal punto da rendersi conto che si tratta del suo modo di ricordare. Maggiore è la resistenza al trattamento, più il ricordare viene sostituito dalla ripetizione, dunque dalla messa in atto. La coazione a ripetere viene intesa come meccanismo attraverso il quale viene traslato, come agito inconscio, il transfert dei contenuti rimossi sul terapeuta e sulla situazione analitica attuale. Tuttavia, la stessa coazione a ripetere riguarda tutte le altre situazioni e relazioni di vita del paziente, conducendo Freud a ritenerla un fenomeno non esclusivo della relazione analitica, bensì un'espressione di resistenze, che possono essere desunte dalla misura in cui l'atto sostituisce il ricordo. Tale sostituzione si caratterizza per l'incoercibilità del processo attraverso il quale il soggetto compie i propri agiti e per il fatto che si tratti di situazioni tendenzialmente penose. Ciò che viene ripetuto sono le proprie inibizioni, gli atteggiamenti inservibili e i tratti patologici del carattere, ovvero i sintomi.

Secondo quanto esposto, quindi, la malattia deve essere trattata come una forza che agisce sul presente, e il lavoro terapeutico consiste nel ricondurre gli elementi della malattia stessa al passato. La cura, progredendo, può portare alla progressione anche di nuovi moti pulsionali prima non avvertiti, che ora possono diventare suscettibili alla ripetizione. L'obiettivo terapeutico consiste nel ricordare ciò che il

paziente vorrebbe invece scaricare con un agito. La memoria rappresenta infatti l'esito del lavoro di soggettivazione e ritraduzione, mentre la ripetizione prova l'assenza del lavoro di ritrascrizione ed elaborazione.

Il tema viene successivamente ripreso da Freud, nel 1919, ne *Il perturbante*, articolo nel quale la coazione a ripetere viene collegata ai moti pulsionali. La coazione a ripetere si impone a dispetto del principio di piacere, fornendo un carattere demoniaco ad alcuni aspetti della vita psichica, portando quindi a supporre che possa essere avvertito come perturbante tutto ciò che può ricordare la coazione a ripetere stessa. Dunque, non si tratterebbe più soltanto di un meccanismo di sostituzione del ricordo con un'azione, bensì di qualcosa di conflittuale, il cui ricordo è perturbante (Rossano, 1989).

Il perturbante è qualcosa di spaventoso e, tuttavia, familiare. Infatti *Heimlich* – come *Unheimlich*, che non è esattamente l'opposto ma suggerisce piuttosto una differenza – richiama, nella sua radice *Heim-*, il luogo natìo e, allo stesso tempo, ciò che è nascosto e celato, capace dunque di evocare qualcosa di lugubre e demoniaco; allo stesso modo, secondo Freud, avviene per la coazione a ripetere, che evoca la presenza dell'altro nel soggetto stesso. Se ne deduce che la ripetizione sia un fallimento della rimozione e, al tempo stesso, il tentativo di liberarsi dalla memoria traumatica. La ripetizione richiama lo “stesso”, che non è esattamente l'“identico”, in quanto presuppone anche uno scarto, nonché la possibilità di legare il fatto traumatico che si ripresenta di continuo, al fine di cercare una soluzione (Baldassarro, 2020). Si tratta di un tentativo di padroneggiare in maniera attiva qualcosa che si è subito in passato, passivamente. Ciò che si ripete, oltre a rappresentare un ostacolo, indica anche una possibile soluzione; la ripetizione indica un tentativo di guarigione o di superamento dell'insistenza della ripetizione stessa.

In *Al di là del principio di piacere* (Freud, 1920), la coazione a ripetere assume ulteriori connotazioni. Freud esamina la potenza della coazione a ripetere attraverso due quadri clinici: le nevrosi di destino e le nevrosi traumatiche. Il primo riguarda coloro la cui vita sembra essere caratterizzata dal ritorno e dalla ripetizione di eventi infelici; il secondo, invece, evidenzia la riproposizione coattiva delle esperienze

traumatiche nei sogni dei pazienti. Entrambi i casi non consentono di intravedere l'appagamento di un desiderio rimosso, come ci si sarebbe aspettati dalla teoria psicoanalitica fino a quel momento. La coazione a ripetere sembra dunque affermarsi a prescindere del principio di piacere ed essere più primitiva e pulsionale di quel principio, di cui non tiene conto.

Freud ribadisce che la stessa coazione fa pensare all'esistenza di una forza demoniaca e che debba essere considerata espressione di pulsioni di morte, che tendono costantemente alla riduzione completa delle tensioni e a ricondurre l'individuo allo stato inorganico. La forza demoniaca assume il carattere di una forza invincibile, legata a un eccitamento atemporale e in contrasto con il progresso della vita e la volontà di guarigione (Valdrè, 2021). La pulsione di morte, secondo Freud, si legherebbe alla pulsione di vita, che la contiene, e non sarebbe psichicamente rappresentabile (De Masi, 2020). Essa viene rappresentata come evidenza distruttiva o autodistruttiva per l'Io, oppure come quieto ritorno al Nirvana, termine tratto dalle filosofie induiste che consiste nel desiderio dell'essere vivente di spegnere "il soffio", tensioni ed eccitamenti, ritornando allo zero e ripristinando lo stato di equilibrio precedente al desiderio (Valdrè, 2021). Non si tratta del desiderio di morire, bensì della morte del desiderio. La pulsione di morte riguarda la morte del soggetto, non dell'oggetto, e quindi dell'altro. Nel 1990, Green (citato in Valdrè, 2021) si domanda cosa vuole l'Io, e la risposta è la seguente: esser lasciato in pace.

A condurre Freud a tali nuove riflessioni sono alcune scoperte cliniche relative al lavoro con i traumatizzati di guerra, i quali continuano a sognare il trauma invece di ricordarlo, e al gioco dei bambini, in cui egli riscontra il piacere della ripetizione. Attraverso l'osservazione del nipotino intento nel gioco del rochetto, in cui fa sparire e ricomparire il rochetto, Freud evince che il bambino trae piacere dal gioco stesso, trasformando in esperienza attiva e gestendo con padronanza il dispiacere derivante dall'assenza della madre. Si presume, dunque, l'esistenza nell'apparato psichico di qualcosa che vada al di là del principio di piacere, ma che rappresenti comunque un piacere.

Laplanche e Pontalis (citati in Rossano, 1989), sintetizzano la teorizzazione freudiana nei seguenti punti:

- la coazione a ripetere rappresenta il tentativo dell'Io di dominare e reagire a eccessive tensioni;
- essa è da rapportarsi all'aspetto demoniaco della pulsione, ovvero alla scarica assoluta, inclusa nel concetto di morte;
- la coazione a ripetere contraddice il predominio del principio di piacere.

La ripetizione di Narciso: la posizione di autorispecchiamento

Bellissimo e superbo figlio del fiume Cefiso e della ninfa Liriope, Narciso, "bambino che sin dalla nascita suscitava amore" (Ovidio, VIII sec d.C.), appare inafferrabile e insensibile all'amore di giovani e fanciulle che lo amano e lo desiderano. Non ricambiando il travolgente amore della ninfa Eco, viene punito dalla dea Nemese, la quale lo condanna ad innamorarsi della sua stessa immagine senza corpo, portandolo così alla morte, consunto dallo stesso ardente amore.

Questo è ciò che accade a Narciso: l'amore negato favorisce il ritorno su di sé di un investimento primario. Si potrebbe spiegare tale scelta libidica in termini edipici. Infatti, tale investimento potrebbe derivare da un'irrisoluzione dell'Edipo.

Con il termine "Complesso Edipico", Freud designa la struttura fondamentale delle relazioni affettive e interpersonali dell'essere umano, e per questo è possibile intenderlo come la totalità della strutturazione psicoaffettiva degli umani. L'ipotesi dell'analista è che l'affettività dei bambini si organizza secondo questo complesso tra i tre ed i cinque anni di età e che tale organizzazione declini, in modo fisiologico, nel periodo di latenza, per poi riacutizzarsi durante la pubertà.

L'organizzazione psicoaffettiva dell'Edipo si struttura generalmente in un sentimento di attrazione amorosa verso il genitore dell'altro sesso e di ostilità nei confronti del genitore dello stesso sesso. Il Complesso Edipico è ritenuto da Freud un elemento fondante della strutturazione della personalità; un'irrisoluzione dello stesso

potrebbe costituire un nucleo per la psicopatologia.

Posta come fondamento universale della vita psichica dell'uomo, la struttura edipica sembra rappresentare anche lo sviluppo dei "Fantasmi Originari": la fantasia di seduzione, la scena primaria e la fantasia di castrazione. Con la teoria dei fantasmi originari, Freud ipotizza la connessione della psiche con un tempo originario, trascendente rispetto a quello individuale. Essi si individuano come schemi organizzatori della psiche individuale, trasmessi filogeneticamente, in cui non vi è soggettivazione, ignorando dunque il posto occupato dal soggetto nella scena.

Dalla risoluzione dell'Edipo deriverebbero la formazione del Super-Io, introiezione di divieti, principi e convenzioni del padre, e l'Ideale dell'Io, inteso come espressione dell'ideale al quale il soggetto aspira.

La soluzione del Complesso Edipico produce la scelta di un oggetto sessuale, consentendo il passaggio da una dimensione simbiotica a una dimensione intersoggettiva. In questo contesto, per il bambino la soluzione edipica prevede che il sesso femminile diventi l'oggetto sessuale per eccellenza. In considerazione di quanto detto, possiamo dunque concludere che la madre diventa oggetto sessuale del figlio, poiché essa è l'oggetto sessuale del padre ed è quindi da lui desiderata.

Riguardo alla scelta di tipo narcisistico, nel caso di un'irrisoluzione del complesso, la madre che si interessa al figlio potrebbe non essere una madre erotizzata dal desiderio del padre, conducendo così Narciso a scegliere di rivolgere la propria libido su se stesso. Considerando che, nella teoria freudiana, l'Ideale dell'Io è il padre, possiamo interrogarci sul perché Narciso non occupi il posto del padre nei confronti degli oggetti erotizzati. In risposta, possiamo ipotizzare che ciò derivi dal fatto che Cefiso è un fiume violentatore, che si propone come il padre della scena primaria. Come si evince dal caso *L'uomo dei lupi* (Freud, 1914c), la funzione ideale, dunque, sottomette e impoverisce la madre e, nel rapporto con la madre, l'identificazione dell'oggetto con l'oggetto erotico viene minacciata dalla violenza di castrazione perpetrata da un Ideale dell'Io di questo tipo.

L'investimento primario su di sé evidenzia il carattere autoerotico di Narciso, nel quale la

pulsione non è diretta verso altre persone, ma cerca soddisfazione sul proprio corpo senza il ricorso a un altro oggetto esterno. Questo suggerisce che, pur essendo nella contestualizzazione edipica, non si verifichi una risoluzione edipica, poiché la pulsione ritorna su se stessa e non si orienta su un oggetto sessuale esterno.

In *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), Freud definisce l'autoerotismo in relazione al rapporto tra la pulsione e il suo oggetto: le pulsioni sessuali si comportano in modo autoerotico, ovvero il loro oggetto si annulla rispetto all'organo che ne costituisce la fonte e con cui viene a coincidere. È possibile interrogarsi sul perché questo accada: manca un oggetto? Vi si rinuncia? Oppure il proprio corpo è una sostituzione dell'oggetto?

L'attività sessuale si appoggia inizialmente alla funzione di autoconservazione, per rendersene indipendente successivamente. Alla ricerca di nutrimento, il bambino scopre il piacere derivante dall'assunzione di cibo, nonché il soddisfacimento della zona erogena. Il bambino che ciuccia, quindi, cerca un piacere provato e ricordato: nell'atto di poppare dal seno materno, le sue labbra si sono comportate da zona erogena; la stimolazione data dal latte ha causato una sensazione di piacere. L'atto del succhiare si svincola così dalla fame, abbandonandosi in modo autoerotico al fantasma. La bocca del bambino dà piacere, ma non è più interessata alla sola funzione biologica del nutrimento; nel momento in cui le funzioni biologiche sono sospese si ha il passaggio a un registro erotizzato. Si tratta di una forma della genesi psichica, per cui l'apparato psichico è sostenuto sul principio di piacere.

Il bisogno di ripetere il soddisfacimento sessuale si separa dal bisogno di cibo e, per succhiare, il bambino si serve ora del proprio corpo, rendendosi indipendente dal mondo esterno, che ancora non è capace a dominare. Si crea così una zona erogena di minor valore (le labbra), che lo porterà a ricercare le labbra di un'altra persona. Freud scrive che il bambino sembri dire "Peccato che io non possa baciarmi", facendo pensare all'incapacità di Narciso di raggiungere il proprio corpo, nel tentativo di abbracciarlo e baciarlo.

Attraverso l'autoerotismo, il bambino richiede conferma della propria sessualità. Nell'arco dello sviluppo, l'autoerotismo evolve in

narcisismo primario, ponendo il bambino in uno stadio intermedio tra autoerotismo e alloerotismo. Questo passaggio può indicare che la soddisfazione autoindotta non è mai pienamente sufficiente e che, quindi, l'oggetto altro splende più dell'oggetto proprio. Il piccolo investe inizialmente la libido su se stesso, per poi rivolgerla agli oggetti esterni, raggiungendo così lo sviluppo delle relazioni oggettuali. Tuttavia, l'alloerotismo può rifluire in autoerotismo, dando vita al narcisismo secondario. Questo ritorno a sé potrebbe derivare dal tentativo di tornare a una soddisfazione garantita (autoerotica), in considerazione del fatto che l'oggetto dell'altro potrebbe essere accondiscendente o meno. La nozione di autoerotismo distingue la soddisfazione autonoma delle varie pulsioni da quella centrata su un Io che diventa oggetto narcisistico. Esso si organizza in uno stato originario in cui si ha il frazionamento della pulsione sessuale in pulsioni parziali che si soddisfano isolatamente e si alimenta di un oggetto parziale fantasmatico, essendo privo di un oggetto totale, sia esterno sia interno. Poiché il divieto edipico rende impossibile una simbiosi erotica con la madre e l'accesso al corpo materno, lo stesso corpo si moltiplica in un'infinità di oggetti, legati a pulsioni parziali, che divengono causa del desiderio.

Freud ritiene che, inizialmente, non esista nel soggetto un'unità come l'Io e che sia necessaria un'azione psichica affinché si produca narcisismo e l'Io, come immagine unificata del corpo, diventi oggetto di piacere. L'oggetto totale rappresenta la persona percepita come altro da Sé, con la quale il soggetto può instaurare una relazione psicologica.

Nel caso di Narciso, l'oggetto sessuale viene meno; dunque, egli rivolge la libido sull'Io, che appare come il grande serbatoio nel quale vengono ritirati gli investimenti. Si può dire che l'autoerotismo narcisistico sia senza fantasma. Ogni forma di autoerotismo, infatti, è alimentata da una scena fantasmatica, tramite evocazioni di fantasie o scene sessuali che prevedono il coinvolgimento dell'altro e che, quindi, pongono in gioco il corpo dell'altro. Si pensi al Fantasma Originario relativo alla scena primaria. Tale scena propone un abbassamento dell'oggetto erotico a una posizione di totale passività. Dunque, l'oggetto erotico, passivizzato e

sminuito, fa riemergere il fantasma di castrazione e la libido, invece di dirigersi all'oggetto erotico, torna sull'Io per ripararsi da tale minaccia, nel tentativo di garantire un godimento, seppur parziale.

In Narciso, il corpo fantasmatico evocato è il suo stesso corpo, come immagine. L'immagine allucinata dal gioco pulsionale non è un'immagine altra, ma l'immagine dello stesso. La stessa immagine contiene l'angoscia relativa al fatto che lo "stesso" non è l'"identico".

A tal proposito, è interessante la riflessione dell'analista M'Uzan, il quale contrappone il ritorno del medesimo a quello dell'identico, attribuendo al primo la possibilità di plasticità psichica, che può avere potere creativo lasciando spazio alla diversità, a una variazione che non sia il ritorno dell'identico, il quale costringe il soggetto alle stesse vie della ripetizione (Baldassarro, 2022).

Attraverso l'autorispecchiamento, Narciso tenta di tornare a prendere qualcosa che egli stesso suppone di aver depositato nella propria immagine; ma ciò che torna a lui è qualcosa di perduto e mortale. La ripetizione di Narciso è la continua istanza di un'affermazione di identità. Egli va a riprendere se stesso dove non potrà mai trovarsi, perché troverà sempre lo stesso, ma non l'identico. L'identico non c'è più, vi è lo stesso, che è un'alterazione mortale dell'identico. La ripetizione è qualcosa che non cessa e che prende le fattezze di una potenza demoniaca. Narciso non può non fare così ed è costretto da questa organizzazione psichica a ripetere tale movimento (coazione).

Il soggetto cerca di ritrovare l'oggetto che suscitò il primo investimento amoroso, trascinandosi così nella catena orizzontale di sostituzioni dell'oggetto mancante. Gli oggetti trovati, come il bellissimo riflesso del superbo Narciso, non sono dei sostituti, poiché l'oggetto che appare irraggiungibile non c'è mai stato, ma è il prodotto della costruzione immaginaria del soggetto.

La ripetizione proteggerebbe dall'angoscia, ed è la presenza della stessa angoscia che consente la possibilità, nonché la necessità, di creare un legame. Si ripete un mancato incontro, perché l'oggetto è perduto. Ma a ripetersi è anche l'evento traumatico, l'esperienza libidica, poiché il soggetto tende a ripetere l'esperienza che ha lasciato un segno nell'apparato psichico.

Ciò che accade nella ripetizione è dunque il tentativo di recuperare qualcosa di perduto, al fine di produrre una plusvalenza. Tornando a prendere ciò che era perduto, il guadagno che si verifica è in termini mortali e introduce la perdita. Nella ricerca dell'oggetto perduto, i processi psichici inglobano tratti dell'oggetto che ne modificano la costituzione originaria.

Sulle sponde della fonte, Narciso insiste nel ricercare la sua immagine, senza mai trovarla né afferrarla, se non sprofondando nell'acqua. Egli si rispecchia fino a perdersi, evidenziando, con la sua insistenza, l'esigenza di creare un legame con ciò che ha perduto.

In Narciso si instaura un principio di ripetizione diverso da quello che si sarebbe verificato con una scelta oggettiva diversa. La scelta che egli compie ha a che fare con la pulsione di morte e deriva dalla mancanza di risposta, che lo conduce ad un iperinvestimento sulle proprie centralità. Narciso, attraverso un movimento di erotizzazione, pone dunque la domanda a se stesso. In assenza di risposta, la domanda rimane aperta, e per questo egli continua a farla combaciare su di sé. Narciso continua a chiedere: Narciso ama se stesso? Nel tentativo di dare una risposta, ciò che viene prodotto è un'altra domanda.

Quella di Narciso è una domanda di aiuto, data dal fatto che il bambino si trova in uno stato di totale mancanza di assistenza, gettato nel mondo ed esposto alle minacce di morte. Nel tentativo di produrre una risposta, si difende con le teorie sessuali infantili. Egli crea dunque un montaggio (attraverso lallazioni, gioco...) e costruisce una teoria per lui misteriosa in risposta alla domanda di aiuto. Dal tentativo di risolvere il mistero della morte, ne deriva un nuovo enigma.

Narciso, tentando di costruire una teoria intorno alla propria questione esistenziale più profonda, mette in gioco la ripetizione poiché la teoria che ha costruito è incomprensibile e, quindi, tenta continuamente di trovare la risposta alla sua domanda in quell'immagine che non riuscirà mai ad afferrare.

Nell'insistenza dell'atto di rispecchiarsi, Narciso arriva all'istanza della pulsione di morte, e quando conosce se stesso affonda. Dunque, perdita e morte sono iscritti nella ripetizione.

Narciso proietta di fronte a sé il proprio ideale, nonché il sostituto del narcisismo perduto nell'infanzia, quando egli stesso coincideva con

il proprio ideale. È all'Io ideale, il quale possiede le più preziose qualità, che rivolge l'amore di sé, l'amore di cui l'Io ha goduto nell'infanzia. Si cerca nell'altro, ideale, qualcosa di perfetto.

Musella (2023) spiega che l'Io ideale sembra essere erede del narcisismo originario, ovvero espressione della condizione di indifferenziazione primaria che non prevede separazione tra soggetto e oggetto, e che, dunque, rimanda a un'esperienza primitiva e precoce che lascia traccia nello psichismo e nell'impulso a recuperare l'affetto della perduta condizione paradisiaca. L'ideale dell'Io, invece, sembra essere una formazione più organizzata e matura, derivante dal narcisismo secondario, una sotto-istanza psichica tra Io e Super-Io, che propone una direzione al primo al fine di essere amato dal secondo.

Nel mito di Narciso, l'altro non esiste: è solo una mera proiezione del soggetto sull'oggetto.

L'ideale dell'Io piega Narciso alla sua illusione. Quando Eco si presenta con il suo corpo e non solo nella sua voce, Narciso la rifiuta, incapace di accedere alla relazione d'oggetto. Il bellissimo fanciullo muore consumato per l'amore della sua immagine, poiché la presunta libido che vi ha investito non è altro che un concentrato di pulsione di morte.

Narciso, incapace di rinunciare alla perfezione narcisistica, cerca di riappropriarsene nella forma dell'Ideale dell'Io. L'Ideale dell'Io rappresenta il controllo massimo che si può avere dell'immagine di sé e funziona come modalità organizzatrice degli investimenti.

Insistendo nell'atto del guardarsi, Narciso raggiunge la sublimazione, che consiste nel volgersi della pulsione a una meta diversa da quella sessuale, segnando il passaggio dalla materialità all'idealità.

La sublimazione riguarda la pulsione e può essere sollecitata dall'ideale. In *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), Freud spiega che questo processo sublimatorio si verifica nel periodo di latenza dell'infanzia, durante il quale l'afflusso degli impulsi sessuali infantili non cessa, ma l'energia che ne viene prodotta può essere deviata dall'impiego sessuale e diretta ad altri scopi. Il deflusso e l'utilizzazione di questa energia in altri campi possono portare a un'intensificazione delle capacità di prestazione psichica. Lo stesso autore avanza un'ipotesi sul meccanismo della sublimazione, ritendendo che, negli anni del

periodo di latenza, i moti sessuali sarebbero inutilizzabili, in quanto le funzioni procreative sono rimandate, e sarebbero sostenuti da pulsioni che potrebbero provocare sensazioni di dispiacere. Dunque, tali moti risveglierebbero forze psichiche contrarie, finalizzate a reprimere tali dispiaceri attraverso moti di reazione. La formazione reattiva rappresenta un tipo di sublimazione.

Nel tentativo di trovare una soluzione all'appagamento del desiderio, Narciso allucina l'oggetto d'amore, il proprio riflesso, in modo autoerotico, al fine di ottenere un soddisfacimento anche in assenza di un oggetto reale. Narciso, però, rimane inchiodato al corpo e non può riuscire ad afferrare il suo riflesso per amarlo; quindi, insiste nel ricercare la sua immagine. La pulsione, intesa come traduzione nello psichico di un'eccitazione sessuale a livello biologico, che si manifesta nei primi contatti dell'infante, non sempre colpisce un oggetto e non sempre viene soddisfatta. Quando ciò non avviene, l'oggetto sostitutivo, sublimatorio o non, viene allucinato dalla psiche. L'oggetto allucinato da Narciso è sublimatorio, ma, nonostante i ripetuti tentativi, la ricerca non riesce a placare il sistema di eccitazioni.

“Ignora ciò che vede, ma quel che vede l'infiamma e proprio

l'illusione che l'inganna eccita i suoi occhi.

Ingenuo, perché t'illudi d'afferrare un'immagine sfuggente?

*Ciò che brami non esiste; ciò che ami, se ti volti, lo perdi!
Quella che scorgi non è che il fantasma di una figura riflessa:*

*nulla ha di suo; con te è venuta e con te rimane;
con te se ne andrebbe, se tu riuscissi ad andartene!”*

(Ovidio, VIII sec d.C., vv. 430-436)

La ripetizione di Eco: il riflesso acustico

Eco è una ninfa con l'attitudine al pettegolezzo e, per questo, punita da Giunone a causa dei suoi discorsi per intrattenerla e distrarla dai tradimenti di Giove. La punizione l'ha privata dell'uso della parola, condannandola a ripetere solo le ultime parole altrui, udite o rivolte a lei. Ovidio la descrive con le seguenti parole:

“Ninfa dalla voce sonora, che non sapeva tacere a chi le parla

né lei stessa parlare per prima, Eco che ripete i suoni.

Fino ad allora Eco era una persona, non mera voce; pur tuttavia

la loquace possedeva una capacità di parlare non differente

da quella che ha ora, cioè di poter ripetere fra le molte le ultimissime parole.”

(Ovidio, VIII sec. d.C., vv. 341-344)

Essa si innamora perdutamente di Narciso, senza esser ricambiata. Incapace di confessare il suo amore, ripetendo solo le ultime parole di quest'ultimo, infastidisce Narciso, a tal punto da esser da lui rifiutata e disprezzata. Addolorata, si prosciuga, fino a che di lei non rimangono solo voce e ossa, lasciando sopravvivere di lei solo il suono, riecheggiante tra le montagne.

Il motivo del suono riflesso appare come il principale modulo espressivo nel dialogo tra Eco e Narciso, e si esprime grazie al virtuosismo linguistico ovidiano che caratterizza la descrizione dei vani tentativi di seduzione di Eco.

*“Dixerat «ecquis adest?» et «adest!» responderat **Echo***

(...)

*«huc coeamus!» ait: nullique libentius umquam
responsura sono «coeamus» rettulit **Echo***

(...)

ante» ait «emoriar, quam sit tibi copia nostri».

rettulit illa nihil nisi «sit tibi copia nostri»”

(Ovidio, VIII sec d.C., vv. 380-392)

Il tema del riflesso (acustico e ottico) viene riprodotto fedelmente attraverso l'uso di una sapiente tecnica dell'eco, modulo espressivo che funge da conduttore nell'intera narrazione. Vi è, infatti, una lunga serie di ripetizioni di parole variate [loquenti...loqui (vv. 357-358), habet...habebat (v. 360), posset...posset, (vv. 361-362), sequitur...sequitur (vv. 371-372), sinit...sinit (v. 377), uoce...uocat...uocantem

(v. 382), ueni...ueniente (vv. 382-383), fugit fugiensque (v. 390)] a riprodurre lo stravolgimento di senso nelle risposte di Eco a Narciso e, a livello psicologico, a ribadire che ciò che viene recuperato è lo stesso, ma non l'identico.

La vicenda di Eco si svolge quindi attraverso una trama di risonanze, che svanisce lentamente con la sua scomparsa [corpus... corporis (vv. 396, 398), uox...ossa...uox...ossa (vv. 398-399)] (Conte & Pianezzola, 2010).

La ripetizione di parole conduce al gioco di specchi sonori, e la forma è adeguata alla vicenda narrata. Lo stesso nome di Eco si presenta spesso in posizione finale del verso, a indicare che l'ultima parola è sempre la sua. Con la sua scomparsa nelle selve, la narrazione di Eco, rifiutata e addolorata, si interrompe e, così, anche il gioco di riflessi sonori.

Borghini (citato in Conte & Pianezzola 2010) suppone che il carattere illusorio e la passività costituiscano la connessione tra Eco e Narciso. La prima è voce riflessa, passiva e illusoria; Narciso è invece immagine riflessa, passiva e illusoria. Egli intende il passivo come l'illusione generata da un attivo, quindi riflesso di un'azione.

In una fase iniziale, la ninfa ha corpo e voce autonomi e si caratterizza per la sua loquacità, motivo della sua stessa condanna. È quando viene punita che perde l'autonomia della voce, rimanendo con una competenza linguistica passiva e una voce mutilata e riflessa, capace di ripetere solo le ultime parole dei discorsi altrui, vittima di un processo auto-illusivo, poiché incapace di esprimersi. Ne deriva incomunicabilità ed emarginazione.

Nel dizionario del Littrè sono contenute alcune citazioni di autori sotto la voce Eco. Tutte ispirano nostalgia e sembrano concordare nel ritenere l'eco capace di ravvivare, con la ripetizione, il caro ricordo di parole e canti che non sono più (Levi-Strauss, 2010). Furetière, vissuto nel XVII secolo, scrive che gli amanti infelici affidano al vento i propri lamenti, dando un esempio di eco.

Con la sua ripetizione acustica, Eco cerca di trattenere in vita qualcosa di morto. Mediante la sua ripetizione e il suo amore, Eco chiama in causa Narciso, nel tentativo di mantenere un legame con ciò che è perduto. Quella che pone è una domanda sulla memoria di Narciso: ella si

chiede dove lui sia. Si tratta di una domanda che non porta a una risposta, rendendola così una domanda di tipo isterico. La ninfa insiste nel porre la domanda a qualcuno che non le può rispondere; si comporta come se l'altro avesse una risposta, ma, in realtà, l'altro non può dargliela. Si deduce che Eco abbia una struttura isterica, che la porta a chiedere qualcosa di sé a qualcuno che non le risponderà, poiché è quello che non le viene dato ad appartenere e a definirla. La ripetizione di tipo isterico introduce la morte nello psichico.

L'isteria porta con sé sfumature melanconiche. L'impossibilità della ripetizione di Eco di prendere qualcosa che non sia morto fa di Eco un soggetto melanconico. Freud, in *Lutto e Melanconia* (1915-1917), descrive la melanconia come un lutto senza fine, caratterizzata da un profondo scoramento, in grado di far venire meno l'interesse per il mondo esterno, la capacità di amare e l'avvilimento del sentimento di sé. Può verificarsi come reazione alla perdita di un oggetto amato, reale o ideale. L'oggetto potrebbe non esser realmente morto, ma potrebbe esser perduto come oggetto di amore, come nel caso di Eco, dolorosamente rifiutata da Narciso. La melanconia si distingue dal lutto per la perdita oggettuale inconscia e per le caratteristiche che la contraddistinguono, come l'avvilimento del sé e l'impovertimento dell'Io. Il malinconico descrive come indegno e spregevole il proprio Io e si avvilisce, superando la pulsione che porta l'essere vivente a restare attaccato alla vita. Potrebbe essere il caso di Eco, consumata dall'amore non corrisposto, ridotta a pelle sottile, sfinita da insonnia e magrezza, ridotta a voce e ossa. L'oggetto perduto del malinconico potrebbe essere il suo stesso Io, criticato e svilito come suo oggetto.

Il processo che ha luogo nella melanconia viene descritto da Freud nel seguente modo: si ha un'iniziale scelta oggettuale, con la libido veicolata sull'altro, che, a seguito di una reale delusione subita e di un turbamento della relazione oggettuale, viene sospesa; la libido, tornata libera, viene ricondotta nell'Io, portando a instaurare un'identificazione dell'Io con l'oggetto abbandonato. La perdita dell'oggetto si trasforma dunque in una perdita dell'Io. L'identificazione narcisistica con l'oggetto si sostituisce all'investimento amoroso, a tal punto

che non è necessario abbandonare la relazione, nonostante il conflitto con l'amato.

Freud, nel saggio sopramenzionato, ipotizza tale conclusione: la disposizione a soffrire di melanconia dipende dalla preponderanza della scelta oggettuale di tipo narcisistico. Nella melanconia, la perdita dell'oggetto d'amore diventa l'occasione per far rilevare l'ambivalenza della relazione amorosa.

Attraverso la sua domanda, che non avrà mai risposta, a Eco torna indietro solo una piccola parte di essa. Tuttavia, insiste nel porre la domanda per stabilire un legame con l'oggetto perduto, Narciso, nel tentativo di elaborare qualcosa che ha a che fare con la perdita e, quindi, con la morte.

Mediante la sua ripetizione, Eco pone in causa Narciso, che diviene, quindi, causa del suo desiderio. Quello di Eco è un discorso d'amore insoddisfatto: la sua domanda rimane aperta e il suo chiamare è un continuo richiamo che si spegne, terminando in un mormorio. La ripetizione si instaura come tentativo di afferrare qualcosa che sta svanendo. Se a rimanere è solo la ripetizione, si afferra solo la traccia di qualcosa che se n'è andato. In Eco non c'è distruttività, bensì il tentativo di stringere un legame con la morte.

Eco è, quindi, voce che chiama e torna indietro; attraverso la ripetizione, cerca di recuperare ciò che pensa di aver perduto, al fine di creare con esso un legame e far sì che un evento della psiche non resti isolato in un funzionamento di tipo traumatico. Ciò che viene ripreso, tuttavia, non è l'identico, come detto precedentemente, ma lo stesso, ovvero il tornare a prendere l'oggetto perduto associato al fatto di averlo dimenticato (*Wiederholen*). Ciò che torna a Eco non è l'intero, perduto, ma solo una parte.

La rappresentazione vocale di Eco tenta di trattenere l'oggetto che le sfugge ripetutamente, come il bambino che nel gioco *Fort-Da* cerca di venire a patti con l'angoscia data dall'assenza della madre. Il bambino descritto da Freud (1920) usava i suoi giocattoli per giocare a "gettarli via". In particolare, lanciava un rocchetto in modo da farlo sparire, per poi ritrarlo fuori, salutandolo la sua ricomparsa con "Da" ("Qui"). Avvalendosi di oggetti, quindi, il bambino mette in scena l'atto dello scomparire e del riapparire della madre. Inscenando tale atto, il bambino si risarcisce della rinuncia pulsionale

che consiste nel permettere alla madre di andarsene senza che lui protesti.

Attraverso una rappresentazione psichica (anche sublimatoria), il bambino supplisce all'angoscia, incontrando sensazioni di piacere legate alla padronanza. Ripetendo l'esperienza nel gioco, egli assume una parte attiva e nell'atto di gettare via l'oggetto, facendolo sparire, potrebbe realizzarsi il soddisfacimento dell'impulso di vendicarsi della madre. Il gioco si caratterizza per la figura del ritorno, che si realizza su uno sfondo di assenza e lutto: come Eco, è l'assente che il bambino tenta di far tornare.

Conclusioni

La modalità di ritiro libidico sull'Io, in quanto ritorno, può essere intesa come figura della ripetizione, ed è così che si iscrive nel narcisismo la questione della ripetizione stessa.

Attraverso una scelta di tipo narcisistico, con il ritorno su di sé di un investimento primario, Narciso pone se stesso come oggetto d'amore, nel tentativo di tornare a una soddisfazione autoerotica garantita, seppur parziale. Figlio di Cefiso, fiume violentatore, Narciso non occupa il posto del padre nei confronti degli oggetti erotizzati; piuttosto, sceglie di rivolgere la libido su se stesso anziché su una madre sottomessa e impoverita, al fine di proteggersi dalla minaccia di castrazione. Rispecchiandosi nella fonte, insiste nel tentativo di afferrare la sua immagine, riprendendo se stesso. Tuttavia, ciò che egli trova è l'alterazione mortale dell'identico, perduto. La sua ripetizione visiva assume le fattezze di una potenza demoniaca che costringe Narciso in un movimento coattivo, che lo conduce all'istanza della pulsione di morte. Quando conosce se stesso, affonda, come profetizzato da Tiresia. Si deduce quindi che la morte, così come la perdita, è iscritta nella ripetizione stessa.

Eco, con la sua ripetizione acustica, pone in causa Narciso come suo oggetto d'amore e insiste nel tentativo di trattenerlo in vita, cercando di creare un legame con ciò che ha perduto, nonché con la morte.

Come nel gioco il bambino cerca di supplire all'angoscia per l'assenza della madre, la ripetizione di Eco si realizza su uno sfondo di lutto, nel tentativo di far tornare l'assente.

Consumata dall'amore e ridotta a voce e ossa, non riesce a prendere qualcosa che non sia morto, afferrando solo la traccia di qualcosa che se n'è andato.

Riferimenti Bibliografici

- Balsamo, M. (n.d.). Ripetizione, coazione a ripetere, destino. Psiche.
- Conte, G.B., & Pianezzola, E. (2010). L'infelice storia di Eco (Ovid. Met. III 365-401). Lezioni di letteratura latina, corso integrato 2. L'era augustea, Milano, 423-424.
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1910). *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. In OSF, Vol. 6. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1912). *Totem e Tabù e altri scritti*. In OSF, Vol. 7. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1914a). *Introduzione al narcisismo*. In OSF, Vol. 7. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1914b). *Ricordare, ripetere e rielaborare*. In OSF, Vol. 7. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1914c). *Casi Clinici. Volume 7: L'uomo dei lupi: dalla storia di una nevrosi infantile*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1915). *Pulsioni e loro destini*. In OSF, Vol. 8. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1915-1917). *Lutto e melanconia*. In OSF, Vol. 8. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1919). *Il perturbante*. In OSF, Vol. 9. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*. In OSF, Vol. 9. Bollati Boringhieri.
- Green, A. (1992). *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*. Borla.
- Lévi-Strauss, C. (1994). Due miti e un incesto. *La Repubblica*.
- Lingiardi, V. (2021). *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*. Einaudi.
- Molo, N. (2015). Le basi narcisistiche dello sviluppo psichico. *International Journal of Psychoanalysis and Education*, 7(2), 3-19.
- Mucci, C. (2017). Ripetizione traumatica e messa in parole del dolore. *Eco Mente*, 40(1), 1-10
- Ovidio. (VIII sec d.C.). *Metamorfosi*, Libro 3.
- Rossano, F. (1989). Tempo e fenomeni psichici ripetitivi. *Rivista di psicologia analitica*, 40. Idelson.
- Semi, A.A. (2007). *Il narcisismo*. Il mulino.

Sitografia

- Baldassarro, A. (2022, 30 dicembre). *L'Al di là del principio di piacere è la fine del piacere?*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/lal-di-la-del-principio-di-piacere-e-la-fine-del-piacere-andrea-baldassarro/>
- Contran, L. (2015, 26 maggio). *Narcisismo*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/narcisismo/>

- De Masi, F. (2020, 19 febbraio). *Pulsione di morte*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/pulsione-di-morte-cura-di-f-de-masi/musella>
- Musella, R. (2023, 2 settembre). *Ideale dell'Io e Io ideale*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/ideale-dellio-a-cura-di-r-musella/>
- Valdrè, R. (2021, 23 novembre). *Sulla pulsione di morte*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiweb.it/la-cura/sulla-pulsione-di-morte-di-r-valdre/>

RIFLESSIONE ATTORNO ALLO SPECCHIO

Di Benedetta Elmi
Psicologa, Psicoterapeuta

Ohi, Ohi e percosse”, così inizia e così finisce la struggente vita di Narciso, il giovane che, come ci racconta Ovidio, “già appena nato meritava di essere amato”. Eppure, la storia di Narciso è tanto infelice quanto potente ed evocativa.

Narciso, il fanciullo più bello sulla terra, nasce da un dolore. Infatti, la leggiadra ninfa Liriope, mentre si trova sull’ansa del fiume, viene intrappolata tra le correnti da Cefiso che, dopo averla catturata, la violenta e l’abbandona. Essendo materia fluviale, acqua che scorre, dopo la violenza Cefiso se ne va. Ma, se da un lato l’acqua porta distruzione, dall’altro lascia la terra fertile, dà vita: e dall’abuso di Cefiso su Liriope nasce un bellissimo bambino, che porta il nome di Narciso. Alla nascita del figlio, Liriope si reca dall’indovino Tiresia che, divenuto famosissimo per le città dell’Aonia, fornisce ineccepibili responsi a chiunque lo consulti. Così la ninfa domanda se il figlio avrebbe avuto una lunga vita, e l’indovino risponde: “Sì se non noverit” (“Sì, se non conoscerà se stesso”). Dunque, già dai suoi primissimi giorni di vita, il destino di Narciso è appeso a un filo: conoscerà la vecchiaia solo se non giungerà mai a conoscersi. L’infanzia di Narciso scorre serena fino all’adolescenza, quando, per dirla con le parole di Freud, si apre il secondo atto della vita sessuale. Ed è così che Ovidio fa intrecciare la vita del bellissimo fanciullo con quella di una dolce ninfa delle Oreadi, Eco. Come tanti altri, anch’ella, vedendolo un giorno, si innamora perdutamente di lui ed inizia a seguirlo. Tuttavia, Eco, dopo che Giunone l’aveva punita per la sua loquacità, non poteva più parlare per prima, bensì era condannata a ripetere soltanto le ultime parole che le venivano rivolte. Eco aveva un corpo capace di infiammarsi d’amore, ma non aveva le parole per comunicarlo. Eppure un giorno,

quando Narciso si perde nel bosco, si presenta a Eco l’occasione perfetta.

“C’è qualcuno?” ed Eco risponde: “Qualcuno”.

Lui si meraviglia e cercando con gli occhi da tutte le parti grida a gran voce

“Vieni!” E lei chiama lui che la chiama.

Egli si guarda dietro le spalle, e poiché anche questa volta nessuno viene fuori,

“Perché – dice – mi fuggi?” E quante parole pronuncia altrettante ne riceve.

Insiste, e smarrito dal rimbalzar della voce dice

“Qui riuniamoci!”, ed Eco che a nessun suono mai risponderebbe più volentieri, “Uniamoci!” ripete.

E decisa a far come dice esce dal bosco e si fa avanti per gettargli bramosamente le braccia al collo.

Lui fugge, e nel fuggire “Giù le mani, non mi abbracciare! – esclama – Preferisco morire piuttosto che darmi a te!”

Eco non risponde altro che “Darmi a te!”

Ovidio racconta che Eco si nasconderà nel bosco per la vergogna di quel rifiuto e, coprendosi il volto con le mani, si struggerà in singhiozzi fino a che di lei resterà solo la voce. Ma che effetto avrà questo incontro sulla vita di Narciso?

L’incontro con Eco è per Narciso un incontro con la parola dell’altro, prima che con il corpo dell’altro. Sulla scena dell’incontro abbiamo un sedicenne nel fiore dell’adolescenza che, perso e solo, invoca la parola dell’altro, ma quando essa si impone con tutto il suo ardore, egli non ne tollera la portata e la rifiuta. “Preferisco morire piuttosto che darmi a te!” esclama Narciso: potremmo immaginare che proprio queste siano state le ultime parole che Liriope ha rivolto a Cefiso prima della violenza. La parola di Eco, come l’acqua fa con la sorgente, apre un varco. Potremmo pensare, allora, che l’incontro con Eco abbia *riflesso*, come fa uno specchio, qualcosa che riguarda intimamente Narciso, ma di cui egli nulla conosce. Dopotutto Eco ha semplicemente ripetuto le sue parole. E dunque,

il giovane fanciullo, ritrovatosi solo, si reca presso una fonte d'acqua (di cui è figlio) e si interroga sulla propria origine. Tuttavia, il luogo scelto da Ovidio per ospitare questa scena sembra un palcoscenico che riflette il mondo interiore del fanciullo: è un mondo freddo quello di Narciso, un luogo in cui nessuno ha mai avuto accesso e in cui è proibito portare calore. Nessuna increspatura, nessun movimento. La fonte di Narciso ha la bellezza eterna della morte.

*C'era una fonte senza un filo di fango, dalle acque
argentate e trasparenti
a cui mai si erano accostati pastori o caprette portate al
pascolo sui monti
o altro bestiame,
che mai era stata agitata da un uccello o da un animale
selvatico
o da un ramo caduto da un albero.
Tutt'intorno c'era erba rigogliosa per la vicinanza
dell'acqua
e una selva che mai avrebbe permesso a quel luogo di essere
intiepidito dal sole.*

Ma come il dardo dall'arco di Eros, le parole di Eco sono state scagliate e colpiscono il centro della fonte sino a quel momento immacolata. Si è creata un'increspatura in quelle acque cristalline ed è impossibile tornare indietro, perché Narciso è ormai animato dalla sete che è sete di conoscenza e che lo conduce a quel punto destinale che Tiresia aveva predetto a Liriope: "Tuo figlio vivrà solo se non si conoscerà mai". E così, per la prima volta, Narciso si specchia.

*Ma mentre cerca di sedare la sete, un'altra sete gli cresce:
mentre beve, invaghitosi della forma che vede riflessa,
spera in un amore che non ha corpo, crede sia un corpo
quella che è un'ombra.
Attonito fissa se stesso e senza riuscire a staccare lo
sguardo
Rimane immobile come una statua scolpita in marmo di
Paro
(...)
Desidera, senza saperlo se stesso;
elogia ma è lui l'elogiato, e mentre brama, si brama,
e insieme accende e arde.*

Un riflesso bellissimo quello di Narciso, ma che si gira e rigira su di sé in un moto fisso, perpetuo, come la morte. Ed in questo gioco di specchi,

che non si apre alla parola dell'altro, il destino di Narciso si consacra nella ripetizione di ciò che è già accaduto. E infondo, su cosa si basa la vita di Narciso, se non sulla *rimessa in scena* della sua origine? Il tentativo di seduzione e il rifiuto, replica di quello che ha generato la sua stessa vita. Egli non riesce a slegarsi dall'oggetto d'amore, la sua immagine, perché questo vorrebbe dire crettere l'identificazione che lo lega alla madre Liriope. E infatti:

*"Brucio d'amore per me stesso, suscito e subisco la
fiamma!
Quel che bramo l'ho in me: ricchezza che equivale a
povertà."*

Quando Narciso, animato dalla domanda d'amore e dalla sete di conoscenza, si vede per la prima volta, la risposta che trae è una risposta ultima: l'immagine di sé è muta, non si articola in parola e, all'apice del suo desiderio, comprende la portata mortifera di quella risposta. Ciò che fonda l'esistenza di un essere umano non è sicuro e afferrabile. Mancare di qualcosa vuol dire avere la possibilità di domandare e stabilire così un legame con l'altro. La domanda è sempre domanda dell'altro. Ma Narciso, mentre brucia d'amore, scopre di contenere in sé tutto ciò che desidera, il che equivale a "non mancare di niente", a non abitare mai la dimensione dell'assenza. Se Narciso non abita l'assenza, non ha desiderio; se non ha desiderio, non ha voce, parola o domanda e dunque, manca del legame con l'altro. Nella fonte, Narciso incontra la sua finitezza: "Quello che bramo l'ho in me: ricchezza che equivale a povertà" o anche "impossibilità di domandare", "condanna a restare identici", e dunque "non crescere e perire". La scena narrata da Ovidio non ci presenta un fanciullo che annega nella fonte nel tentativo appassionato di congiungersi con la sua immagine, bensì un giovane che si accascia a terra e muore di dolore, colpendo le proprie braccia con pugni, maledicendosi per non aver potuto impedire che il domandare si arrestasse. La metamorfosi di Narciso non riguarda tanto la sua trasformazione in fiore, quanto l'arresto della sua fioritura, l'impossibilità di compiere la soggettivazione che lo avrebbe portato a una nuova forma e che Eco, con la sua domanda d'amore, era riuscita a muovere.

Le ultime parole che egli pronunciò, tornando a guardare ancora una volta nell'acqua, furono "Ah, fanciullo in vano amato!" e il luogo gli rinvio altrettante parole.

E quando disse "Addio!", anche Eco disse "Addio!"

Con questi saluti di commiato si delineano due modalità di ripetizione che fanno capo alla struttura del narcisismo: quella di Narciso, che continua a cercare nella propria immagine qualcosa che costantemente gli sfugge e che, per questo, rappresenta un luogo di perdita e alterità; quella di Eco, che chiamando continuamente Narciso, cerca di tenere in vita il suo amore che, però, è già morto. Narciso si ammala e muore perché non inizia mai ad amare e, con dolore, scopre di esserne incapace. Il narcisismo, all'interno del presente lavoro di tesi, viene affrontato da una prospettiva relazionale in cui gioca un ruolo chiave il desiderio dell'altro: desiderio che appartiene all'altro, è dell'altro, e del quale il soggetto vuole essere il destinatario; desiderio dell'altro come domanda all'altro, in quanto oggetto diverso da sé. Di fronte allo specchio, Narciso resta bloccato tra l'impossibilità di restare lo spensierato ragazzo che era e l'uomo che sarebbe diventato se "solo" si fosse fatto carico del proprio desiderio. In fondo, il suo unico modo di esistere è ripetere la storia di Liriope, specchio e riflesso di una storia non sua.

Narciso: specchiarsi

Impossibile per Narciso aprirsi alla parola dell'Altro e, dunque, attraversare quel "crocevia strutturale" che conduce alla costituzione della soggettività umana. Seguendo le vicende di Narciso, è inevitabile imbattersi in quello stadio dello sviluppo infantile che Jacques Lacan, ispirato dagli studi sulla percezione di Henri Wallon e da quelli etologici dedicati alla funzione dell'immagine nel mondo animale, teorizza come "stadio dello specchio". Egli definisce l'esperienza dello specchio (tra i 6 e i 18 mesi di vita) come un momento essenziale per lo sviluppo psichico del bambino, in quanto è proprio grazie a questa esperienza che avviene una prima strutturazione dell'Io. Grazie allo specchio il bambino si vede nella sua interezza,

per la prima volta guarda il proprio corpo unificato, completo, nella sua totalità e accoglie con estrema gioia l'immagine che lo specchio gli rimanda: si crea uno sdoppiamento nel soggetto, per cui la sua oggettivazione nell'immagine speculare – l'altro – rende possibile il riconoscimento in una figura che lo identifica. Io è *un altro*. In questo senso, secondo Lacan, l'identità dell'Io si realizza attraverso la mediazione dell'altro: infatti è proprio grazie all'individuazione dell'immagine del proprio corpo, che la funzione riflessiva dello specchio rende possibile, che il bambino si riconosce nel proprio riflesso. La sua gestalt, colta in quello specchio che l'altro è per lui, rimanda all'Io in formazione l'illusione della propria originaria perfezione.

Tuttavia, all'età dello stadio dello specchio, il bambino non possiede ancora un vissuto unitario di sé e del proprio corpo. Egli si percepisce frammentato, incompiuto, gettato in un caos che non è in grado di governare. È inerme, privo di ogni padronanza del mondo e, dunque, in balia del reale dal quale è totalmente dipendente. Il bambino è nelle mani della risposta dell'altro. Questa impotenza fonda tragicamente l'esistenza dell'individuo, presentandosi come una lacerazione fondante il soggetto e insanabile. Nello stadio dello specchio, tale lacerazione si ricompone in una forma unitaria e ideale dell'Io che compensa quel disordine iniziale, riducendolo in un ambito narcisistico che consente di guadagnare un senso di identità sufficientemente costante. È grazie allo specchio che si gettano le basi dell'Io ideale: intero, completo, perfetto e, allo stesso tempo, impossibile da raggiungere e illusorio. In altre parole, allo stadio dello specchio, il bambino si vede, illudendosi di essere come non è, ma questo gli è necessario, in quanto gli fornisce la prima forma di soggetto nel caos in cui si trova. Infatti l'Io è costitutivamente dipendente dall'esteriorità dell'immagine, in quanto nulla potrà mai riassorbire lo scarto apertosi dalla dissociazione tra il soggetto nella sua lesione reale e la sua rappresentazione alienata nell'immagine, il suo ideale. In questo senso, per Lacan, l'Io è fin dall'inizio alienato e quasi minacciato da quell'altro che gli consente di vivere: il soggetto lacaniano è strutturalmente diviso, lacerato nella sua origine, in una

dimensione tragica in cui l'essere del soggetto sarà per sempre separato dalla sua proiezione ideale. Lacan su questo è perentorio: non si tratta infatti di uno stadio che, una volta raggiunto, decade o viene superato; bensì la lacerazione del soggetto lo accompagnerà per la sua intera vita. Così come suggeriva Tiresia nel mito di Narciso, mentre diventiamo Io, ci separiamo per sempre da noi stessi.

La teoria lacaniana dello specchio assegna all'Io una doppia alienazione: da un lato, questo è posto fuori da sé perché si struttura sull'altro, quello nello specchio, in cui trova una possibile gestalt iniziale; dall'altro, è condannato a non poter mai corrispondere perfettamente alla perfezione immaginaria di questo altro, in quanto vive anche la realtà di essere al di qua dello specchio, nel suo corpo in frammenti. Alla luce di questo, è evidente come l'Io e il soggetto non corrispondano, e solo quest'ultimo sia per Lacan il soggetto dell'inconscio, in cui risiede la sua verità e che si esprime attraverso le sue formazioni. Eppure la dialettica immaginaria che fonda l'Io resta centrale nella costruzione del nucleo del soggetto, grazie a quella illusione che permette, al bambino prima e all'uomo poi, di contenere il reale e di immagazzinarlo nell'inconscio.

Ed è così che Narciso sembra restare intrappolato in questo gioco di specchi, in quella che Jacques Lacan definirà un'"altalena alienante", in cui il soggetto oscilla tra l'Io e il suo altro immaginario senza una via di uscita. Ma una via d'uscita è possibile, e Ovidio lo mette in evidenza quando sulla scena fa entrare Eco e le sue parole: è l'avvento della mediazione simbolica che permette il riconoscimento del proprio desiderio attraverso la parola che si fa domanda, e in questo caso, domanda d'amore.

Lacan sottolinea il ruolo della madre in questo momento fondamentale della costruzione dell'identità. Tenendo in braccio il bambino di fronte allo specchio, è lei a dire "quello sei tu". Infatti, l'immagine idealizzata dell'altro è il luogo dove l'oggetto d'amore viene collocato: il bambino, che si sente sostenuto tra le braccia della madre e si vede intero e perfetto nell'immagine speculare, fissa su quel riflesso il proprio oggetto d'amore, che andrà a costituirsi come il modello per ogni possibile legame erotico che a tale immagine si deve sottomettere (Lacan, 1956-1957). In questo senso, la funzione

materna di mediazione indirizza e decide il grado di corrispondenza e perfezione dell'immagine speculare: è l'Altro, in quanto parlante e in relazione simbolica con me a permettermi, a poco a poco, di riconoscermi inizialmente come corpo, come una forma che può essere rimaneggiata e che cambia in continuazione. Ogni volta che questo accade, lì dove si produce lo stesso giubilo dello stadio dello specchio, nasce il desiderio che torna indietro al soggetto come desiderio verbalizzato, simbolizzato, grazie alla parola dell'Altro. È questo legame, nell'amore e nella cura, che per Lacan rende possibile un rinnovo e un cambiamento della struttura dell'Io e del suo Ideale.

Il tema lacaniano è sviluppato in chiave relazionale da Donald Winnicott (1967, 1968), che nel suo saggio *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*, specifica che lo specchio è letteralmente inteso come il volto della madre. Egli afferma che allo stadio dello specchio precede un'altra esperienza fondante in cui il bambino si rispecchia nello sguardo materno. Infatti, quando il neonato viene allattato al seno o si trova tra le braccia della madre, con ogni probabilità egli osserva il suo volto, il modo in cui lo guarda, l'amore che prova per lui e che gli trasmette con la gioia del suo sguardo. Il bambino vede ciò che la madre vede, il suo oggetto d'amore, ed in questo specchio che lo sguardo materno è per lui, si riconosce. In questo senso, il volto della madre rappresenta il primo specchio del neonato. Madre e bambino sono impegnati in questo rispecchiamento che nutre entrambi, in uno scambio gioioso e vitale. Tuttavia, se questo non avviene perché la madre guarda il piccolo senza vederlo, egli non vivrà l'esperienza di sentirsi riconosciuto dallo sguardo materno, bensì vedrà un volto di cui soppesare le incrinature, le sfumature dell'umore come segnali per prevenire una minaccia da cui difendersi. Egli si guarda in uno specchio rotto e l'immagine che torna indietro è un caos di frammenti. Quando la funzione di specchio della madre è compromessa, il bambino, anziché la propria immagine riflessa, vede semplicemente un volto da guardare, piuttosto che *un volto in cui guardare*. La percezione prende il posto dell'appercezione, attraverso la quale si sarebbe realizzato un significativo scambio con il mondo circostante e, dunque, la possibilità per il bambino di costruire il proprio Sé. Egli sviluppa

uno stato di allarme volto a prevenire gli eventi anziché a lasciare che essi accadano. Infatti, il bambino, in presenza di una madre sufficientemente buona che funziona come specchio, vive l'illusione di essere tutt'uno con la madre e, dunque, di soddisfare, indipendentemente da lei, i suoi bisogni. Le proprie pulsioni sono sentite come parte del proprio Sé e possono essere tollerate proprio grazie all'altro che, con la sua presenza, permette al bambino di creare quella illusione finalizzata a padroneggiare ciò di cui fa esperienza.

Quando non si crea tale illusione, il bambino sviluppa uno stato di allarme, una sorta di onnipotenza maligna, che gli permette di tenere a bada la realtà circostante, che avverte come caos psichico: egli non riesce ad avere con la realtà un vero contatto, in quanto non si è potuta sperimentare l'illusione che gli oggetti che lo circondano, primi tra tutti la madre e il seno che lo nutre, siano oggetti soggettivi, ovvero creati dal bambino stesso. Winnicott afferma che tale esperienza di onnipotenza infantile, fondamentale per lo sviluppo del neonato, si articola nella relazione con una madre ambiente sufficientemente buona, ossia capace di rispondere in maniera prevalentemente adeguata ai suoi bisogni primari. È in questo periodo dello sviluppo, in cui compie i suoi primi movimenti di astrazione e inizia a differenziare il me dal non-me, che il bambino ha bisogno di vivere quell'illusione che gli permette di padroneggiare il trauma originario di essere un corpo fragile, dipendente e in balia della realtà esterna (ovvero lo stadio dello specchio, in cui si illude di essere quella cosa immaginifica che nella realtà del suo corpo non è). L'oggetto transizionale si inserisce come via d'uscita da tale illusione narcisistica: esso, "a metà tra pollice e orsacchiotto, non è né mio né tuo, non è un oggetto interno, né un oggetto esterno, è un possesso" (Winnicott, 1951). L'oggetto transizionale permette al bambino di uscire dal proprio narcisismo, in quanto l'oggetto, come qualcosa che esiste fuori dal proprio corpo, acquista la capacità di creare uno spazio nel mondo che diviene occupabile dal bambino, non essendo né soggettivo né oggettivo. Nello psichico del bambino esso si connota come un transito tra una soggettività ancora in formazione e la realtà esterna; l'oggetto transizionale non è solo un orsacchiotto, ma

quella cosa che consente al bambino di fare il suo ingresso nel mondo in modo riparato e protetto attraverso la via del gioco.

Infatti, durante l'infanzia, "l'oggetto transizionale rappresenta la transizione di un bambino da uno stato di essere fuso con la madre a uno stato di essere in rapporto con la madre come qualcosa di esterno e separato" (Winnicott, 1951, p. 38) e ancora: "l'oggetto transizionale non è un oggetto interno. È un possesso. Ma non è per il bambino, nemmeno un oggetto esterno [...] L'oggetto transizionale non è mai sotto il controllo magico come l'oggetto interno né è al di fuori di ogni controllo come lo è la madre vera" (Winnicott, 1951, p. 31). Dunque, nella prospettiva di Winnicott (1951), il bambino è messo nelle condizioni di prevenire e superare l'angoscia legata al trauma di cui fa esperienza nello scoprirsi un soggetto dipendente dalla realtà esterna quando, a poco a poco, l'adattamento quasi perfetto della madre al bambino viene meno, affinché possa iniziare a disilludersi. In questa fase di transizione, il bambino non deve chiedersi da dove venga l'oggetto, se da dentro o da fuori, così da "sperimentare l'illusione a cui contribuisce in modo fondamentale l'uso dell'oggetto, che si trova a metà strada: fuori dal controllo onnipotente ma nemmeno del tutto fuori dal controllo" (Cimino, 2019). Si viene a creare uno spazio transizionale da cui ha origine il gioco, la creatività e ogni forma espressiva, dando la possibilità all'essere umano di sperimentare un rapporto significativo con l'oggetto percepito come esterno, quindi utilizzabile. Quando al bambino non serve più, l'oggetto transizionale perde valore e decade. Quello che resta è la sua influenza su tutto il campo del gioco, dell'esperienza creativa e del desiderio.

La soggettività di un individuo si costituisce su quella stessa alterità dalla quale ci si deve separare ed è un processo che non si arresta mai. Tuttavia, Lacan rovescia la prospettiva winnicottiana, affermando che quando la madre viene meno come istanza simbolica, ovvero come quella che trasforma il grido del bambino in appello e che ad esso risponde, istituendo l'alternanza di presenza-assenza (*fort-da*) e, quindi, il desiderio, la madre diventa reale e, dunque, una potenza per il bambino che, in tale mancanza, sperimenta tutta la sua derelizione.

Quando la madre, dopo la sua assenza, torna ad essere presente per il bambino, ella non è più la stessa: porta con sé la madre che c'è, ma anche la madre che è andata via, la madre assente, morta. E questo passaggio è necessario, secondo Lacan, per far sì che il bambino abbia la misura del dono d'amore che la madre fa di se stessa e, dunque, dell'amore in generale. La presenza reale della madre, scandita dall'intermittenza di presenza-assenza, la rende una potenza per il bambino che da lei dipende, non solo per i suoi bisogni, quanto per il dono del suo amore. Ed è questa alternanza che permette al bambino di trasformare il bisogno in domanda d'amore e che costituisce un passaggio cruciale per la soggettivazione dell'individuo: questo passaggio avviene sul piano simbolico grazie a quella trasformazione in cui il bambino fa, del segno dell'amore della madre, il proprio oggetto (Recalcati, 1998). Tuttavia, questo oggetto è sempre perduto e sempre da ritrovare e, dunque, la mancanza che costituisce l'essere umano non potrà mai essere riempita ed alimenterà per sempre il suo desiderio.

In conclusione, la prospettiva lacaniana e quella winnicottiana rispetto alle origini della costruzione del soggetto appaiono allo stesso tempo vicine e lontane. Da un lato, il potere dell'immagine speculare di Lacan non è molto differente da quello altrettanto strutturante che Winnicott attribuisce alla funzione di specchio del volto della madre. Tuttavia, per Lacan, l'oggetto transizionale si colloca nel luogo dove il bisogno diventa desiderio, ovvero lì dove l'oggetto causa il desiderio, come oggetto *esca* del desiderio, e si articola in domanda. Se per il primo l'oggetto sta al posto di un'assenza, occupa il posto creato da un vuoto, per il secondo l'oggetto transizionale rappresenta un legame, porta la traccia della presenza reale della madre e ne acquisisce le caratteristiche. L'oggetto transizionale di Winnicott rappresenta un'unione, mentre quello di Lacan sta al posto di una mancanza, quella dell'oggetto da sempre perduto, sul quale si costituisce il soggetto e il suo desiderio.

Alla luce di queste riflessioni, mi appare un po' più chiaro su quale scoglio si incagli la nave di Narciso: egli non riesce ad accogliere l'amore perché non riesce a separarsi dal riflesso che la madre Liriope gli rimanda indietro. Tale riflesso dovrebbe scavare in Narciso quella mancanza

che permetterebbe di aprire uno spazio all'intersoggettività, ma che egli colma con la propria immagine, in quanto è proprio quella stessa immagine che lo mette in gioco come soggetto desiderante. Egli non riesce a rinunciare a quella illusione di indipendenza e a riconoscersi come separato, per sempre, dal suo primo oggetto di amore e desiderio. Per questo, la sua soggettivazione resta bloccata lì, dove il bisogno non si trasforma in domanda d'amore. Piuttosto, egli sceglie di perpetuare la propria immagine nello specchio di Liriope, in cui madre e figlio si (ri)creano eternamente in un gioco di mille frammenti.

L'esperienza del desiderio

La ripetizione dell'immagine speculare, chiusa in questo circolo, permette a Narciso e Liriope di non separarsi mai e, così, nell'Io del giovane, non si produce alcun cambiamento decisivo: egli contiene tutto ciò che desidera. “Quel che bramo l'ho in me” afferma. Infatti, quando l'oggetto materno, come oggetto primario della fusione, scompare per far posto agli investimenti propri dell'Io, il bambino diventa capace di investire i suoi propri oggetti, distinti dalla madre che, in quanto oggetto d'amore primario, permane come struttura inquadrante gli investimenti successivi. Questo passaggio si realizza quando l'amore per l'oggetto materno è sufficientemente sicuro da svolgere un ruolo di contenitore per le fantasie del bambino, il quale si sente sostenuto anche quando la madre non è presente. Egli diviene in grado di sopravvivere alla mancanza della madre e al suo ritorno, in qualità di madre che se ne è andata, al vuoto che ha lasciato, proprio grazie alla possibilità di riempire tale spazio con i propri investimenti, con la propria libido. Dunque sono la perdita dell'oggetto primario, la conseguente posizione depressiva e l'investimento libidico (reso possibile da questo nuovo spazio) a gettare le basi per la strutturazione dello psichismo umano. Tuttavia, se la separazione dalla madre avviene prima che si sia potuta costruire tale sicurezza nel bambino, lo spazio vuoto viene occupato dal tentativo di trattenere l'immagine della madre e dalla lotta contro la sua scomparsa. Al tempo stesso, si ravvivano nel bambino le dolorose tracce mnestiche delle precedenti

esperienze di separazione e perdita, in cui la rimozione dell'oggetto primario non è mai avvenuta in maniera accettabile per la simbiotica diade madre-bambino. In questo modo, l'esperienza di separazione fallisce: se, da un lato, il bambino si accanisce a trattenere l'oggetto primario e a riviverne la perdita, dall'altro, è immerso in un sentimento di vuoto derivato da una ferita narcisistica, in quanto il suo Io è confuso con l'oggetto perduto. L'oggetto è morto e, per questa ragione, trascina l'Io verso un universo abbandonato e mortifero: il bambino è interamente assorbito nella propria angoscia. Come afferma André Green, "il lutto bianco della madre induce il lutto bianco del bambino, sotterrando una parte del suo Io nella necropoli materna. Nutrire la madre morta sarebbe allora come mantenere, sotto il sigillo del segreto, la forma più antica d'amore per l'oggetto primordiale, seppellito nella rimozione primaria della malriuscita separazione fra i due partner della fusione primitiva" (1983, p. 248).

Nella teoria di Green, l'angoscia derivata dalla perdita dell'oggetto o, in generale, da tutte le minacce di abbandono, ha il colore del lutto: nero e bianco. Nero, come nella depressione grave; bianco, come negli stati di vuoto. L'angoscia bianca (che l'autore fa rientrare all'interno della cosiddetta "*serie bianca*") è spesso la conseguenza di una perdita subita a livello del narcisismo. Più specificatamente,

"la serie bianca [...] è il risultato di una delle componenti della rimozione primaria: un disinvestimento massiccio, radicale e temporaneo, che lascia le tracce nell'inconscio in forma di buchi psichici, successivamente riempiti da reinvestimenti, come espressioni della distruttività così liberata da questo indebolimento dell'investimento libidico erotico. Le manifestazioni dell'odio, e i processi di riparazione che ne conseguono, sono manifestazioni secondarie a questo disinvestimento centrale dell'oggetto primario materno" (Green, 1983, p. 226).

Tuttavia, nella prospettiva di Green, l'Edipo deve essere mantenuto come matrice simbolica essenziale, alla quale è importante riferirsi costantemente. L'autore sottolinea che, come oggetto d'amore primario, assume un ruolo

centrale non solo la madre, ma anche il padre. Il destino della psiche umana non è quello di avere un oggetto, bensì due: il padre è presente presso la madre e presso il bambino fin dall'inizio, più specificatamente fra la madre e il bambino. Nella madre si esprime attraverso il suo desiderio verso il padre, di cui il figlio è il frutto; nel piccolo, attraverso l'anticipazione dell'esperienza di un terzo, ogni qual volta la madre non è totalmente presente o non gli dà la sua assoluta attenzione, prima che avvenga la perdita dell'oggetto. In questo modo, l'autore vuole sottolineare come la perdita del seno, il cambiamento dei rapporti tra piacere e realtà con la proibizione dell'incesto e, infine, la doppia figurazione di madre e padre riuniti sotto il fantasma della scena primaria, dalla quale il bambino è escluso, siano solidamente legati assieme nella costituzione del soggetto, il quale, in questa assenza (e grazie ad essa), si costituisce. Nella psiche di Narciso sembra non essersi mai creato quello spazio transizionale in cui egli può investire nuovi oggetti di desiderio. Parafrasando Lacan, Narciso non riesce a soccombere al proprio desiderio, non si fa scuotere dalla presenza dell'altro e, per questo, muore di una morte che è già avvenuta. Infatti, il desiderio si configura come una spinta che muove il soggetto a ricercare la propria soddisfazione in qualcosa che è altro da sé, qualcosa che si trova fuori dalla propria soggettività, collocato in un oggetto dal quale è separato e di cui egli stesso è mancante. Dunque, l'esperienza del desiderio mette il soggetto di fronte alla propria costitutiva mancanza e al fatto che, per uscire dalla narcisistica illusione di autosufficienza, la ricerca dell'oggetto deve essere posta fuori dal proprio centro. Questa è la grande occasione che si presenta a Narciso quando, di fronte allo specchio che gli rimanda la propria immagine, si chiede: "Chi sono? Da dove vengo?". Egli, tuttavia, di fronte allo specchio che testimonia la propria mancanza e che lo definisce in quanto soggetto del proprio desiderio, non riesce a sganciarsi dal suo attaccamento a se stesso e, dunque, a riconoscere quella parzialità che apre le porte all'alterità. La soggettivazione dell'essere umano parte proprio "dall'assoggettare il carattere assoggettante del desiderio", dice Lacan, ovvero accettare che la spinta del desiderio è spesso più forte della padronanza che

vorremmo averne e che accogliere tale desiderio comporta necessariamente una perdita.

L'illusione narcisistica di onnipotenza sfida l'originaria dipendenza dell'essere umano attraverso l'affermazione "*Io non manco di niente e dunque basto a me stesso*". In tutta risposta, Lacan sottolinea come il desiderio umano abbia necessariamente una struttura relazionale: non esiste desiderio senza l'Altro. Infatti, come affermato precedentemente, il bambino trova una via d'uscita dall'altalena alienante dell'immaginario attraverso la dimensione simbolica. Se come abbiamo visto, la dimensione immaginaria del desiderio resta imprigionata nello specchio, la dimensione simbolica del desiderio si appoggia sul riconoscimento dell'Altro. Quando il soggetto assume il proprio desiderio, ovvero quando si apre alla possibilità che questo desiderio lo governi, egli chiede del desiderio dell'Altro. Questo vuol dire che l'oggetto del desiderio è l'Altro desiderio, è desiderio di essere desiderato dal desiderio dell'altro e si articola in una domanda d'amore. Il desiderio è domanda di riconoscimento e la sua soddisfazione simbolica dipende dal fatto che questa domanda venga riconosciuta. Se torniamo al mito di Narciso, il desiderio di Eco è desiderio di essere desiderata dall'Altro. Eco desidera Narciso, vuole essere riconosciuta da lui, vuole avere un valore per l'Altro, occupare un posto nel suo desiderio. Il desiderio dell'Altro non è volontà di appropriazione dell'oggetto dell'altro, bensì la ricerca di un segno del riconoscimento della propria domanda. Essa accompagna la vita umana e Lacan, per questa ragione, parla di "fantasma primario del bambino" che accompagnerà ogni domanda d'amore della sua vita. Con questo concetto, Lacan si riferisce a quella preoccupazione originaria dell'essere umano di occupare un posto presso i suoi genitori, presso il suo Altro, e che si riferirà poi all'intero campo intersoggettivo e alla questione della propria posizione nel mondo.

Se il desiderio dell'Altro si articola necessariamente in una domanda di riconoscimento, in una parola d'amore, come trova esso soddisfazione? La risposta a questa domanda risiede proprio nel suo ascolto: la domanda d'amore si soddisfa nell'ascolto dell'Altro. Di fronte allo specchio che rimanda la sua immagine ideale, Narciso non fa esperienza

di un riconoscimento, ma resta incatenato alla magia seduttiva di quel riflesso e si consuma in questa passione assoluta per la sua immagine. La fonte di Narciso è fredda e incontaminata, Ovidio lo dice bene, e nessuno gli è vicino per ascoltare la sua parola. L'esperienza di sentirsi riconosciuti è l'esperienza di un incontro con la nostra singolarità e questo può avvenire solo attraverso la presenza dell'Altro che riconosce, ascolta e accoglie questa singolarità. La domanda di Narciso resta inascoltata, si crea un vuoto di parola: non è un caso che la sua morte avvenga in adolescenza, età che si caratterizza per l'apertura verso l'estraneo e il sesso, l'amore e il desiderio. E infatti, se percorriamo a ritroso la storia di Narciso, non troviamo tracce di una simile esperienza di riconoscimento. Davanti alla propria immagine, egli ne rimane prigioniero in quanto non articola la differenza tra Sé e l'Altro. Non tollera il proprio desiderio perché non ne sopporta la portata, e come chi, di fronte all'ardore del fuoco, ne intravede solo il rischio e, constatando la propria vulnerabilità, getta acqua sulla fiamma, Narciso si spegne.

Liriope: il complesso della madre morta

Nel mito di Narciso, così come nello sviluppo del bambino, sua madre Liriope riveste un ruolo centrale. Alla luce delle teorie esposte, è inevitabile domandarsi quale specchio ella rappresenti per il figlio: che cosa vede Narciso nel suo volto? La madre del bambino più bello al mondo è una madre depressa. Intrappolata, abusata, abbandonata come un corpo morto sulla riva del fiume, Liriope è una donna e una madre che ha visto la propria vitalità abbandonarla veloce come acqua nella corrente. Ed è forse per questo motivo che, con l'ultimo briciolo di speranza, si reca da Tiresia e domanda se almeno il figlio conoscerà la gioia della vita. Nella risposta dell'indovino sembra essere racchiuso il seme, primo indizio di quella che potrebbe essere la sopravvivenza e, allo stesso tempo, il crollo della vita di Narciso: vivrà se non si conoscerà mai. E infatti, nella vita del giovane Narciso non ci sono specchi: Ovidio sottolinea che l'incontro con il riflesso della sua immagine avviene, per la prima volta, nel fiore dell'adolescenza. E dunque, il volto di Liriope

mai assolve alla funzione di specchio di cui parla Winnicott.

André Green (1983), nel testo *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*, recupera la congiuntura esistente tra sviluppo psicoaffettivo del bambino e materno luttuoso, elaborando il complesso della madre morta. L'autore si interroga rispetto allo sviluppo di un bambino la cui madre sia fisicamente presente, ma il cui psichico appaia senza vita. Siamo in presenza di una madre che, come Liriope, non investe la propria libido sul figlio: si occupa del bambino, lo nutre e soddisfa i suoi bisogni primari, tuttavia dal suo seno non arriva quel nutrimento necessario al suo sviluppo. Non c'è vitalità, manca la gioia, e al bambino viene a mancare quell'esperienza fondamentale di essere riconosciuto e amato. Numerosi studi sulla deprivazione primaria svolti all'interno di orfanotrofi (Lolli, 2011; Spritz, 1973) dimostrano come i neonati a cui venivano date le cure protocollari, ma che mancavano dell'amore materno, della particolarizzazione delle cure come segno dell'amore di quella madre per quel bambino, sprofondavano nella depressione o si lasciavano morire. Il fantasma primario del bambino, la sua preoccupazione di non avere un posto presso i suoi genitori, viene confermata dal volto della madre che si configura come un volto morto, privo di gioia e vitalità e nel quale il bambino non trova il segno dell'affetto che la madre prova per lui. Dunque, il complesso della madre morta non tratta di una depressione per la perdita reale dell'oggetto, bensì del fatto che essa si determini in presenza dell'oggetto, esso stesso assorbito in un lutto. La madre, per ragioni che possono avere innumerevoli cause scatenanti, si è depressa e la sua tristezza e il suo calo d'interesse nei confronti del bambino sono evidenti. Green sostiene che “indipendentemente dall'evoluzione spontanea verso la posizione depressiva, si è avuto un importante apporto materno. Tale apporto interferisce con la liquidazione della posizione depressiva, complicandone il conflitto relativo, con la realtà di un disinvestimento materno percepibile dal bambino tanto da ferirne il narcisismo” (1983, p. 249). Tuttavia, la causa del disinvestimento da parte della madre rimane occulta al bambino, che non riesce in un primo momento a riconoscere l'origine di tale mancanza. Si produce un

cambiamento brusco che muta l'immagine materna e che trasforma brutalmente l'oggetto vivente, sorgente di vitalità del bambino, in una figura atona, inanimata, lontana e spenta. La madre morta è quindi una madre che resta in vita, ma che è morta psicologicamente agli occhi del bambino di cui si prende cura. Il complesso della madre morta è la diretta conseguenza di una ferita narcisistica originaria che “si manifesta nell'incapacità di amare, di valorizzare le proprie risorse, di godere dei propri risultati. Incapacità di godere di godersi, di concedersi la felicità” (Lingiardi, 2021, p. 8). Infatti ciò che si rivela decisivo per la vita umana è il sentimento di essere desiderati e voluti dall'altro di riferimento: è questa presenza che rende possibile la trasmissione del sentimento stesso della vita. Nessuna cura, per quanto coerente e tempestiva, potrà sostituire nel bambino la sensazione, più o meno continua e costante, di occupare un posto nel desiderio della madre. Solo quest'ultimo è capace di rendere la vita umana vivente. Il disinvestimento materno si configura nel bambino come un nucleo freddo che imbernerà profondamente gli investimenti libidici, narcisistici e oggettuali futuri. Alla perdita d'amore si accompagna la perdita di senso: non disponendo di una spiegazione che giustifichi il brusco cambiamento da parte della madre, la sua assenza, egli interpreta questa delusione come conseguenza delle sue pulsioni verso l'oggetto. Nel complesso della madre morta, la rappresentazione della madre e del mondo è estremamente fragile e incapace di sopravvivere all'aggressività del bambino. Egli non riesce a riparare l'oggetto del lutto, il vuoto lasciato dal disinvestimento materno, e per questo il suo Io precoce sarà impegnato nel mettere in atto una serie di difese che lo riparino dal sentimento di impotenza e perdita. La prima di queste si articola in un unico movimento in due direzioni: il disinvestimento dell'oggetto materno e l'identificazione inconscia con la madre morta. Infatti, se da un lato il bambino uccide psicologicamente l'oggetto, andando a creare un vuoto, dall'altro tenta di ristabilire un'unione con la madre secondo una modalità di identificazione inconscia primaria con l'oggetto materno, diventando non come l'oggetto, ma l'oggetto stesso. Attraverso queste difese il bambino può contemporaneamente liberarsi dall'oggetto e

trattenerlo in sé attraverso una sorta di “incorporazione cannibalica inconscia” (Paiola, 2022, p. 54). Tuttavia, se nel disinvestimento c’è un’intenzione originale di sbarazzarsi dell’oggetto che diviene inconscia successivamente, l’identificazione con la madre morta avviene all’insaputa dell’Io e contro la sua volontà. Infatti, come afferma Green, “nelle successive relazioni oggettuali, il soggetto, tutto preso dalla coazione a ripetere, metterà attivamente in opera il disinvestimento di un oggetto in procinto di deludere, ripetendo l’antica difesa, ma ciò di cui sarà totalmente inconscio è l’identificazione con la madre morta, che egli raggiunge ormai soltanto con il reinvestimento delle tracce del trauma” (p. 231). Secondariamente, per difendersi dalla perdita di senso, il bambino è costretto a cercare un responsabile per l’umore della madre: il capro espiatorio diviene il padre, andando a creare, sostiene Green, un Edipo precoce e zoppicante, in cui l’oggetto sconosciuto del lutto materno e il padre si condensano insieme. Questo mobilita un secondo fronte difensivo: lo scatenamento di un odio secondario che mette in azione un desiderio di incorporazione regressiva e di dominio sadico sull’oggetto; un eccitamento autoerotico slegato da un sentimento di amore o tenerezza verso l’oggetto, al punto che la capacità di amare ne risulta bloccata (c’è dissociazione tra corpo e psiche, sensualità e amore); lo sviluppo precoce di un’attività fantasmatica e intellettuale, volta a trovare un senso alla propria esistenza e a padroneggiare la situazione traumatica che lo coinvolge, dando vita ad una coazione a pensare e ad immaginare. Tutto questo avviene nell’assenza dell’altro, e il bambino, che ha fatto esperienza della sua dipendenza dalle variazioni dell’umore materno, dal suo esserci per poi non esserci più, si imprigiona nell’illusione della propria onnipotenza. Siamo di fronte a un tentativo di padroneggiare la situazione traumatica, ma questo tentativo è votato all’insuccesso. Come nel gioco di specchi che si riflettono reciprocamente, l’individuo si trova di fronte a un vuoto che ne evoca un altro e un altro ancora: egli sprofonda nell’angoscia in quanto percepisce l’impossibilità di trovare una sicura rappresentazione di sé. Green formula l’ipotesi del destino dell’oggetto primario “come struttura inquadrate dell’Io ospitante l’allucinazione

negativa della madre”, in cui le rappresentazioni del bambino sono destinate a iscriversi in questa dolorosa vacuità di amore e di senso e lo trattengono in un continuo tentativo di trattenerlo a sé l’oggetto materno con cui è identificato. Questo fa sì che la vita affettiva di questi soggetti sia significativamente deludente: è impossibile per queste persone aprirsi verso nuovi oggetti d’amore, in quanto lo spazio è occupato totalmente dalla madre morta. In altre parole, il disinvestimento nei confronti della madre fa sì che anche l’essenza del suo amore, precedente al suo lutto, venga cancellato. Al suo posto si crea un vuoto, un buco psichico, impossibile da riempire con nuovi investimenti e con il quale il bambino si identifica. Ed è questo vuoto che, quando un nuovo oggetto viene scelto per occuparlo, si riempie e si manifesta nel dolore della madre morta. Questo nucleo ha un triplice scopo: mantenere l’Io in vita; rianimare la madre morta; competere con l’oggetto del lutto nella triangolazione precoce. Siamo di fronte alla cosiddetta “*serie bianca*” (psicosi bianca, lutto bianco, allucinazione negativa) che Green utilizza per definire una patologia del vuoto o del negativo (“*blanc*” in francese significa “bianco”, ma anche “spazio vuoto”).

In presenza del complesso della madre morta, la capacità di amare del soggetto è strutturalmente compromessa dall’ambivalenza con la quale egli trattiene l’oggetto d’amore attraverso il congelamento dello stesso oggetto per mezzo di un massiccio disinvestimento (di cui è inconsapevole). Infatti, il ritiro degli investimenti, che il soggetto crede di aver ricondotto sull’Io, è stato in realtà tutto indirizzato sulla madre morta. In altre parole, coscientemente, crede che la sua riserva di amore sia intatta e disponibile per un altro amore, quando si presenterà, ma in realtà questa non può essere donata, perché egli non ne dispone o almeno non può accedere a suo godimento: il suo amore è perpetuamente in pegno alla madre morta. “*Quel che bramo, l’ho in me: ricchezza che equivale a povertà*”, afferma Narciso. In questa situazione il soggetto si trova isolato: la vita di coppia gli è preclusa e la solitudine, che generava angoscia e veniva evitata, diventa l’unica condizione che permette al soggetto di esistere, chiuso nel proprio nido. Tuttavia, questo nucleo freddo resta congelato, e l’individuo procede nella sua vita in un apparente ordine e

tranquillità. Tutto sembra regolare, ma la ripetizione dei conflitti fa sì che gli ambiti principali della vita di una persona, lavoro e amore, si rivelino profondamente deludenti. Infatti, è in questi momenti che si vengono a incontrare il fantasma del soggetto, il suo psichico, e la realtà: soggettivo e oggettivo sono così confusi che per l'individuo diviene insostenibile tenerli assieme. Dato che questo incontro gli procura una forte angoscia, il soggetto cerca di tenerli separati; prova disperatamente ad affidarsi alla realtà come dato tangibile che la sua vita è sotto il suo controllo. L'apparente equilibrio, a cui il soggetto ambisce, viene ristabilito quando il suo nucleo freddo viene rimesso sotto terra, protetto da tutto e da tutti, da solo. Green rintraccia il fantasma del complesso della madre morta non, come sarebbe ovvio, nel rapporto orale, bensì nel fantasma della scena primaria, e afferma:

“È proprio in occasione dell'incontro fra una congiuntura e una struttura, che mette in gioco due oggetti, che il soggetto si dovrà confrontare con le tracce mnestiche in rapporto al complesso della madre morta. Tali tracce sono state potentemente rimosse dal disinvestimento. Esse rimangono in sofferenza nel soggetto che, nel periodo relativo al complesso, ha conservato un ricordo solo molto parziale. [...] La fantasia della scena primaria non soltanto reinveste queste vestigia ma conferisce loro, mediante un nuovo investimento, nuovi effetti, che rappresentano un'illuminazione vera e propria, una messa a fuoco della struttura che rende il complesso della madre morta significativo *a posteriori*”.

Ora, ciò che conta della scena primaria non è tanto che il soggetto ne sia stato testimone, quanto precisamente il contrario: ovvero, che essa si sia svolta in assenza del soggetto.¹ Questo che fa sì che il soggetto, da un lato, prenda coscienza della distanza che lo separa dalla madre e provi nuovamente la rabbia nell'impossibilità di stabilire il contatto con l'oggetto, e, dall'altro, si senta incapace di animare la madre morta. Tuttavia, questa volta, anziché diventare colui che si impadronisce della

madre e del suo lutto, egli diventa l'oggetto terzo in grado di restituirle la vita e procurarle gioia e piacere, ovvero un oggetto salvifico. Nei termini lacaniani, il bambino narcisista, in questo senso, va a tappare totalmente il buco materno e non trova altro che l'immagine di sé.

Tornando al mito, il volto spento e privo di vita di Liriope si iscrive nello psichico di Narciso come un nucleo freddo che ne spegne la vitalità. Egli non è capace di desiderare altro da sé perché il suo mondo interiore si configura come freddo, immacolato e mortifero, e si consacra nell'identificazione con l'unico altro di riferimento, Liriope, che è priva di vita e desiderio. Egli disinveste la libido nei confronti dell'oggetto d'amore materno e se ne riappropria rimettendo in scena la sua morte. Seduzione e rifiuto, violenza e perdita, sono i meccanismi che permettono a Narciso di rimettere in scena il lutto materno e che costituiscono il suo unico modo per vivere la vita senza sganciarsi mai da quella storia non sua, ma che rappresenta un ancoraggio irrinunciabile, unica possibilità per non precipitare nell'angoscia di un vuoto mai colmato e incolmabile. Il complesso della madre morta ci permette di comprendere il fallimento di un'evoluzione favorevole nell'esperienza di separazione dall'oggetto, che favorisce la soggettivazione dell'individuo. Narciso si accanisce a trattenere l'oggetto primario e a riviverne ripetitivamente la perdita, trattenendo in vita la morte, facendola rivivere, non lasciandola morire.

Ma se è vero che “di relazioni ci si ammala e di relazioni si guarisce”, il mondo interno di Narciso potrebbe tornare alla vita e alla gioia di esistere. Green sottolinea che, nel complesso della madre morta, l'approccio psicoanalitico è il metodo d'intervento privilegiato. Siamo nuovamente nei pressi dello specchio e dell'immagine che esso rimanda: l'equilibrio verrà ristabilito quando l'individuo sarà in grado di riconoscersi nell'immagine che vede “né così abominevole come la temeva, né così lusinghiera come l'avrebbe desiderata” (Green, 1974, p. 223), sentendosi in sintonia con i propri movimenti interni ed esterni. Questo avverrà se il soggetto, grazie alla presenza dell'altro, sarà in

¹ André Green si distanzia dalla posizione freudiana così come esposta in *L'uomo del lupo*.

grado di sostituire il vuoto psichico, la mancanza di senso, con un “*sensu in giacenza*” (Paiola, 2022) che gli permetta di reinvestire il proprio desiderio. Così come nel mito di Narciso è la presenza di Eco a stimolare la sete di conoscenza, nella pratica psicoanalitica è la presenza dell’analista a creare quello spazio in cui l’individuo muove i primi passi in direzione della propria soggettivazione. Per dirlo con le parole di Thomas Ogden, “l’obiettivo terapeutico della psicoanalisi è la restituzione sicura al paziente di aspetti di sé che sono stati sepolti vivi e non sono ancora morti” (2022, p. 136). L’esperienza di “essere e divenire” è un aspetto fondamentale dell’essere vivi dall’inizio alla fine della vita, espressione del desiderio di diventare più pienamente se stessi nell’esperienza di crescita e cambiamento. Questa esperienza, nella vita e nella cura, non può prescindere dalla relazione con l’altro.

Conclusioni

Sulla figura di Narciso è stato detto e scritto molto, così come avviene per tutti gli indimenticabili protagonisti della letteratura. E questo molto, per nostra fortuna, non è mai abbastanza. Il giovane fanciullo, il più bello e amabile tra tutti, è un personaggio tanto affascinante quanto misterioso, di cui Ovidio fa intrecciare le sorti a quelle di Eco. E questo incontro, come sappiamo, non è cosa da poco. Con il presente lavoro ho cercato di avvicinarmi al personaggio di Narciso, tratteggiandone la figura a partire dalla straordinaria narrazione che ne fa Ovidio all’interno delle *Metamorfosi*. Con questo obiettivo, ho orientato la mia ricerca principalmente sulla letteratura di Jaques Lacan, Donald Winnicott ed André Green. L’enigma dello specchio, le possibilità aperte dall’oggetto transizionale, il ruolo del desiderio e dell’Altro nella soggettivazione umana, così come il complesso della madre morta, sono state le teorizzazioni che hanno sostenuto la mia riflessione attorno a questo poliedrico personaggio che, tanto affascinante quanto enigmatico, sembra non smettere di incuriosire chiunque gli si avvicini. E in fondo, anche la povera Eco continua a rispondere alle sue parole sino al momento della tragica fine.

Il destino di Narciso si fa profezia quando è ancora in fasce: “vivrà se non si conoscerà mai”, predice l’oracolo Tiresia alla preoccupata madre Liriope. E il desiderio di conoscersi, come abbiamo visto, arriva grazie all’incontro con l’altro e giunge a Narciso nel fiore della sua adolescenza, età che appunto si caratterizza per l’apertura verso l’estraneo, il sesso e l’amore. L’innesco di questo processo avviene attraverso la figura di Eco, l’altro che diviene amoroso grazie alla propria voce: è l’incontro con Eco, che gli rimanda parole al tempo stesso sconosciute e intime, a muovere in Narciso una sete di conoscenza che lo conduce allo specchio. La figura di Eco, che per la prima volta lo tocca con il corpo e con la parola, conduce il giovane a una fonte d’acqua, ove incontra il riflesso di se stesso e per la prima volta si vede. Fino a questo momento, tutto appare regolare: l’immagine, tanto cara a Narciso, rimanda al giovane l’illusione della propria interezza e perfezione. Ma quando egli si rivolge a quell’immagine, attraverso la propria parola, e niente torna indietro, la questione si complica. Infatti, se per Narciso la propria immagine costituisce quell’oggetto transizionale che gli consente di creare un legame con l’oggetto d’amore, appello alla madre, questa stessa immagine è muta. Il meraviglioso riflesso non ha la possibilità di rendere le increspature della sua voce e di aprire all’alterità, permettendo al giovane di sganciarsi dall’identificazione che lo lega alla madre Liriope. E così, il secondo tempo della vita pulsionale di Narciso si inaugura, ricapitolando il primo. L’oggetto del desiderio, ovvero quello che muoverebbe il soggetto mettendo in moto l’investimento nel mondo esterno, non si stacca dalla sua figura. Egli lo tiene incollato a sé per non perdere niente; non lascia che l’oggetto si depositi nel mondo e dunque non può accedere a quella ricerca che conduce a reperirlo in possibili campi dell’esperienza. Ed ecco allora che la partita con la vita amorosa, per l’adolescente, si inaugura sull’identico, ossia sulla scrittura che ha retto l’incontro tra Liriope e Cefiso, madre e padre, i due oggetti d’amore che reggono il fantasma psichico di Narciso, protagonisti della scena primaria. Narciso, nato dal dolore della madre, edificato dall’abuso che lo ha concepito, non può vivere se non come oggetto salvifico, riparatore della vita che lo ha messo al mondo. Nella scena primaria, egli

immagina la madre che, unita al padre, non gode ma soffre, oppure gode suo malgrado, costretta dalla violenza paterna. Liriope occupa, nel fantasma della scena primaria, una posizione passiva, morta, con la quale Narciso si identifica. Attraversato dal sopruso legato alla sua nascita, Narciso respinge brutalmente la parola in quanto veicolo di alterità, di differenza e segnale infallibile della presenza e della domanda dell'altro. Per Narciso è difficile aprirsi alla parola che proviene da Eco perché questo vorrebbe dire creare quello spazio interno per ospitare questa alterità, attraverso una dialettica con l'istanza padronale che lo fonda, all'insegna di un lavoro di rovesciamento della violenza stessa. Un rovesciamento che sembra richiedere di fare violenza all'Io, nei termini di appello all'Io di indietreggiare, perdere, morire un po'. Domanda d'assenza, tanto necessaria quanto il suo impasto con la presenza, in un'alternanza che ci insegna la misura del dono d'amore che proviene dall'altro (Detti, 2021).

Tuttavia, Narciso dell'amore non sa niente, perché nello specchio non trova Liriope, ma il suo oggetto di desiderio: se stesso. Dopo aver abusato di Liriope, Cefiso se ne va, lasciando madre e figlio a consolarsi l'un l'altro per uscire da questa tragica situazione. Ecco dunque un soggetto perso tra una madre morta e un padre inaccessibile. Accogliere l'istanza padronale del padre vorrebbe dire accogliere di essere separato da Liriope, dimezzato nella sua interezza, non più l'uno della fusione materna, ma diviso, parziale, incompleto. E quando l'illusione di essere uno con la madre viene meno, l'oggetto si moltiplica all'infinito e può essere ricercato nel mondo, diventando un oggetto di desiderio che muove l'amore. Ma la vita di Narciso, il suo amore, è totalmente in pegno alla madre morta e racchiuso in un nucleo freddo che anestetizza come il ghiaccio. Eco ha per Narciso un peso insostenibile: con la sua parola, ella si appella a qualcosa che è già morto.

Narciso muore perché in vita non ha imparato ad amare. È rimasto relegato all'identico e non è stato possibile per lui aprirsi all'intrusione, ospitando l'alterità. In questo spazio disabitato, Narciso si spegne. Giunto sulle rive del fiume Stige, le Driadi fanno eco al suo lamento: "Ohi, Ohi e percosse", prime e ultime parole della sua infelice esistenza.

Riferimenti Bibliografici

- Cimino, C. (2019). Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto. Lacan con Winnicott. In *Hegel & sons. Filosofie del riconoscimento*, 281-290.
- Detti, I. (2021). Specchiarsi. In A.M. Pedulla (Cur.), *Studi di letteratura e psicanalisi*. Criterion Editrice.
- Green, A. (1983). *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*. Raffaello Cortina Editore.
- Lacan, J. (1949). Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io. In *Scritti*. Einaudi.
- Lacan, J. (1956-57). *Il seminario: Libro IV. La relazione d'oggetto*. Einaudi.
- Lingiardi, V. (2021). *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*. Einaudi.
- Ogden, T.H. (2022). *Prendere vita nella stanza d'analisi*. Raffaello Cortina Editore.
- Paiola, P. (2022). Scomparsa di senso e senso in giacenza. In A. Green, *La madre morta*.
- Recalcati, M. (1998). Dal completamento al supplemento. Versioni dell'amore in Freud e Lacan. *La Psicoanalisi*, (24).
- Winnicott, D.W. (1951). Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà*, Armando.

VIAGGIO AL CENTRO DEL SÉ UNA COMPARAZIONE

Di Sofia Degli Esposti
Psicologa, Psicoterapeuta

In questo articolo, il punto principale riguarda il “Sé”. Mi chiedo se c’è qualcosa che io potrei scrivere su questa parola, ma naturalmente appena mi metto a farlo mi accorgo che c’è molta incertezza anche nella mia stessa mente rispetto a quello che veramente voglio dire” (Winnicott, 1970). Questa frase di Winnicott riflette esattamente come mi sono sentita durante la stesura di questa tesi, soprattutto mentre mi accingeva a decidere quale potesse esserne l’argomento. Durante lo studio e le letture, sono rimasta affascinata dal concetto del Sé, che mi appariva oscuro e complesso, sia nella sua definizione che nel mio sentire personale. Tuttavia, mi sembrava un concetto fondamentale per definire, inquadrare e comprendere lo scopo dei vari approcci psicoterapeutici, i quali fondano le loro cornici teoriche, il loro significato di cura e di essere umano, proprio sulla loro concettualizzazione del Sé. Inoltre, ero incuriosita dalla possibilità di capire in che modo il Sé fosse implicato nella formazione del narcisismo.

Sentivo, però, la mancanza di un approfondimento sulla teoria analitica junghiana, che presenta una cornice teorica assai complessa e differente rispetto alle altre, ma con le quali intravedevo dei punti di contatto e di similarità. Di conseguenza, ho deciso di strutturare il mio elaborato come segue: nel primo capitolo, ho cercato di comprendere come, all’interno della psicoanalisi, si sia arrivati a osservare che il Sé sia un prodotto dell’esperienza relazionale. Partendo da Freud e passando attraverso le idee di Hartmann e Jacobson, sono arrivata a delineare il pensiero di Winnicott e Kohut, i quali mi hanno permesso di osservare come il

narcisismo emerga come risultato delle difese che il Sé mette in atto per difendersi durante il suo sviluppo.

Nel secondo capitolo, ho introdotto il pensiero di Jung per poter delineare più chiaramente i punti di contatto e di divergenza tra le teorie di Winnicott, Kohut e Jung. In particolar modo, mi sono soffermata sul concetto del Sé e sullo scopo della psicoterapia.

Infine, nell’ultimo capitolo, mi sono chiesta come potesse essere strutturato un modello di sviluppo del narcisismo secondo il modello teorico junghiano. Per fare ciò, mi sono affidata al modello comparato di Schwartz-Salant, analista junghiano che inserisce nel suo lavoro elementi della psicoanalisi relazionale, rendendo così più clinica e pratica la teoria junghiana. Quest’ultima permette di apportare dei contributi significativi che consentono di ampliare il campo di osservazione, prendendo in considerazione non solo il singolo individuo, ma l’uomo all’interno di un più ampio contesto dinamico e collettivo.

Sé e narcisismo in psicoanalisi

Numerose discipline si sono occupate del concetto del “Sé”, dalla psicoanalisi alla filosofia, attribuendogli significati non sempre sovrapponibili o equiparabili, rendendo quindi complessa l’elaborazione di una definizione univoca e universale. Negli ultimi decenni, in campo psicologico-psicoanalitico, la ricerca ha indagato sempre più a fondo le prime fasi dello sviluppo psicologico, per osservare come si formi e si costruisca il Sé. Questo ha generato ripercussioni significative, portando ad approcci e obiettivi differenti all’interno dei percorsi di

psicoterapia, che restano tuttora al centro di dibattiti e discussioni. La ricerca si è adattata alle trasformazioni dei tempi, studiando e approfondendo i fenomeni di disagio e sofferenza psichica prevalenti in ogni epoca.

Come suggeriscono Codignola e Villanucci (2001), ogni nuova forma di conoscenza nasce dalla modificazione dei paradigmi culturali. Il fatto che l'attenzione si sia spostata verso il narcisismo indica, quindi, l'affermazione di una nuova prospettiva nel considerare il dinamismo psichico. Nel XIX e il XX secolo, vigeva una visione positivista, dominante nelle scienze naturali e nello studio del disagio psichico, che prendeva la forma dell'isteria, della nevrosi edipica e dell'insufficiente elaborazione dell'aggressività. Un aspetto comune sia all'isteria che al narcisismo è il tipo di richiesta terapeutica: in entrambi i casi, le persone giungono in terapia con il desiderio non tanto di cambiare, quanto di essere un "narcisista" o un'"isterica" di successo. In termini di psicoanalisi estremamente riduttiva, si potrebbe pensare a due richieste "impossibili": quella dell'isterica, di possedere un pene, e quella del narcisista, di essere perfetto e privo di ogni necessità di dipendenza affettiva (Cabibbe, 2020). Un ulteriore elemento in comune è che, pur essendo fenomeni la cui causa risiede nelle relazioni con gli altri, la loro patogenesi è fondamentalmente intrapsichica. Se, invece, si osserva la psiche dall'interno e si adotta un punto di vista relativistico e relazionale, attualmente in espansione in tutte le scienze, inclusa la psicoanalisi, si può comprendere come la patologia emerga dalla relazione del Sé con l'altro, e come l'individuo cerchi di costruire e mantenere una coesione del proprio Sé rimanendo all'interno del proprio ambiente di vita (Kohut, 1984). Adottando questa prospettiva, il narcisismo non appare solo come una categoria diagnostica, ma come un dinamismo psichico e un modello di funzionamento della mente che ha sempre suscitato interesse e perplessità. Questo cambiamento di prospettiva, secondo Codignola e Villanucci (2001), rappresenta una sorta di spartiacque nella storia della psicologia e trova conferma anche in Mitchell, che scrive: "Nella storia successiva della teoria psicoanalitica, il problema del narcisismo, lo sviluppo e la conservazione dell'immagine di Sé e

dell'autostima, è diventato un territorio in cui hanno fatto incursioni tutte le teorie psicoanalitiche: la teoria classica, la psicologia dell'Io, la teoria interpersonale, la teoria delle relazioni oggettuali" (Mitchell, 1993).

In queste poche righe vengono nominate alcune teorie psicoanalitiche di fondamentale importanza, mentre spesso si trascurata la teoria analitica, che trae ispirazione dai concetti di Carl Gustav Jung. Jung, inizialmente allievo prediletto di Freud, nel 1913 si allontana dal suo maestro, ormai considerato uno stimato collega, per dedicarsi alla creazione di una nuova visione dell'inconscio e a un diverso modo di concepire l'essere umano e la nevrosi. È interessante comprendere come la concezione del Sé, e quindi del narcisismo, si sia evoluta in psicoanalisi, confrontandola con quanto Jung aveva elaborato. Sebbene Jung non abbia mai affrontato il tema del narcisismo, l'analista junghiano Schwartz-Salant ha elaborato un modello di strutturazione del narcisismo in chiave junghiana, che potrebbe risultare interessante per arricchire le conoscenze sul tema.

Per procedere con l'analisi, è necessario precisare che il concetto di personalità differisce da quello di Sé, poiché esso presenta un carattere oggettivabile e misurabile, a differenza del Sé. Come infatti suggerisce Lingiardi in *Disturbi della personalità* (1996), la personalità può essere definita come una modalità strutturata di pensiero, sentimento e comportamento che caratterizza il tipo di adattamento e lo stile di vita di un soggetto, e risulta essere frutto di fattori costituzionali, dello sviluppo e dell'esperienza sociale. Il Sé, invece, non è misurabile né oggettivabile, e denota, in ambito psicoanalitico, una struttura della mente, la totalità bio-psichica della persona o la dimensione soggettiva dell'esperienza (Ammaniti, 1989).

Che cosa è dunque il Sé in psicoanalisi? Cosa custodisce questa parola composta semplicemente da due lettere, che racchiudono qualcosa di impalpabile eppure così fondamentale, sia per la costruzione dell'impalcatura interna dell'essere umano, sia per la prospettiva culturale e sociale del nostro tempo?

"Consideriamo esauriente la parola Sé (*Self*), perché sfugge a una definizione precisa pur

continuando a essere la parola migliore. Malgrado l'uso eccessivo che se ne fa, la parola Sé coglie la profondità del sentire, ma solo quando la si collega, nell'inconscio, a un'area di designazione che abbia accesso diretto al nucleo dell'essere e dell'esistenza. È questo che accorda alla parola quella sua semplicità assoluta e un po' esasperante. Le lingue diverse dall'inglese non sempre hanno una parola che rappresenti questa relazione (tra la logica profonda, imperscrutabile, ma informativa nel nostro essere e il semplice oggetto che percepiamo e di cui diciamo "Ah sì! Si tratta di me!"), una parola che designi il punto d'incontro tra quanto è conosciuto senza essere pensato e il più semplice dei pensieri, uno spazio dove sembra proprio che noi viviamo la nostra vita" (Bollas, 1996).

Da Freud al Sé relazionale

Per comprendere come si sia giunti all'attuale prospettiva psicoanalitica, possiamo partire dal padre della psicoanalisi, che non esplicita compiutamente il concetto del "Sé". Egli utilizza raramente il termine tedesco "*Selbst*" ("se stesso"), rivelando così una concezione materialistica della natura umana (Matera, 2007). Freud infatti accorpa, all'interno dell'Io, sia l'istanza psichica della mente sia la dimensione soggettiva che vive direttamente l'esperienza, senza appropriarsi di forme empiriche o spirituali che gli verranno successivamente attribuite da altre correnti di pensiero. In *Introduzione al narcisismo* (1914), Freud scrive: "Il sentimento di sé ci appare un modo di esprimere l'ampiezza dell'Io, indipendentemente dagli elementi che la costituiscono. Tutto ciò che un individuo possiede o acquisisce, ogni residuo del primitivo sentimento di onnipotenza che l'esperienza corrobora in lui, contribuisce a esaltare il suo sentimento di sé".

Inizialmente, Freud aveva postulato diverse fasi nello sviluppo della pulsione sessuale. La libido era considerata in origine come *autoerotica*, ossia senza un oggetto esterno, e cercava soddisfazione su parti del corpo, le cosiddette zone erogene. In seguito, la pulsione diventa *alloerotica*, con Freud che introduce una scelta oggettuale. Per consentire lo spostamento della libido dalle zone erogene agli oggetti esterni,

Freud definisce una fase intermedia, il narcisismo primario, in cui il soggetto unifica le sue pulsioni erotiche parziali, prendendo se stesso come primo oggetto d'amore. Durante questa fase di narcisismo primario, è difficile distinguere le pulsioni dell'Io da quelle sessuali, entrambe rivolte verso l'Io. Solo successivamente la libido può essere rivolta verso l'esterno, e quasi tutta quella che aderiva all'Io si riversa sugli oggetti esterni, salvo una piccola quantità che contribuisce alla costituzione dell'Ideale dell'Io. Dopo questa fase di investimento oggettuale, può emergere una fase di narcisismo secondario, in cui la libido viene ritirata dagli oggetti e reinvestita su di sé (Migone, 2015b), un ritiro che rappresenta un fallimento e porta a una condizione regressiva patologica.

Freud mantiene dunque una dualità delle pulsioni, distinguendo tra una direzione narcisistica e una oggettuale (Freud, 1914). Introdusse inoltre la famosa metafora dell'ameba e dei suoi pseudopodi, indicando che più si investe all'esterno, più si riduce l'investimento su se stessi. In questo modo, Freud spiegava l'origine della malattia schizofrenica: sarebbe infatti il ritiro della libido dagli oggetti e il suo successivo reinvestimento sull'Io (narcisismo secondario) a giustificare la percezione psicopatologica del delirio di grandezza e della fine del mondo. Il paziente psicotico, come il paziente melanconico, diventa così incapace di stabilire un transfert, intrappolato nel conflitto tra Io e Super-Io da un lato, e tra Io e realtà esterna dall'altro, rimanendo chiuso in una sorta di autismo secondario. Con questo stratagemma, Freud riesce a garantire alla sua teoria il ruolo di modello generale della psicopatologia e del funzionamento della mente, evitando il rischio di ridurla a semplice spiegazione di una costellazione nosografica. Tuttavia, perde così la possibilità di trattare i disturbi più gravi, quelli al di là della nevrosi, attribuendo ai pazienti stessi la responsabilità dell'impossibilità terapeutica. Infatti, tali pazienti, incapaci di stabilire una nevrosi da transfert in senso classico, non possono accedere alla cura psicoanalitica; per trattarli, sarebbe dunque stata necessaria una revisione radicale della teoria e della teoria della tecnica.

Possiamo collocare la nascita ufficiale del concetto del “Sé” nella psicoanalisi degli anni ’50 del Novecento, con Heinz Hartmann. La Psicologia dell’Io aveva cercato di separare il Sé dall’Io, considerando quest’ultimo come una struttura in contrapposizione alle altre strutture freudiane, cioè Es e Super-Io, e separata dagli oggetti delle dinamiche libidiche. Questa idea era stata già sondata nel 1890 da William James, nel suo *Principi di psicologia*. Egli osservava il Sé nella sua molteplicità, prendendone in considerazione sia la dimensione soggettiva sia quella esperienziale. Partendo da questi presupposti, è stato possibile tracciare una prima distinzione nel concetto del Sé tra la dimensione della soggettività esperienziale, che caratterizza colui che sta vivendo una certa situazione nella sua processualità soggettiva, e il Sé come istanza, struttura, organizzazione del mondo psichico dell’individuo, alla pari delle altre istanze psichiche di cui aveva parlato Freud, come l’Es, l’Io e il Super-Io (Ammaniti, 1994).

Le funzioni dell’Io, nell’ipotesi freudiana, riguardano principalmente il rapporto con la realtà e con l’esame di realtà. A questo proposito, Hartmann rileva un limite della psicoanalisi, riconoscendo che molto probabilmente l’Io è:

“Qualcosa di più di un sottoprodotto dell’influenza della realtà sui moti pulsionali (...). Siamo stati troppo abituati a pensare che “l’Es è più antico dell’Io” (...). Non dobbiamo trascurare il fatto che l’Io e l’Es sono originariamente una cosa sola (...). Ora noi vediamo lo sviluppo dell’Io come la risultante di tre insiemi di fattori: i caratteri ereditari dell’Io (e il loro interagire), le influenze delle pulsioni, e le influenze della realtà esterna” (Hartmann, 1976).

Nel prosieguo del suo saggio, Hartmann arriva ad affrontare ciò che definisce “investimento energetico dell’Io”, ossia il narcisismo. Ritengo opportuno citare un suo passo, frequentemente ripreso da autori successivi:

“In analisi non viene fatta sempre una precisa distinzione tra Io, Sé e personalità, ma (...) è fondamentale differenziare gli anzidetti concetti. In effetti, quando si impiega il termine narcisismo, appaiono per lo più fusi insieme due diversi sistemi di entità opposte. Il primo si riferisce al Sé (alla propria persona) in contrapposizione all’oggetto, il

secondo all’Io (come sottostruttura psichica) in contrapposizione alle altre sottostrutture della personalità. Ma l’opposto dell’investimento dell’oggetto non è l’investimento dell’Io, bensì l’investimento della propria persona, cioè l’investimento del Sé; quando parliamo di investimento del Sé non intendiamo implicare che l’investimento concerne l’Es, l’Io o il Super-io (...). lo troviamo in tutti e tre i sistemi psichici (...). Definire quindi “narcisismo” non l’investimento libidico dell’Io, ma quello del Sé sarà una chiara precisazione. (*ibid.*)”

Hartmann, dunque, tenendo conto di questa distinzione e riprendendo lo scritto di Freud *Introduzione al narcisismo* (1914), specifica che il narcisismo non è legato a un investimento dell’Io, poiché questo rappresenta un’istanza psichica, ma è associato all’investimento del Sé. L’Io costituisce la parte del soggetto capace di strutturare una relazione con il mondo esterno priva di libido, mentre il Sé diviene la parte soggettiva che può essere libidizzata. Ciò significa che il Sé rappresenta l’intera persona, la totalità dell’individuo negli aspetti psichici e somatici, e le rappresentazioni del Sé corrispondono a immagini permanenti e stabili di sé, utili a definire la propria identità. La struttura dell’Io, invece, dipende dall’ereditarietà in quanto caratteristica umana e si sviluppa secondo un programma filogenetico naturalistico. Possiamo dire che questa distinzione rappresenta un primo passo verso il riconoscimento di una dimensione soggettiva, legata all’esperienza dell’individuo in relazione con il mondo esterno.

La concezione del mondo psichico di Hartmann si colloca all’interno di una “*One Body Psychology*”, cioè una psicologia del singolo individuo che tende a cogliere la dimensione individuale, ma senza valorizzare la complessità delle relazioni in cui la persona è immersa. Infatti, l’autore mostra una forte continuità con il modello pulsionale freudiano, nel quale l’individuo è primariamente costituito da pulsioni e solo in un secondo momento diventa un essere relazionale. Le tendenze di base risultano legate a spinte pulsionali, e l’individuo entra in relazione con gli altri principalmente per soddisfare le proprie pulsioni, considerando la socialità come secondaria (Ammaniti, 1994).

Da questo momento, è interessante osservare come l'attenzione si sia spostata verso a favore di un un modello del Sé relazionale, non più immutabile e statico, ma dinamico e in contatto con il mondo reale esterno, modellato dalle relazioni e dagli eventi.

Edith Jacobson introduce un'altra novità, delineando una prospettiva evolutiva di tipo genetico riguardo al concetto del Sé. Jacobson teorizza uno degli assiomi che verranno utilizzati nelle teorie psicoanalitiche per i successivi trent'anni: descrive una fase iniziale di indifferenziazione, in cui la rappresentazione del Sé non è ancora definita e si sviluppa attraverso le relazioni e l'incontro con l'Altro (Ammaniti, 1994). L'autrice postula una prima fase psicofisiologica, caratterizzata dalla percezione di aumento e diminuzione delle tensioni corporee, e una fase successiva del "Sé mentale", in cui si delineano le rappresentazioni di sé e degli altri. Ammaniti osserva come il limite di questa concezione sia che la Jacobson consideri gli altri come "oggetti", privati del riconoscimento di una soggettività propria, attribuendo loro un carattere statico e non interattivo. Ciò sembra riportare il Sé a uno stato monadico, lasciandolo nella sua concezione "geocentrica" che non riconoscere autenticamente gli altri come soggetti.

È da queste basi che nasce la visione di un Sé relazionale, strutturato e formato in base alla qualità delle relazioni reali vissute durante l'infanzia, e che continuano a modificare il Sé per tutta la vita. Negli anni '60 emergono pensatori che abbracciano l'idea di un Sé relazionale, che nasce da una condizione di indifferenziazione e, attraverso una frammentazione originaria, necessita di un rimedio narcisistico per strutturarsi in modo coeso e stabile. Diventa quindi evidente come il Sé sia fondamentale nella formazione dell'autostima e del valore che la persona si attribuisce, elementi determinati dalle relazioni vissute durante lo sviluppo. Diventa essenziale, per vivere una primaria esperienza di onnipotenza e, di conseguenza, accettare la differenziazione tra sé e gli altri, un processo di rispecchiamento con la madre e una puntuale soddisfazione dei bisogni. In mancanza di questo, il Sé vacilla e deve trovare un modo per mascherare questa carenza di solidità.

Molti psicoanalisti, lavorando a contatto con adulti e bambini nel contesto della terapia, hanno compreso quanto sia fondamentale, nel processo terapeutico, focalizzarsi sulla relazione, al fine di riattivare quei movimenti che permettono al Sé di maturare e di stabilizzare la naturale quota di narcisismo.

Winnicott e il Sé

Con Winnicott, è possibile comprendere come il concetto del Sé sia diventato un concetto fondamentalmente clinico, che ha permesso alla psicoanalisi, soprattutto americana, di giungere a una teoria dell'esperienza individuale e clinica. Quest'ultima è molto più vicina agli affetti e alle relazioni vissute dall'individuo, rinunciando, in qualche modo, al bagaglio metapsicologico fortemente influenzato da quella fisica ottocentesca legata a una concezione di tipo energetico. È infatti la critica che Winnicott muove agli psicoanalisti precedenti a spingerlo a riflettere sullo sviluppo del Sé. Egli si chiede come sia possibile che i meccanismi di difesa dell'Io siano organizzati in relazione a un'angoscia proveniente dalla perdita di un oggetto o da una tensione istintuale. Questa nozione, infatti, presuppone già una strutturazione dell'Io e, probabilmente, anche uno schema corporeo già formato. Secondo Winnicott, l'angoscia nel primo stadio è un'angoscia relativa all'annientamento del Sé (Winnicott, 1974). Egli osserva che la formulazione di Freud dava per scontati gli aspetti più precoci delle cure materne. Dunque, il Sé origina da una frammentazione della struttura psichica del bambino e da uno stato di reciproco modellamento con la madre. Winnicott, in *Sviluppo affettivo e ambiente* (1974), scrive: "Si potrebbe dire che il Sé centrale è una potenzialità ereditata di sentire la continuità dell'esistenza e di acquisire a modo proprio e con un proprio ritmo una realtà psichica e uno schema corporeo personali".

Nelle primissime fasi della vita si è completamente dipendenti dalle cure degli adulti, e diventa quindi fondamentale la presenza di un ambiente supportivo che abbia come funzione principale quella di ridurre al minimo gli urti a cui il bambino deve reagire. Winnicott,

nel 1940, durante una riunione scientifica della Società psicoanalitica inglese, affermò: “non esiste infante”, per intendere che senza una madre, o una persona che se ne prenda cura, non esiste un figlio e quindi neanche la sua possibilità di sviluppo (Winnicott, 1962). La madre dovrebbe essere “sufficientemente buona”, cioè capace di rispondere ai bisogni del bambino fin dalla nascita, permettendogli di vivere una breve esperienza di onnipotenza, mentre il Sé emerge dalla matrice di indifferenziazione. L’Altro dovrebbe essere una figura in cui trovare una risposta positiva e non frustrante, che rassicura e dà al bambino un senso di unicità e individualità. Se gli ostacoli saranno ridotti al minimo, allora si andrà naturalmente verso “l’istituzione dell’individuo, di un Sé che ha un’esperienza continua, che acquisisce un’esperienza psicosomatica e che sviluppa la capacità di mettersi in rapporto con gli oggetti” (Winnicott, 1974).

Secondo Winnicott, è da queste interazioni con gli oggetti che emerge il vero Sé. Infatti, quando l’oggetto è un oggetto soggettivo, ovvero originato da un’esperienza di onnipotenza e percepito come un prolungamento del soggetto, non è necessario essere espliciti nella comunicazione. È durante il passaggio del riconoscimento di oggetti non-me che compaiono due nuovi stati dell’essere: uno è la capacità di comunicare con un fuori-da-sé e, quindi, di godere e usare quest’esperienza; l’altro è la creazione del nucleo centrale del proprio essere, che è “il Sé non comunicante dell’individuo, ovvero il nucleo personale del Sé, veramente isolato”.

Ogden (2022) riflette su questo, osservando che Winnicott potrebbe riferirsi a una comunicazione simbolica. Quando il bambino riesce a percepire oggettivamente gli oggetti esterni, cioè a percepirli come qualcosa di diverso da sé e non controllabile, la comunicazione può essere sia esplicita che silenziosa. Ogni nuovo periodo della vita in cui il vero Sé non viene interrotto rafforza il senso di realtà, permettendo all’infante di sopportare l’interruzione della continuità del vero Sé. Per proteggere questo nucleo così intimo e prezioso, l’infante sviluppa un falso Sé, che viene messo in relazione con l’ambiente su una base di compiacenza per adattarsi alle richieste esterne. Tuttavia, questo può verificarsi solo se il vero Sé

è prima diventato una realtà viva, grazie all’adattamento della madre ai tempi, ai ritmi e ai bisogni del figlio. Dunque, l’aspetto compiacente del falso Sé è una capacità sana dell’individuo, tale da permettergli di apprendere il compromesso e l’adattabilità nelle relazioni sociali, restando però sempre in contatto e rispettando il proprio vero Sé. È la possibilità di questa comunicazione che permette di esperire il senso del reale; infatti, Winnicott (1974) scrive:

“Nei casi di patologia più lieve, in cui i sintomi coesistono con uno stato di salute, ci si deve attendere una non-comunicazione attiva (ritiro clinico) a causa del fatto che la comunicazione viene facilmente associata a un certo grado di rapporto oggettuale falso o compiacente; la comunicazione silenziosa o segreta con oggetti soggettivi, che apporta il senso del reale, deve periodicamente ricomparire per ristabilire l’equilibrio”.

Se la madre invece fallisce ripetutamente nel rispondere ai gesti spontanei del figlio, ovvero non è capace di sostenere la sua onnipotenza e vi sostituisce il proprio gesto, chiede al bambino di dare un senso a quest’ultimo attraverso la propria accondiscendenza. Allora il falso Sé sorge come costruzione avente lo scopo di colmare il vuoto aperto dal difetto della risposta dell’altro, le cui aspettative possono portare il bambino fino allo smarrimento. Tramite un’operazione di scissione, viene offerta la possibilità di non essere annientato, poiché il vero Sé viene nascosto e protetto dal falso Sé, modellato in base alle richieste precoci e alle aspettative materne. Il Sé, a questo punto, è costretto a compiere una lotta per salvaguardia dell’individualità nel contatto con il mondo esterno, per potersi affermare tramite l’individuazione esistenziale (Matera, 2007).

Quindi, per Winnicott, l’avvio di una terapia psicoanalitica diviene possibile solo quando si riesce a penetrare la barriera del falso Sé: la comunicazione e la cura devono essere rivolti al nucleo del vero Sé, senza però toccarlo veramente. Infatti, “la realtà esterna entra nell’analisi solo attraverso questa porta” (Codignola, 1977), costituita dal filtro del falso Sé a protezione del vero Sé. La relazione terapeutica deve quindi consentire al vero Sé di emergere, permettendo all’individuo di iniziare a

esistere e percepire la sua parte reale. Attraverso l'instaurazione del transfert e del setting, sarà possibile rivivere le fasi della dipendenza, correggendo gli episodi che hanno ostacolato la stabilità e la coesione necessarie a innestare la propria soggettività. Questo offrirà al paziente la possibilità di affrontare il temuto stacco evolutivo dell'individuazione-separazione, mai avvenuto (Matera, 2007).

Kohut e il Sé

Per Kohut, il Sé diviene un concetto cardine della sua concezione teorica, pur ammettendone le difficoltà di definizione, poiché:

“Le richieste di una definizione esatta della natura del Sé trascurano il fatto che “il Sé” non è un concetto di scienza astratta, ma una generalizzazione derivata da dati empirici (...). Possiamo descrivere le varie forme coesive in cui appare il Sé, possiamo mostrare le diverse componenti che costituiscono il Sé e spiegare la loro genesi e funzioni (...). Possiamo fare tutto questo, ma non possiamo ancora conoscere l'essenza del Sé” (Kohut, 1971).

Possiamo dire che Kohut non contesti formalmente la metapsicologia freudiana ma, come lui stesso scrive, abbia operato “*a shift in emphasis*” (“un cambiamento di attenzione”) dalle dinamiche intrapsichiche incentrate sulle pulsioni e sul conflitto inconscio alle dinamiche relazionali (Falci et al., 2021). A partire da Kohut, il concetto del Sé diventa un punto focale del lavoro psicoterapeutico e dell'esplorazione psicoanalitica. Per Kohut, il Sé è una struttura interna della psiche, un'entità autonoma vicina all'esperienza e priva di conflitto in sé, che si pone a un livello di astrazione “sovraordinato” rispetto alla struttura tripartita Io, Es e Super-Io. Le istanze psichiche freudiane si situano invece a un livello elevato e lontano dell'esperienza, poiché concepite come strutture dell'apparato psichico. Per Kohut, il Sé non è dunque un'istanza psichica, ma una struttura interna della psiche, investita di energia pulsionale e avente una continuità nel tempo (1971). Come afferma Kohut (1984): “Ci troviamo di fronte a esperienze pulsionali piuttosto che a pulsioni”.

Il Sé è in continua costruzione: la formazione del Sé nucleare rappresenta il fulcro per un Sé più coeso e maturo. Inizialmente, ciò avviene attraverso l'interiorizzazione di oggetti-Sé, ossia le funzioni genitoriali empatiche di rispecchiamento, idealizzazione e, successivamente, gemellarità o somiglianza, che permettono di investire narcisisticamente l'oggetto e, quindi, il Sé. L'empatia è l'immedesimarsi nel mondo dell'altro attraverso l'introspezione vicariante, cioè tramite la risonanza affettiva che il mondo interno dell'altro ci suscita. Più semplicemente, lo sviluppo del bambino corrisponde a una graduale trasformazione del narcisismo infantile onnipotente in un narcisismo maturo e realistico; le nevrosi e le psicosi non sono che deformazioni di tale sviluppo. L'equilibrio narcisistico è disturbato dalle inevitabili imperfezioni delle cure materne; il bambino, quindi, ristabilisce lo stato di precedente perfezione creando un'immagine grandiosa ed esibizionistica del Sé, il Sé grandioso, e attribuendo la perfezione a un oggetto-Sé ammirato e onnipotente (transizionale), ossia l'immagine parentale idealizzata. Il bambino investe se stesso e gli altri di cariche narcisistiche, percependoli come oggetti-Sé e aspettandosi, dunque, di poterli controllare (Kohut, 1971).

In condizioni ottimali di sviluppo, l'esibizionismo e la grandiosità del Sé arcaico vengono progressivamente attenuati, e l'intera struttura è così integrata nella personalità adulta, fornendo lo stimolo per ambizioni, obiettivi e piaceri derivanti dalle attività e costituendo le basi dell'autostima. L'elemento necessario per la formazione del Sé grandioso risiede nella possibilità, per il bambino, di trovare nella figura materna la conferma della propria unicità, ossia quella sensazione di onnipotenza essenziale per un sano sviluppo della personalità. L'immagine parentale idealizzata è frutto dall'investimento narcisistico della coppia genitoriale. La formazione di questa struttura riflette la capacità dei genitori di rispondere empaticamente ai bisogni del bambino. La capacità di perseguire obiettivi realistici e la possibilità di un'introiezione positiva dell'immagine parentale idealizzata sono infatti l'esito di uno sviluppo che prevede la risoluzione delle configurazioni arcaiche in direzione di un migliore adattamento

alla realtà esterna, offrendo la direzione e la guida degli ideali dell'individuo. Tuttavia, se il bambino subisce traumi narcisistici, il Sé grandioso non è assorbito nell'Io, ma lotta per il raggiungimento del suo valore; anche l'immagine parentale idealizzata, dopo una delusione, si conserva e rimane un oggetto-Sé arcaico, necessario per il mantenimento dell'omeostasi narcisistica.

Questa proposta teorica non deriva dall'elaborazione delle idee degli autori precedenti, ma fu formulata in risposta all'incontro di Kohut con pazienti narcisisti. Il caso della signorina F., descritto in *Narcisismo e analisi del Sé* del 1971, svolse per Kohut, nella scoperta della Psicologia del Sé, un ruolo analogo a quello che Anna O. ebbe per Breuer nella scoperta delle libere associazioni (Paparo, 1995). Egli cercò di sospendere le proprie idee preconcepite sul significato delle comunicazioni e di immedesimarsi nel paziente. Questo approccio, che l'autore descrisse come "immersione empatica e introspezione vicariante", divenne così per lui la caratteristica principale della metodologia psicoanalitica.

"Noi definiamo i fenomeni come mentali, psichici o psicologici, se la nostra modalità di osservazione include l'introspezione e l'empatia come costituenti essenziali. Questa metodologia (...) mi permise di percepire significati o la significatività di significati che io prima non avevo consciamente percepito" (Kohut, 1978).

Per Kohut, dunque, il narcisismo non è soltanto una fase dello sviluppo della libido che va poi abbandonata a favore dell'investimento verso oggetti esterni, ma rappresenta il nucleo centrale dello sviluppo normale e patologico del soggetto, costituendo il senso di sé e della propria autostima. L'investimento narcisistico di sé riguarda il veicolo attraverso cui si esprime la relazione oggettuale, e senza di esso non può esservi né un senso di Sé coeso né una relazione matura con gli altri. Lo scopo non è più il soddisfacimento pulsionale, ma il mantenimento della coesione del Sé. A ledere questa coesione non sono i conflitti interni, bensì un rispecchiamento insufficiente, che impedisce al Sé di costituirsi attraverso oggetti narcisisticamente investiti, di riconoscersi e di farli propri. Ciò implica che l'obiettivo della psicoterapia si sposti verso la relazione, poiché, all'interno "dell'analisi dei disturbi narcisistici di personalità, tutti i difetti esistenti nel Sé si

mobilitano spontaneamente come traslazioni d'oggetto-Sé (narcisistiche)". La terapia, quindi, permette al paziente di assumere il terapeuta come oggetto-Sé maturo, favorendo la riattivazione del potenziale evolutivo del Sé: "La terapia non può creare un Sé nucleare, il paziente può tuttavia usare il terapeuta come oggetto-Sé per costruire nuove strutture difensive e, soprattutto, per consolidare le strutture difensive già esistenti" (Assioma 9.1).

In precedenza, possiamo dire che ci fosse un "Guilty Man" freudiano, in cui l'Io doveva mediare tra le tendenze pulsionali e la struttura morale del Super-Io, e l'analista era chiamato a rafforzare l'Io indebolito dai conflitti interni, alleandosi con il paziente per ampliarne la coscienza tramite l'interpretazione. Adesso invece nasce un "Tragic Man", che deve realizzare se stesso attraverso l'interazione e la mediazione con un altro, il quale funge da nuovo oggetto-Sé e favorisce la crescita, grazie a risposte empatiche adeguate che permettano al Sé di ritrovare le proprie ambizioni, ideali e capacità. Come sottolineano Falci e colleghi (2021), la forza trainante del processo terapeutico nei disturbi del Sé consiste nella riattivazione dei bisogni evolutivi del Sé, che erano rimasti privi di risposta; ciò è possibile attraverso l'analisi delle traslazioni d'oggetto-Sé.

Kohut individua tre tipologie di transfert, che corrispondono ai bisogni del bambino durante la sua crescita. Il *transfert speculare* si riferisce alla traslazione in cui il polo delle ambizioni è danneggiato, e il paziente cerca di suscitare risposte di conferma e approvazione da parte dell'oggetto-Sé. Il *transfert idealizzante* riguarda il polo degli ideali, e si percepisce che il paziente è alla ricerca di un oggetto-Sé disponibile ad accettare la sua idealizzazione. Infine, con il *transfert gemellare*, che riguarda il polo intermedio delle capacità e talenti, il paziente cerca un oggetto-Sé che gli somigli e disponibile a rassicurarlo. Gli interventi analitici mirano, anziché all'interpretazione, ad articolare il modo in cui il paziente necessita della funzione dell'analista, dunque dell'oggetto-Sé, che accoglie apertamente i suoi bisogni ed empatizza con la sua esperienza.

Come il genitore, l'analista non può né deve essere perfettamente in armonia con i bisogni del paziente. In questo modo, pure l'analista non rispecchierà esattamente le necessità del

paziente, permettendo che i transfert d'oggetto-Sé vengano trasformati, attraverso l'interiorizzazione trasmutante, in un senso più realistico, ma forte e vitale, del Sé e degli altri. In *Cura psicoanalitica* (1984), pubblicato postumo, Kohut insiste sull'importanza delle rotture empatiche e della prolungata elaborazione analitica dei ripetuti processi di rottura empatica-reintegrazione, che caratterizzerebbero tutte le analisi ben riuscite. Alla fine dell'analisi, il paziente sarebbe in grado di comportarsi in modo da procurarsi le esperienze di oggetto-Sé di cui ha bisogno per conservare un Sé sufficientemente coesivo (Paparo, 1995).

Quindi, come sottolinea Lorenzini (2010), il vero fattore terapeutico non risiede nell'empatia, ma nel fallimento della comprensione empatica verso il paziente da parte dell'analista. Ovviamente, non si tratta di un fallimento traumatico, ma di uno sopportabile, che non è introdotto artificialmente ma riflette il limite umano del terapeuta. Secondo Lorenzini, è proprio qui che avviene il passo verso la guarigione: quando il paziente cerca di "dare una mano" al proprio terapeuta e osa attivarsi emotivamente, andando incontro a un altro essere umano per aiutarlo a capire qualcosa di più. Così, passo dopo passo, si procede all'edificazione del Sé nucleare.

Inoltre, Lorenzini (2010), riprendendo Fosshage, cerca di comprendere e approfondire ciò che succede all'interno della stanza di terapia:

"Nella crisi, il paziente vive la disperazione del fatto che io non posso essere lui, cioè la necessità di rompere una simbiosi. Nella svolta si realizza una specie di morte e rinascita, avviene una trasformazione o, meglio, una nuova delimitazione e una nuova organizzazione del Sé nucleare, per cui il paziente diventa improvvisamente capace di autoriflessione in un'area in cui non lo era e di scoprire ancora una volta (o per la prima volta) e di accettare il fatto che io non sono lui, pur non essendo nemmeno il suo vecchio oggetto. Sulla base dell'esperienza che fa di me come oggetto nuovo, ricostituisce improvvisamente un senso di sé nuovo che gli consente di riorganizzare in forma non più patologica determinate esperienze emotive che non poteva precedentemente integrare con il vecchio senso di sé che era mantenuto fisso nella

ripetitività della relazione con il vecchio oggetto".

Jung, Winnicott e Kohut

Nel capitolo precedente abbiamo visto come il concetto del Sé si sia evoluto nel tempo, acquisendo un carattere sempre più relazionale. Questa capacità di entrare in contatto con gli altri significativi è ciò che permette all'individuo di crescere ed evolversi, ma allo stesso tempo costituisce anche una minaccia da cui il Sé deve proteggersi, erigendo difese narcisistiche per tutelare la parte più preziosa di noi stessi: il cuore pulsante del nostro essere.

Tuttavia, quanto abbiamo esaminato finora appartiene a un filone teorico che si è sviluppato a partire da una determinata concezione dell'inconscio e del conscio. Se invece introducessimo i concetti della psicologia junghiana, a quale formulazione del Sé e del narcisismo arriveremmo?

Per poter affrontare in maniera chiara il concetto del Sé offerto da Jung, credo sia utile comprendere meglio i punti cardine della sua teoria e metterli a confronto con gli autori precedentemente citati, poiché Jung si discosta da Freud nel 1913 e, attraverso numerosi scritti e riflessioni, giunge a conclusioni diverse rispetto alla psicoanalisi freudiana.

Non è semplice presentare il pensiero derivante dalle idee di Carl Gustav Jung, poiché egli ha attinto da un vasto patrimonio di discipline diverse e le sue riflessioni sono frutto di ciò che lui ha sperimentato in prima persona, sia come essere umano che come ricercatore.

Esistono delle somiglianze con i concetti psicanalitici, come ad esempio l'inconscio personale, che anche per Jung contiene contenuti rimossi e materiale di natura infantile. Tuttavia, Jung osserva che queste esperienze del passato possono agire come reminiscenze che limitano l'energia psichica e donano una forma alla messa in scena dei sintomi. Questo si discosta dall'idea che le esperienze dell'infanzia siano la causa dei sintomi.

Per Jung, i sintomi hanno uno scopo e una teleologia, e le esperienze dell'infanzia forniscono una forma attraverso cui la persona cerca di risolvere una crisi del presente. Jung

afferma che “è soprattutto nel presente che risiede il conflitto patogeno” (Jung, 1973).

Adottando l'interpretazione di Maeder della “funzione prospettica dell'inconscio”, Jung (1913) osservava il significato intenzionale dell'inconscio: “Noi consideriamo perciò i prodotti dell'inconscio come manifestazioni orientate verso uno scopo” ritenendo che “il metodo riduttivo fosse orientato regressivamente sia in senso cronologico, sia nel senso metaforico di ricondurre un'entità complessa a un principio più generale ed elementare” (Jung, 1921).

Quindi, per approcciarsi ai fenomeni psicologici si può risalire alla loro “origine”, come nel metodo freudiano, oppure si può tentare di collegarli all'intenzionalità e al significato che posseggono in termini di mete e dell'orientamento futuro della persona. “La nevrosi è in ultima analisi una sofferenza della psiche che non ha trovato il proprio significato”. (Jung, 1992).

Non sorprende quindi che Jung abbia messo in rilievo il processo di individuazione del Sé come obiettivo verso cui l'essere umano deve tendere. Questo processo non ha una meta, ma è un continuo divenire. Esso riveste un'importanza fondamentale nel pensiero junghiano, tanto che Lorenzini (2010) afferma che il pensiero e il metodo di Jung si sarebbero dovuti chiamare “psicologia del processo di individuazione” e non psicologia analitica!

Per Jung, “l'individuazione è la realizzazione del Sé, la costruzione mai conclusa della personalità totale che, se perseguita o tradita, interrotta o ripresa, costituisce l'avventura esistenziale dell'essere umano e illumina interiormente di significato tutta la vita” (Lorenzini, 2010).

Questo processo, secondo Jung, richiede di attingere anche dalle strutture dell'inconscio collettivo. È proprio questa la peculiarità dell'autore: l'introduzione di un inconscio collettivo che non è frutto dell'acquisizione personale, ma che deve la propria esistenza a una forma di ereditarietà. Per permettere alla coscienza personale di entrare in contatto con l'inconscio collettivo, è necessario creare un ponte tra il campo personale e quello collettivo, introducendo la presenza di archetipi come “ordinatori di rappresentazioni” (Jung, 1994). Per chiarire, possiamo attingere direttamente dalle parole dell'autore:

“La mia tesi, dunque, è la seguente: oltre alla nostra coscienza immediata, che è di natura del tutto personale e che riteniamo essere l'unica psiche empirica (anche se vi aggiungo come appendice l'inconscio personale), esiste un secondo sistema psichico di natura collettiva, universale e impersonale, che è identico in tutti gli individui. Quest'inconscio collettivo non si sviluppa individualmente, ma è ereditato. Esso consiste in forme preesistenti, gli archetipi, che possono diventare coscienti solo in un secondo momento e danno una forma determinata a certi contenuti psichici” (Jung, 1997).

Jung, dunque, rifiuta la teoria della tabula rasa dell'evoluzione psicologica umana: “Secondo me è un grave errore supporre che l'anima del neonato sia una tabula rasa, che non contenga, cioè, assolutamente nulla. In quanto il bambino viene al mondo con un cervello differenziato, ereditariamente predeterminato e quindi anche individualizzato, reagisce agli stimoli provenienti dall'esterno non con disposizioni “qualsiasi” bensì “specifiche” (Jung, 1997).

Le disposizioni “specifiche” citate sono proprio gli archetipi, che danno una forma virtuale al mondo e vengono ereditate come disposizioni psichiche concepite come prive di contenuto, quindi inconscie. Queste disposizioni acquistano contenuto, influenza e coscienza quando il singolo individuo entra in contatto con i fatti reali, che toccano e traducono in atto la preparazione inconscia.

Ma come si possono attualizzare le immagini archetipiche nella vita reale, permettendo così l'emergere degli archetipi per avviare o sbloccare il processo di individuazione? Secondo Jung, l'attualizzazione (o evocazione, o costellazione) sembra procedere in accordo con le leggi dell'associazione elaborate anche da Winnicott: ovvero, il bambino introietta ciò che trova vicino a sé. Jung parla di legge di somiglianza e di legge di contiguità. Papadopoulus (2021) descrive un esempio particolarmente pertinente:

“L'archetipo della madre viene attualizzato nella psiche del bambino grazie alla contiguità con un'accuditrice le cui caratteristiche siano sufficientemente simili alle anticipazioni innate dell'archetipo materno, cosicché il bambino può percepirla e viverla come “madre”. In questo

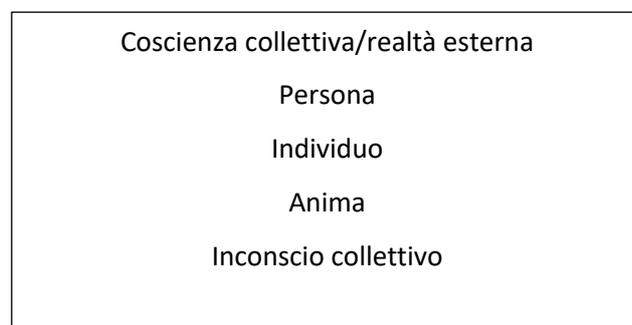
modo viene attivato o “evocato” nell’inconscio collettivo l’archetipo della madre e, con l’evolversi del rapporto di attaccamento, si struttura la psiche personale del bambino in forma di complesso materno. I complessi sono unità funzionali che costituiscono l’inconscio personale, esattamente come l’inconscio collettivo è composto da archetipi”.

L’archetipo attualizzato può avere, per via del proprio dinamismo, un fortissimo impatto sulla personalità conscia. Infatti, quando si presenta una situazione che corrisponde a un determinato archetipo, si sviluppa una coattività che si impone contro ogni ragione e volontà, portando l’individuo a incarnare quell’archetipo, oppure generando un conflitto, cioè una nevrosi. Come specifica Papadopoulus, l’attualizzazione archetipica è il centro della psicologia evolutiva. Ciò che può dare luogo ad una sofferenza psichica è proprio una mancata attivazione dell’archetipo o una difficoltà nel suo utilizzo. Infatti: “una psicopatologia si presenta quando, in seguito a traumi o carenze ambientali negli stadi critici dello sviluppo, le strategie archetipiche funzionano male”.

Anche per Jung, sembrano dunque fondamentali sia le interazioni con l’esterno che con il proprio interno, ossia con il Sé. Egli parla spesso del Sé, mettendolo in associazione all’Io. Lo considera come la totalità della psiche, la meta verso cui l’individuo dovrebbe tendere durante il processo di individuazione. L’opera di Jung sul Sé è centrale nelle sue indagini sulla funzione religiosa della psiche e sui vari modi in cui questa si è manifestata nella coscienza storica dell’Occidente. Sin dai primi anni ’20, Jung fece frequenti paragoni tra il Sé e il divino, evidenziando che “non è possibile distinguere nella pratica i simboli spontanei del Sé (della totalità) dall’immagine di Dio” (Jung, 1997, p. 39).

Nonostante la sua importanza, il concetto del Sé prese forma gradualmente negli scritti junghiani, con le prime nozioni rintracciabili ne *L’Io e l’inconscio* del 1928. Nel suo modello, Jung contrappone l’individuale al collettivo, sia nella loro forma conscia che inconscia. L’individualità viene definita come “la parte più intima sia della coscienza dell’Io che dell’inconscio” (Jung, 1993). Tra l’individuale e il collettivo, Jung colloca la Persona come atteggiamento esterno orientato verso il mondo

esteriore della coscienza collettiva e l’Anima come atteggiamento interno dell’inconscio collettivo.



Possiamo osservare come l’individuo sia posto al centro della vita psichica e come l’individualità sia strettamente legata all’Io, in quanto centro della coscienza, ma al tempo stesso distinta da esso perché situata al centro dell’inconscio. Jung scrive:

“L’individuo si trova in certo qual modo in mezzo tra la parte conscia e la parte inconscia della psiche collettiva (...). I processi inconsci stanno in relazione compensatrice con la coscienza e si integrano vicendevolmente formando un tutto, il Sé. Secondo questa definizione il Sé è quindi una grandezza sovrastante all’Io cosciente. Esso abbraccia non solo la psiche cosciente ma anche la psiche inconscia, ed è quindi, per così dire, una personalità che anche noi siamo. Dunque, tutti gli individui sono composti da elementi collettivi ma è la loro disposizione peculiare a costituire la loro unicità, è quindi una realtà singola e al tempo stesso universale” (Jung, 1993).

Si può notare come Jung articoli il Sé tramite coppie di opposti – conscio/inconscio, individuale/collettivo, particolare/universale – descrivendolo come *complexio oppositorum*. La risoluzione di questo stato di conflitto e opposizione interni avviene attraverso il processo di individuazione, una *coincidentia oppositorum*, cioè un’unione degli opposti che crea la totalità. Tuttavia, è necessario che vi sia anche una “distinzione del Sé dagli opposti”, percepita come un qualcosa che causa sollievo (guarigione) rispetto al conflitto interno. Questo aspetto è affrontato da Jung nel 1921, in *Tipi psicologici*, dove egli sottolinea la necessità di “enucleare un centro individuale” dalle funzioni che si oppongono tra di loro; se questo processo fallisce, porta “al dissolversi dell’individuo nelle coppie di opposti e a un dissidio

con se stessi” (Jung, 1921). Questa idea ha in sé una valenza terapeutica poiché tenta di cogliere quello stato psichico che deriva dal superamento della dissociazione, ossia della distanza tra conscio e inconscio.

Papadopoulus (2021) osserva come in Jung vi siano numerosi paradossi, poiché il Sé viene concepito sia come centro che come totalità: “Ho dato a questo centro anche il nome di Sé, concetto che va inteso come totalità della psiche. Il Sé non ha soltanto il punto centrale, ma anche l'estensione che comprende la coscienza e l'inconscio; è il centro di questa totalità, come l'Io è il centro della coscienza” (Jung, 1995).

Un ulteriore paradosso emerge dalla successiva idea di Jung, che vede il Sé anche come archetipo. Quest'ultimo viene considerato sia come totalità della psiche che come uno dei contenuti archetipici all'interno della psiche stessa. Papadopoulus (2021) osserva che, per sua natura, il Sé non è completamente sperimentabile poiché presenta anche una parte inconscia che ci resta quindi sconosciuta. Jung insiste frequentemente sul concetto del “non sapere”, poiché tutto ciò che conosciamo si basa sulle manifestazioni della coscienza, mentre tutto il resto ci è misterioso. Queste manifestazioni del Sé assumono la forma di simboli archetipici, che per Jung rappresentano la migliore raffigurazione possibile di una realtà psichica ignota. Essendo dunque ignoto, il Sé può essere rappresentato solo tramite simboli: “il Sé è presente come immagine inconscia, che non è percettibile” (Jung, 1992).

Papadopoulus nota quindi che la natura di questi simboli e le esperienze vissute dagli individui creano un senso di interezza, di totalità indiscutibile che si auto-valida.

Jung e la psicoanalisi relazionale: un confronto

Ora è possibile cercare di mettere a confronto e combinare il punto di vista junghiano con quello psicoanalitico, concentrandosi soprattutto sulle questioni relative al narcisismo e al concetto del Sé. Dopo aver osservato i passaggi che hanno condotto alla psicologia del Sé, possiamo affermare che esistono aspetti affini tra i vari atteggiamenti psicoterapeutici e i concetti junghiani. La moderna scuola psicoanalitica riconosce, come già Jung, che il contenuto manifesto del sogno è l'espressione simbolica di un significato inconscio; pertanto,

l'idea di un contenuto onirico latente diventa non necessaria (Schwartz-Salant, 1997). Inoltre, come già discusso, sia gli autori relazionali che Jung riconoscono l'importanza della qualità del Sé per il benessere dell'individuo, consentendogli di sviluppare un narcisismo sano; entrambi si sono anche allontanati dall'importanza posta sul complesso edipico dalla psicoanalisi freudiana.

La differenza principale tra i due approcci riguarda la visione dell'inconscio. La presenza degli archetipi consente un atteggiamento più sfumato rispetto alle modalità con cui il bambino e il paziente vengono rispecchiati, aggiungendo un elemento in più. Come osserva Schwartz-Salant (1997), la concezione junghiana del Sé ha un carattere trascendente. Infatti, l'emergere dei contenuti del Sé verso l'Io e verso la temporalità fa sì che il Sé venga sperimentato come un contenuto dell'Io, come centro. L'individuo diventa così consapevole del fatto che la sua esistenza è parte di qualcosa di più grande; tale consapevolezza richiede la capacità di riconoscere la realtà simbolica. Secondo l'autore, l'esistenza del Sé dipende da questa scoperta: il Sé viene percepito “all'interno” e, al contempo, avvertito come esterno all'Io. È una visione che crea un paradosso, come ce ne sono altri presenti in Jung, ma che permette di abbracciare una visione trascendente, che va oltre la psiche. Questo aspetto non è presente nella psicoanalisi, in cui il Sé rimane contenuto nell'Io e non si apre a un orizzonte più ampio, come il contatto con l'inconscio collettivo e, di conseguenza, con gli archetipi.

Come abbiamo visto, partendo dalle idee di Jacobson, il Sé appare inizialmente fuso con l'ambiente e solo in un secondo momento può differenziarsi e prendere vita. Di conseguenza, il Sé deve essere sempre “trovato”, prendendo forma all'interno delle relazioni interpersonali. Tuttavia, in questo caso, il Sé esiste in quanto rispecchia l'Io, mentre nella nozione junghiana anche l'Io deve rispecchiare il Sé. A proposito di rispecchiamento, possiamo osservare i contributi di due autori, Winnicott e Kohut, in rapporto ad alcuni concetti della psicologia junghiana.

Winnicott è uno dei pochi psicoanalisti che affronta il tema dell'introversione, ovvero del rispecchiamento dell'Io dentro il Sé (Schwartz-Salant, 1997). Egli non si spinge fino a riconoscere l'esistenza di processi archetipici, ma rileva la necessità di comunicare in modo silenzioso in presenza di stati soggettivi che non possono entrare in contatto con l'esterno. Corridoni (2011)

individua punti di convergenza tra Jung e Winnicott, con particolare attenzione alla realtà simbolica.

Winnicott (1974) scrive: “Noi facciamo esperienza della vita nell’area dei fenomeni transizionali, nell’eccitante sconfinamento della soggettività e dell’osservazione oggettiva, in un territorio che è intermedio tra la realtà interiore dell’individuo e la realtà condivisa del mondo, che è esterna agli individui.”

Qui si può notare come, per tutta la vita, esista un gioco di tensione tra due realtà in opposizione, da cui emerge un terzo elemento: il simbolo, che contiene entrambe le realtà e permette il passaggio, la transizione, a una nuova condizione dell’esistenza.

A questo proposito, Cwik (1991) scrive: “L’oggetto transizionale costituisce la prima esperienza del gioco perché il bambino “crea” un concetto mentale dell’oggetto quale rappresentazione simbolica del Sé e della madre, in quanto “me” e “non-me””. E aggiunge: “Per estensione, il suo punto di vista coincide con la descrizione di Jung della realtà simbolica che implica un’immagine che può unire gli opposti”.

Per Jung (1926), il simbolo “non comprende e non spiega, ma accenna, al di là di se stesso, a un significato ancora trascendente, inconcepibile, oscuramente intuito, che le parole del nostro linguaggio non potrebbero adeguatamente esprimere”. Nel simbolo “si compie l’unione dei contenuti inconsci e consci, e da quest’unione risultano nuove situazioni o nuovi atteggiamenti della coscienza. Perciò ho chiamato funzione trascendente l’unione degli opposti. In questa guida della personalità alla pienezza consiste lo scopo di una psicoterapia che pretende di non essere mera cura dei sintomi”.

A questo punto, possiamo affermare che la funzione trascendente e lo spazio transizionale condividono, seppure da prospettive diverse, una realtà intermedia, simbolica e creativa, dunque trasformativa. Ad ogni modo, per Jung essa può essere vissuta anche come esperienza individuale, mentre per Winnicott è necessaria la presenza di un oggetto esterno da cui il Sé possa differenziarsi. Entrambi, tuttavia, sono portatori di trasformazione. Per opera della funzione trascendente si attua la *coincidentia oppositorum*, ovvero la realizzazione del Sé rappresentata dal simbolo; nello spazio transizionale, invece, si

concretizza lo scopo del processo creativo, ossia la differenziazione del “me” dal “non-me”, e quindi la possibilità di entrare in contatto con oggetti percepiti oggettivamente.

Corridone (2011) sostiene che tale processo si compie soprattutto nella stanza di terapia, indipendentemente dal fatto che l’analista sia Jung o Winnicott. La persona ha di fronte a sé un analista-oggetto con cui interagire creativamente e sperimentare un nuovo modo di entrare in contatto con il proprio Sé. Per Winnicott, questo significa riavviare un processo che ha subito un arresto evolutivo nell’infanzia, reinventando un rapporto madre-bambino che è stato deficitario; per Jung, invece, si tratta di permettere al Sé di individuarsi attraverso un oggetto che rappresenta il mezzo per iniziare a dialogare con le immagini e accedere alla realtà simbolica di natura intrapsichica. Corridone (2011) scrive:

“Winnicott ritiene che la psicoterapia stessa abbia a che fare con due persone che giocano insieme. E, dove ciò non sia possibile, che il compito del terapeuta sia quello di aiutare il paziente a raggiungere uno stato in cui egli possa cominciare a giocare di nuovo. L’obiettivo di Winnicott in terapia è quello di aiutare il paziente a iniziare una vita creativa e immaginativa. Ed in questo non si differenzia da Jung, che pone come scopo d’una psicoterapia la guida della personalità alla pienezza, intesa come capacità di giocare con gli opposti, come possibilità di accesso alla realtà simbolica”.

Possiamo dunque affermare che per entrambi gli autori lo scopo della terapia è acquistare o riacquistare una vitalità e una capacità di entrare in contatto con il proprio Sé in maniera libera e creativa.

Per quanto riguarda Kohut, sembra che la sua visione del Sé sia apparentemente molto vicina a quella junghiana; tuttavia, un’analisi più attenta rivela quanto in realtà le due prospettive siano differenti.

Anche Kohut, come Jung, riconosce al Sé una doppia valenza: come ente esistenziale della soggettività (il soggetto dell’esperienza, dell’iniziativa e del libero arbitrio) e come struttura psichica, con lo stesso statuto di realtà dell’apparato psichico della psicoanalisi classica. Schwartz-Salant (1997) osserva come la visione di Kohut riconosca, con accezioni diverse, un Sé che è sia un contenuto

dell'Io che un centro esterno all'Io, discostandosi così dai suoi colleghi freudiani. Tuttavia, i riferimenti di Kohut alla qualità inconoscibile del Sé sono solo metafore, prive dalla valenza trascendente che caratterizza il Sé archetipico junghiano. Kohut (1977) sembra usare un linguaggio simile a quello di Jung per descrivere il Sé e la sua inconoscibilità: “La mia ricerca contiene centinaia di pagine che trattano della psicologia del Sé, eppure non attribuisco mai un significato inequivocabile al termine Sé, non spiego mai come si dovrebbe definire l'essenza del Sé. Mi riconosco questo fatto senza costrizione né vergogna. Il Sé non è conoscibile nella sua essenza”.

In questo passaggio, Kohut riconosce la difficoltà di definizione del Sé e ne percepisce la portata; tuttavia, a differenza di Jung, non attribuisce al Sé qualità numinose, poiché non contempla né un inconscio collettivo né quindi la presenza degli archetipi.

Per quanto riguarda il tema del narcisismo, Kohut ritiene che il carattere narcisistico appartenga a una persona che vive in modo marginale il Sé. A causa della frammentazione delle immagini del Sé dovuta a una scarsa empatia da parte degli oggetti-Sé, la personalità narcisistica tende a indebolirsi, mentre il Sé nucleare tenta ancora di esprimersi.

Schwartz-Salant (1997) evidenzia le differenze che intercorrono tra il Sé nucleare e il Sé junghiano: la differenza principale risiede nel fatto che il Sé kohuttiano ha una forte valenza difensiva, poiché protegge il soggetto dalla carenza di empatia vissuta durante l'infanzia. Le emozioni negative come odio, invidia e rabbia sono “prodotti di disintegrazione” derivanti proprio da questa mancanza di rispecchiamento. Per Jung, invece, il Sé è un principio sia di ordine che di disordine, comprendendo al suo interno sia emozioni “positive” che “negative”. Pertanto, il Sé non ha una funzione protettiva, ma rappresenta un contenitore di possibilità.

Inoltre, il Sé nucleare di Kohut può essere considerato, in termini junghiani, una versione personalistica di un solo archetipo: il *Puer-Senex*. In questo caso, Kohut intende la difficoltà dell'individuo di costellare entrambi gli archetipi e di giungere a una coincidentia oppositorum. Lo scenario più frequente, approfondito da Hillman, è quello del *Puer Aeternus*, in cui permane il desiderio di restare bambino e di non crescere. Per superare questa fase, è necessario che l'archetipo dell'Eroe si costelli e che, attraverso un impeto di ambizione ed

energia, vada oltre il desiderio di regressione, liberando così l'Anima. Ciò significa riconoscere che si vive e si partecipa a un mondo pieno di incertezze, in cui la propria area di controllo e padronanza è fortemente limitata (Papadopoulus, 1997). Il Puer combatte contro la grandezza della dimensione paterna, che si profila come minacciosa, grande e terrificante. Di conseguenza, la psiche ristagna e tende a rimanere nell'accudimento materno, non sviluppando le proprie potenzialità, che restano inesprese.

Va tuttavia detto che tra i due concetti (Sé nucleare e Sé junghiano) vi sono anche delle somiglianze: considerando il processo di individuazione del Puer-Senex, si può dire che le emozioni negative – i problemi d'Ombra – sono l'ultima cosa che il Puer riesce ad assimilare, essendo queste troppo minacciose per il suo già fragile senso di identità. Il suo processo segue un percorso inverso rispetto al classico processo di individuazione: va dal basso all'alto, occupandosi prima dello spirito e successivamente delle questioni inerenti all'istinto e all'Ombra (Schwartz-Salant, 1997). Anche Jung suggerisce come gli elementi d'Ombra siano i primi a essere affrontati e integrati in terapia, mentre in questo caso non possono essere affrontati all'inizio. Tuttavia, non si può identificare il narcisismo con i problemi del Puer, poiché questo rappresenta solo uno stadio del suo processo di trasformazione.

Il narcisismo in chiave junghiana

Per molti anni, gli junghiani si sono occupati dei significati, dell'esistenza o dell'assenza di un potere guida del Sé, il solo capace di dare un senso di direzione all'individuo e consapevolezza alla propria personalità. Questa, come detto in precedenza, potrebbe sembrare la questione principale della psicologia junghiana, anche perché Jung fece incidere le parole “*vocatus atque non vocatus deus aderit*” (“chiamato o meno, il divino sarà presente”) sull'architrave della porta d'ingresso della sua casa e iniziò la sua autobiografia con queste parole: “La mia vita è la storia di un'autorealizzazione dell'inconscio”. Ma se consideriamo questa modalità di pensiero e riflettiamo sulle difficoltà che la persona può incontrare nel vivere la propria realtà del Sé, non ci imbattiamo forse nel concetto di narcisismo affrontato in precedenza? Questo è ciò che ha cercato di fare Schwartz-Salant (1997), tentando

di comprendere in chiave junghiana la dinamica di sviluppo del narcisismo, unendo concetti psicodinamici e psicoanalitici.

L'autore afferma che: "La struttura narcisistica del carattere è un modello che funge da anello di congiunzione tra l'ambito personale e quello archetipico. Di conseguenza si trova in ogni modello archetipico che si costella nella realtà spaziotemporale e all'interno di qualsiasi struttura della personalità. Il disturbo narcisistico del carattere è di per sé un paradigma di una strutturazione generale della psiche".

Pur non negando l'importanza delle relazioni interpersonali nella formazione del narcisismo, egli non esclude le trasformazioni che possono derivare anche dal contatto con l'inconscio collettivo. Come abbiamo visto, l'atteggiamento di Jung verso le nevrosi era quello di considerarle manifestazioni aventi uno scopo teleologico. Coloro che presentano condizioni nevrotiche sono, in un certo senso, costretti a entrare in relazione con l'inconscio. Le persone che presentano una struttura narcisistica, dunque, potrebbero essere portatori di semi di una nuova esperienza conscia del Sé, in cui materia e spirito, Io e Sé, abbiano entrambi lo stesso valore.

Nella mente del bambino, come sosteneva Jacobson, vi è inizialmente un'indifferenziazione; per Schwartz-Salant, tuttavia, questa è esperita come disordine e angoscia che accompagnano la coscienza emergente dell'Io del bambino, come viene rappresentato in numerosi miti di creazione, in cui ordine e coscienza generano disordine. A suo avviso, ciò non necessita di un teoria esplicativa, ma è una naturale conseguenza dell'emergere della coscienza, del formarsi di un nuovo orientamento potenziale in un sistema temporalmente definito. Il compito della madre è quello della mediazione, ovvero permettere al Sé di emergere dal disordine. Essa è la prima portatrice dell'archetipo del Sé, sorgente centrale dell'ordine della personalità. Il contenimento appropriato di questa angoscia aiuta a costellare il Sé positivo come realtà interiore, donando un senso di sicurezza e permettendo così all'Io di riflettersi nel Sé. L'immagine archetipica dell'Eroe rappresenta la capacità della psiche di sviluppare una nuova relazione di rispecchiamento tra la coscienza e l'inconscio,

che allo stesso tempo, entro certi limiti, non necessita di rispecchiamento esterno.

Il rispecchiamento offre dunque l'opportunità di far riflettere la coscienza e l'inconscio in una relazione simmetrica. Jung spiega questo concetto affermando che: "La coscienza dell'Io è uno specchio nel quale il Sé si guarda e in quanto tale la coscienza che ha il Sé di se stesso e del suo sviluppo dipende dalla coscienza dell'io. Di contro l'Io – i suoi atteggiamenti, la sua struttura – è a sua volta una riflessione del Sé, una replica speculare del Sé. La stabilità dell'Io dipende dal senso interiore di essere rispecchiato dal Sé".

Come osserva Schwartz-Salant, non è possibile comprendere il Sé senza fare un riferimento alla sua natura numinosa. In *Psicologia e Religione* (1992), Jung scrive: "Rudolf Otto definì il numinosum, cioè un'essenza o un'energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà. Al contrario, questa energia afferra e domina il soggetto umano, che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore. Il numinosum, qualunque ne sia la causa, è una condizione del soggetto indipendente dalla sua volontà".

È dunque il confronto con la potenza del Sé che suscita un sentimento di meraviglia e reverenza involontario, ma, al tempo stesso, può generare terrore, paura e disorientamento. Schwartz-Salant (1997) individua almeno tre forme principali con cui la paura della qualità numinosa del Sé può manifestarsi. In primo luogo, vi è la paura di essere travolti dalle energie archetipiche e sopraffatti da un potere superiore a quello del proprio Io. Come affermò Jung, l'esperienza del Sé rappresenta una disfatta dell'Io e, quindi, anche delle sue difese e contenuti grandiosi. In secondo luogo, se l'individuo abbraccia l'esperienza del Sé, può insorgere una paura abbandonica, portandolo a temere che chi lo circonda lo veda cambiato e lo lasci solo. Infine, questa paura potrebbe evolversi in paura di diventare oggetto d'invidia, poiché la forza del Sé è così potente e attraente che le persone intorno al soggetto potrebbero desiderarla e rifiutarla poiché esse non la possiedono.

Tuttavia, se vengono a mancare la numinosità e la presenza simbolica del Sé, per l'Io diventa difficile mantenere il senso di essere interiormente rispecchiato dal Sé. Durante la crescita, e quindi durante il processo di individuazione, l'Io è sfidato a svilupparsi verso

una sempre maggiore totalità, rispecchiandosi sempre più nel Sé ma senza identificarsi con esso. Questo permette al bambino di coltivare un senso di autostima e affrontare il mondo esterno con vitalità e consapevolezza corporea. Ad ogni modo, se vengono a mancare i rispecchiamenti esterni, il bambino non costruirà una base interiore il proprio sviluppo. Ogni cambiamento quindi si caricherà di angoscia e timore, e il suo senso di identità risulterà cronicamente labile e indefinito.

Un'altra forma di rispecchiamento è quella rivolta all'esibizionismo del bambino, che permette di collocare il Sé come centro della personalità, mentre l'Io diventa il ricettacolo che riflette la gloria del Sé, esibita nei momenti di esaltazione.

Un altro aspetto fondamentale, secondo Schwartz-Salant, è il processo di idealizzazione. Questo, per il bambino, può avere una funzione primariamente difensiva contro il rischio di sperimentare sentimenti negativi, oppure può rappresentare una salutare mobilitazione del Sé positivo, sotto forma di proiezione. La proiezione unilaterale è uno stadio necessario per dispiegare l'aspetto del Sé, che diventa così una struttura psichica in grado di adempiere alle funzioni vitali. In questo processo naturale, l'energia psichica segue la trasformazione della fusione Io-Sé e l'archetipo dello Spirito viene proiettato sulla madre, affinché essa possa incarnare lo spirito della saggezza; successivamente, anche sul padre, che incarna l'archetipo del Padre. È essenziale che il bambino possa proiettare questi archetipi, in particolare quello dello Spirito, che, secondo Schwartz-Salant, è spesso parzialmente sperimentato attraverso la proiezione idealizzata. Così il bambino acquisisce la capacità di creare e di assimilare l'energia della vita istintiva, affinché l'Io cosciente guadagni nuova forza, ripercuotendosi in un aumento di forza di volontà e autocontrollo.

Se per i genitori è difficile o impossibile accettare correttamente la proiezione del bambino, allora l'archetipo dello Spirito non sarà positivamente costellato. Essi dovrebbero accettare di essere trattati dal figlio come se fossero invulnerabili, senza sentimenti e bisogni, consapevoli che questo non è frutto di egoismo del bambino, ma una sua proiezione. Se questo non avviene, il bambino percepirà le proiezioni come

oppressive e cercherà preventivamente di erigere una difesa narcisistica che impedisca alla proiezione archetipica di essere proiettata, inibendo così uno sviluppo psicologico positivo. Il risultato di questo rifiuto sarà l'uso dell'idealizzazione come operazione difensiva. Gli individui possono essere idealizzati, ma saranno rifiutati con disprezzo quando non corrispondenti all'ideale (Schwartz-Salant, 1997). Un contributo importante offerto da questo modello riguarda l'idea che, spesso, il bambino possa aver sperimentato una mancanza di rispecchiamento dovuta all'invidia inconsapevole dei genitori nei suoi confronti. Non è raro, infatti, che i genitori invidino, in modo del tutto inconscio, i talenti, le abilità o la condizione di fanciullezza del loro bambino. Queste qualità speciali possono poi essere utilizzate dal bambino come difesa contro sentimenti di odio e di invidia.

Ciò accade quando i genitori mancano di un proprio senso di identità e diventano sensibili a come i propri figli li amano, cercando di capire quando la propria autostima possa crescere o diminuire in funzione del figlio. Di conseguenza, non riescono a rispecchiare la personalità emergente del bambino e desiderano, invece, essere loro stessi rispecchiati dal bambino, il quale percepisce questa situazione in modo amplificato. Il bambino comincia a percepire di possedere qualcosa di speciale che i genitori desiderano, e questa caratteristica deve essere sovvertita per poter dare risposte che facciano sentire i genitori al sicuro; altrimenti, l'ambiente familiare si riempirà dell'inquietudine generata dallo sconforto dei genitori verso l'unicità del figlio. In tali circostanze, il messaggio che il bambino percepisce è: "Tu hai qualcosa di speciale e ti odio per questo". La psiche del bambino risponde identificandosi con il sentimento di essere molto speciale, scindendosi, allo stesso tempo, dal sentimento di essere odiato. Il risultato è che, anziché sentire il proprio Sé accettato e amato, si sente odiato. Schwartz-Salant (1997) scrive:

“Sentirsi invidiato e odiato, questi sono i sentimenti nei confronti dei quali il carattere narcisistico erige le proprie difese. La struttura io-Sé che ne risulta può essere vista come il prodotto di una fusione regressiva sia come risultato di uno sviluppo ritardato.

Generalmente le energie esibizionistiche del bambino (...) sono emerse, ma scontrandosi con il rifiuto, ritornano indietro nella fusione regressiva. La struttura che ne deriva viene chiamata, in termini psicoanalitici, Sé esibizionistico-grandioso”.

L'immagine che gli analisti junghiani possono associare a questa struttura è quella dell'uroboro, il serpente che si morde la coda, che rappresenta la condizione originaria da cui si sviluppa la personalità. Essa racchiude in sé sia la possibilità della crescita personale che la capacità di autocontenimento uroborico; tuttavia, in questo modello si è costruita una corazza di difesa narcisistica uroborica, che nega i bisogni e tende alla regressione.

Schwartz-Salant identifica come caratteristica centrale della struttura narcisistica fusionale il “Sé uroborico-difensivo”, che può essere associato al Sé esibizionistico-grandioso di Kohut. Come abbiamo già visto, Kohut ha identificato il fenomeno della “transizione speculare” attraverso cui emerge il bisogno di rispecchiamento, ma ciò avviene attraverso una modalità di controllo dell'altro. Il Sé, in questo modo, si struttura come un amalgama di elementi autonomi, un “falso uroboro”. Fra gli opposti c'è assenza di tensione che diventa sopraffacente, al contrario di quanto dovrebbe avvenire in una struttura psicologica sana in cui vi è una presa di coscienza. Quando uno degli elementi diventa dominante, esso non ha più connessione con nessuno degli altri e inizia a premere contro il sistema difensivo dell'Io, rendendo la presa di coscienza difficile e limitata. Un altro aspetto importante, identificato da Schwartz-Salant (1997), riguarda l'aspetto del maschile durante la crescita, sottolineando come spesso si sia data molta importanza al ruolo materno, sottovalutando gli aspetti negativi dei fattori archetipici maschili. Egli fa notare che, durante l'iniziale connessione del Sé con il materno, anche se positiva, spesso la forza maschile interferisce, mostrandosi come troppo primitiva, selvaggia e coercitiva. L'uroboro patriarcale, ovvero la forza di segno maschile profondamente radicata nella natura e che opera per l'individuazione, è tale da schiacciare il femminile, negando al bambino la possibilità di *essere* – essenziale per la consapevolezza dell'“io

sono” e centrale per la formazione dell'identità – e imponendo la necessità di dover *fare*. Nell'individuo, l'uroboro patriarcale è responsabile della paura di essere invasi da energie esibizionistiche e dell'invidia; paura che genera, da un lato, forti difese e, dall'altro, forti pressioni inconsce, tali da schiacciare l'Io che non si rispecchia più nel Sé.

Anche l'Io è attraversato dall'invidia, poiché non riesce a separarsi dal suo nucleo archetipico e questa situazione lo induce a prendere distanza da sé e dagli altri. L'Io presenta un forte bisogno di possedere il Sé, tanto da identificarsi senza riconoscerlo come alterità. Vi è la necessità di possedere la propria immagine idealizzata, perché altrimenti proverebbe troppa invidia verso un mondo esterno e un mondo archetipico che lo sovrasterebbero, riducendolo a qualcosa di piccolo e non speciale. Il tormento dell'invidia appare come una maledizione, derivante dal fatto che il Sé è rifiutato dall'Io. Questa condizione di invidia interiore viene spesso proiettata nel mondo esterno, generando la frequente idea di essere oggetto d'invidia da parte degli altri. L'unico modo per uscire da questa dinamica è esporsi al rischio sia delle relazioni esterne, che di sperimentare la relazione Io-Sé. Infatti, Jung riconosce nell'introversione un potenziale positivo, sebbene rischioso per l'Io, che deve mettersi a confronto con il potere numinoso del Sé, con il rifiuto del mondo esterno e forse, anche con la reale invidia degli altri.

Conclusioni

Come abbiamo visto in precedenza, anche Kohut ritiene che la rabbia e l'invidia, insieme ad altri affetti, siano il risultato di una scarsa empatia, o meglio di uno scarso rispecchiamento. Possiamo dire che la rabbia e l'invidia siano un aspetto negativo e trascurato di questo fenomeno, che viene esperito sia dal bambino che sta strutturando il proprio Sé, sia dalla famiglia che lo sta crescendo. Inoltre, secondo Schwartz-Salant, risultano essere il collante psichico, ovvero gli elementi che tengono insieme, nella sua forma grandiosa, le componenti del Sé. A livello clinico, lavorare

sulla rabbia e sull'invidia può portare alla deintegrazione di questa struttura del Sé.

L'approccio psicoanalitico colloca generalmente la sorgente delle emozioni negative nelle relazioni con gli oggetti esterni. Tuttavia, come suggerisce Schwartz-Salant, è importante tenere presente che queste emozioni possono apparire anche come parte di un processo di introversione. In questo senso, la paura di rispecchiarsi nel Sé numinoso può portare all'inibizione del cambiamento e alla mancata integrazione di altri archetipi. Potremmo dire che l'Io si scontra con la numinosità del Sé e ne rimane abbagliato, al punto da evitare di svincolarsi da esso e di conoscere altro per evitarne il confronto. Nella sua fuga regressiva, l'Io cerca di ricreare il paradiso originario o la condizione uroborica di indifferenziazione da cui proviene, ma, come abbiamo detto, si tratta di un falso uroboro, in cui i bisogni sono rimossi invece che sostenuti da un'esperienza genitoriale positiva. Nella psicoterapia, la trasformazione dell'amalgama avviene in modo esterno, cioè attraverso il transfert e controtransfert di cui parla Kohut, che costella la mancanza di rispecchiamento avvenuta durante l'infanzia. Ciò che invece viene poco considerato è l'attenzione interna del rapporto che il Sé ha con se stesso. Sarebbe utile quindi integrare la metodologia offerta da Kohut riguardante i tipi di transfert che vengono esperiti all'interno della stanza di terapia, tenendo in considerazione anche il risvolto interno del Sé derivante dal suo rapporto con l'inconscio collettivo e, quindi, la sua qualità numinosa. Come dice Schwartz-Salant (1997):

“È soprattutto nella svalutazione di una dimensione interiore o introversa che limita l'efficacia terapeutica dal punto di vista psicoanalitico. Le sole relazioni con gli oggetti esterni non saranno mai sufficienti a risolvere la condizione narcisistica. Se non si tiene in debito conto dell'oggetto interiore, il Sé, nessuna trasformazione dello stato narcisistico bloccato avrà mai luogo, ma ci sarà soltanto repressione e pessimismo”.

Winnicott (1974) osserva che il Sé ha necessità di rispecchiarsi dentro se stesso, di entrare in contatto con “il Sé non comunicante dell'individuo, ovvero il nucleo personale del Sé, veramente isolato”. Isolato rispetto a cosa?

Differenziato? È questa qualità che, secondo Winnicott, permette di accedere alla conoscenza delle cose del mondo in quanto tali e non in quanto estensione onnipotente di se stessi. Anche per Schwartz-Salant, si può dire che la difficoltà del Sé sta nell'uscire dalla fusione del Sé e dell'Io, che non permette di vedere in modo chiaro e nitido né se stessi né, quindi, gli altri.

Ciò che possiamo fare è continuare a operare attraverso il rispecchiamento, quindi attraverso il transfert e il controtransfert, in modo da fornire a questa entità ignota e misteriosa, al confine con il divino, la possibilità di essere vista prima con gli occhi di un genitore empatico e poi con i propri. Tuttavia, quello che è importante tenere in considerazione è la potenza numinosa che il Sé possiede e la paura che l'individuo può percepire nell'affacciarsi a essa e nel prenderne parte, per poter diventare ciò che effettivamente sente di essere e potenzialmente già è. Jung parla di presa di coscienza di un nuovo centro, cioè di un “centro del non-Io”, come nucleo potenziale della personalità non identico all'Io, esterno all'Io ma comunque interno alla psiche, che avvia alla presa di coscienza sia della delimitazione dell'Io che dell'esistenza di contenuti psichici altri rispetto all'Io stesso.

“Proprio come l'Io è un'esperienza di me stesso, così il Sé è un'esperienza del mio Io, vissuta però non più nella forma di un Io più vasto (...) ma in forma di un non-Io (...). L'Io sta al Sé come il patiens all'agens, o come l'oggetto al soggetto, perché i fattori determinanti provenienti dal Sé circondano l'Io e lo sovrastano. Come l'inconscio, il Sé è l'esistente a priori dal quale promana l'Io. Esso performa, per così dire, l'Io. Non io creo me stesso, ma piuttosto io accado a me stesso” (Jung, 1926).

Possiamo dunque dire che la trattazione psicoanalitica, in particolare il pensiero di Kohut e Winnicott, insieme alla visione più ampia di Schwartz-Salant, aggiunge spessore clinico a ciò che Jung affida al potere intrinseco dei simboli di trasformazione e dell'utopia individuativa. Tra questi autori, la comparazione è stata purtroppo poco affrontata e studiata, lasciando delle lacune sia a livello di letteratura che di pratica clinica. Comprendo la difficoltà di mettere a confronto modelli che presentano un paradigma teorico completamente diverso, ma tutti posseggono concetti validi e interessanti che non si

escludono a vicenda, ma che anzi possono essere integrati.

Inoltre, credo possa essere utile riconoscere l'utilità e la portata delle idee junghiane e che possano essere integrate con altri modelli per offrire una visione più ampia e sociale, che comprenda non solo la relazione individuale, ma anche quella collettiva che va a ripercuotersi nel panorama attuale. Possiamo prendere come esempio gli ultimi accadimenti di cronaca riguardanti il femminicidio e la conseguente risposta femminile di indignazione e rabbia. Tenendo presente questa struttura del Sé e l'importanza che riveste la figura del maschile, potremmo supporre che l'aspetto dell'uroboro patriarcale dell'inconscio collettivo, vissuto come soverchiante dal maschile e intrusivo per il femminile, attualmente non possieda più un controllo sulle proiezioni e si manifesti quindi in maniera più immediata. Gli uomini sono responsabili delle irruzioni uroboriche patriarcali ai danni del femminile, che ha necessità di sviluppare un Animus positivo come baluardo contro l'alluvione emotiva. E se questo aspetto d'Ombra dell'inconscio stesse venendo fuori e al contempo l'inconscio collettivo femminile si stesse modificando nella differenziazione degli opposti? Questo era già stato osservato da Schwartz-Salant 15 anni fa; chissà come si evolverà ancora. Intanto, quello che possiamo fare come clinici è continuare ad avere cura del nostro Sé e di quello dei pazienti, procedendo nel viaggio dell'individuazione.

Riferimenti Bibliografici

- Bollas, C. (1996). *Cracking up. Il lavoro dell'inconscio*. Raffaello Cortina Editore.
- Codignola, C., & Villanucci, S. (2001). Il narcisismo. Un crocevia teorico tra Freud, Jung, Kohut e gli autori del modello relazionale. In *Studi Jungiani*, 7(2), pp. 67-84. Franco Angeli Editore.
- Codignola, E. (1977). *Il vero e il falso. Saggio sulla struttura logica dell'interpretazione psicoanalitica*. Bollati Boringhieri.
- Cwik, A.J. (1991). Active imagination as imaginal play-space. In eds. N. Schwartz-Salant & M. Stein, *Liminality and Transitional Phenomena* (pp. 99-114). Wilmette, Illinois: Chiron Publications.
- Falci, A., Lupo, L., & Rocchi, C. (2021). Heinz Kohut. In *La Rivista di Psicoanalisi*, 67, pp. 858-865. Raffaello Cortina Editore.
- Freud, S. (1914). *Introduzione al narcisismo*. Bollati Boringhieri.

- Hartmann, H. (1976). *Saggi sulla psicologia dell'Io*. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1921). *Opere. Tipi psicologici*, Vol. 6. Bollati Boringhieri
- Jung, C.G. (1926). Spirito e vita, In *Opere. La dinamica dell'inconscio*, Vol. 8. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1973). *Opere. Freud e la psicoanalisi*, Vol. 4. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1983). *La saggezza orientale*. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1992). *Opere. Psicologia e Religione*, Vol. 11. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1993). *Opere. Due testi di psicologia analitica*, Vol. 7. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1994). *Opere. La dinamica dell'inconscio*, Vol. 8. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1995). *Opere. Psicologia e alchimia*, Vol. 12. Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1997). *Opere. Gli archetipi e l'Inconscio collettivo*, Vol. 9/1. Bollati Boringhieri.
- Kohut, H. (1971). *Narcisismo e analisi del Sé*. Bollati Boringhieri.
- Kohut, H. (1978). *La ricerca del Sé*. Bollati Boringhieri.
- Kohut, H. (1979). *La guarigione del Sé*. Bollati Boringhieri.
- Kohut, H. (1984). *La cura psicoanalitica*. Bollati Boringhieri.
- Lingiardi, V. (1996). *I disturbi della personalità*. Il Saggiatore.
- Matera, M. (2007). *Bambini perfetti. Una evoluzione al concetto di falso Sé*. Psiconline.
- Mitchell, S.A. (1993). *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi per un modello integrato*. Bollati Boringhieri.
- Ogden, T.H. (2022). *Prendere vita nella stanza d'analisi*. Raffaello Cortina Editore.
- Papadopoulus, R.K. (2021). *Manuale di psicologia junghiana. Teoria, pratica e applicazioni*. Moretti & Vitali.
- Schwartz-Salant, N. (1997). *Narcisismo e trasformazione del carattere. Psicologia dei disturbi narcisistici del carattere*. La Biblioteca di Vivarium.
- Winnicott, D.W. (1970). Le basi del Sé nel corpo. In D.W. Winnicott, *Esplorazioni psicoanalitiche* (a cura di C.M. Xella). Raffaello Cortina Editore.
- Winnicott, D.W. (1974). *Sviluppo affettivo e ambiente*. Armando editore.
- Winnicott, D. W. (1962). La teoria del rapporto infante-genitore. La teoria del rapporto infante-genitore, 1000-1019.

Sitografia

- Ammaniti, M. (1994). Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi. In *"ATQUE". Materiali tra filosofia e psicoterapia*, 9, pp. 69-86. Testo disponibile al sito: https://www.atquerivista.it/wp/wp-content/uploads/pdf/atque_9_4.pdf.
- Cabibbe, F. (2020). Capacità simbolica e modernità liquida. In *Studi Jungiani*, 26(2), pp. 78-96, Franco Angeli Editore. Testo disponibile al sito: <https://journals.francoangeli.it/index.php/jun/article/view/9313/751>.
- Corridoni (2011, 28 luglio). L'area intermedia della creatività tra Winnicott e Jung. *Psicologia Analitica*

Junghiana. Testo disponibile al sito:

<https://www.psicologia-analitica-junghiana.it/larea-intermedia-della-creativita-tra-winnicott-e-jung/>.

Lorenzini, A. (2010, 16 gennaio). *La concezione del Sé in Jung e in Kohut, confrontata con le conoscenze attuali*. Script Pisa, Centro Psicologia Umanistica. Testo disponibile al sito:

[https://www.script-pisa.it/la-concezione-del-jung-kohut-confrontata-le-conoscenze-attuali/#:~:text=%2D%20Script%20Pisa-La%20concezione%20del%20S%C3%A9%20in%20Jung%20e%20in,confrontata%20con%20le%20conoscenze%20attuali.&text=Il%20concetto%20del%20S%C3%A9%20in,%20C%20Mysterium%20Coniunctionis%20\(1\).](https://www.script-pisa.it/la-concezione-del-jung-kohut-confrontata-le-conoscenze-attuali/#:~:text=%2D%20Script%20Pisa-La%20concezione%20del%20S%C3%A9%20in%20Jung%20e%20in,confrontata%20con%20le%20conoscenze%20attuali.&text=Il%20concetto%20del%20S%C3%A9%20in,%20C%20Mysterium%20Coniunctionis%20(1).)

Migone, P. (1993). Il concetto di narcisismo. In *Il ruolo terapeutico*, 63, pp. 37-39. Testo disponibile al sito:

<https://www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/uoloter/rt63-64.htm>.

Migone, P. (2015a). Il concetto di Sé in psicoterapia. In *Il ruolo terapeutico*, 128, pp. 43-50. Testo disponibile al sito:

<https://www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/uoloter/rt128-15.htm#:~:text=Il%20modo%20di%20intendere%20il,pu%C3%B2%20chiamarsi%20Io%2C%20non%20S%C3%A9>

Migone, P. (2015b). Heinz Kohut e la psicologia del sé. In *Il ruolo terapeutico*, 129, pp. 59-68. Testo disponibile al sito:

<https://www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/uoloter/rt129-15.htm>.

Paparo, F. (1995). Heinz Kohut e la psicologia del Sé. Atti del Convegno: Le nuove vie della psicoanalisi. Modelli interpretativi a confronto. In *Ricerca Psicoanalitica*, Anno VII, n. 1-2, pp. 41-53. Testo disponibile al sito:

https://www.sipreonline.it/wp-content/uploads/2016/10/RP_1996-1-2_3_Paparo-F_Heinz-Kohut-e-la-psicologia-del-S%C3%A9.pdf.

LEALTÀ INVISIBILE E FALSO SÉ: UNA RIFLESSIONE COMPARATA TRA PROSPETTIVA SISTEMICA E PSICOANALITICA

Di Elena La Placa
Psicologa, Psicoterapeuta

La *lealtà invisibile* è definita come *un copione familiare o codice inespreso che guida i vari contributi dei singoli entro la realtà familiare e che, insieme all'impegno e alla devozione, ne costituisce la principale determinante strutturale* (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988). Questo concetto permea la dimensione relazionale della famiglia e implica che ogni membro ricopra una posizione nel sistema familiare, comportante obblighi, impegni e meriti. Operare una "lealtà" verso le norme della famiglia consente a ciascun componente di legare la propria vita a quella degli antenati e di trasmetterla alla posterità. Essere un membro leale all'interno di un gruppo, inoltre, offre a ciascuno la possibilità di interiorizzare le aspettative del proprio gruppo e di donargli nuova energia attraverso l'accudimento di una nuova generazione.

Nel delineare i connotati funzionali e adattivi della lealtà invisibile, gli autori individuano, accanto agli aspetti positivi, anche gli aspetti limitanti e dannosi della presenza di una legge implicita familiare, che potrebbe potenzialmente ostacolare la differenziazione del Sé (Andolfi, 2002). A tal proposito, il presente lavoro sposta il focus sull'individuo singolo e approfondisce il peso della richiesta implicita familiare nello sviluppo identitario dello stesso. Segue un'indagine in chiave psicoanalitica del concetto di identificazione, connesso alla tematica narcisistica. Se l'Io è la funzione che collega l'individuo con l'esterno, il narcisismo rappresenta l'istanza fondamentale che regola quella continua tensione del soggetto tra il desiderio-bisogno di rapportarsi con l'altro, che implica la dipendenza, il desiderio-bisogno di

essere riconosciuto, l'identità e l'autonomia. Riferendosi a Freud e al cosiddetto Campo freudiano, che attiene, in particolare, agli sviluppi freudiani e alla prospettiva lacaniana, si ritiene che non sia possibile considerare il narcisismo come una categoria nosografica a sé stante. Freud affronta tale tematica in numerose opere, ma è soprattutto in *Introduzione al Narcisismo* (1914) che ne fornisce una teoria più accurata e definitiva, organizzando il suo discorso sul narcisismo attorno a quello sulla libido dell'Io. Qui, il narcisismo è inteso come quella condizione dell'essere che si può realizzare solo a patto che non vi siano differenze tra l'Io e l'oggetto, tra sé e l'altro; vale a dire attraverso identificazioni reciproche e speculari, una condizione a cui l'essere umano tende naturalmente. Non esiste situazione più basilare e ricercata tra gli esseri umani di quella del narcisismo, in quanto riproduce l'armonia dell'identificazione primaria con la madre e con il modo in cui essa ci ha amati. Esiste, dunque, un narcisismo di base, costitutivo e fisiologico della persona, che presiede alla cura e all'amore di sé.

Lacan rilegge i lavori di Freud e sostituisce il termine "narcisismo" con quello di "*Immaginario*", uno dei tre registri dell'esperienza umana, insieme a quello del *Simbolico* e del *Reale*. Per lo psicanalista francese, il narcisismo coincide con la dimensione immaginaria dell'essere umano che, in quanto tale, è ciò che lo integra, lo fa sentire uno, unito e coeso. È, inoltre, una delle maniere attraverso cui il soggetto costituisce i suoi legami sociali e il suo modo di stare al mondo. Lacan sottolinea come la dimensione immaginaria debba legarsi e

integrarsi anche alle altre due dimensioni, del Simbolico e del Reale, affinché il mondo, l'altro, ciò che è esterno all'individuo, non venga ridotto soltanto a un'immagine virtuale, spogliata e destituita di tutte quelle caratteristiche che possono renderlo *Altro da me*. L'autore ritiene che nella condizione narcisistica l'altro speculare – che non deve mancare di nulla – sia preso in considerazione solo se è in grado di incarnare l'Ideale dell'Io, che armonizza, rassicura e mette al riparo l'individuo da ogni mancanza (desiderio). Ne deriva, pertanto, che il desiderio del narcisista sia quello di non avere alcun desiderio, e che l'opzione narcisistica sia quindi, per Lacan, una difesa soprattutto nei confronti del reale, del desiderio soggettivo (Errico, 2019). Con l'intento di abbracciare una visione maggiormente comparata, che superi ma allo stesso tempo includa la concezione strutturale delle pulsioni e si apra ad una prospettiva anche relazionale, il lavoro prosegue con la presentazione e l'esposizione del pensiero di Donald W. Winnicott, focalizzandosi soprattutto sulla rilevanza ambientale nello sviluppo individuale del bambino. Winnicott definisce *relazionalità dell'Io* quel rapporto tra madre e lattante indispensabile a permettere il contenimento della pulsione dell'Id nel vissuto dell'Io dell'infante. L'autore pone l'accento sul ruolo cruciale della risposta dell'ambiente alle necessità del bambino, asserendo come la mancata conferma da parte della madre circa l'ipotesi del bambino di essere in grado di soddisfare anche da sé i propri bisogni (cioè, il mancato sostentamento e l'assente facilitazione del senso di "onnipotenza" infantile) porti l'infante a soffrire dell'esperienza della "pressione ambientale" e a sperimentare, conseguentemente, la sensazione di annichilimento. La reazione difensiva del bambino winnicottiano, coincidente con la costituzione di un falso Sé, è in tal senso comparata all'adesione alle leggi di lealtà familiare teorizzate dalla prospettiva sistemica. Può la compiacenza sottostante il falso Sé connotare anche la dinamica di lealtà invisibile? E come può essere trattata tale condiscendenza?

Lealtà invisibili nel sistema familiare

Il concetto di lealtà

“Nessun uomo è un'isola, completo in se stesso; ogni uomo è un pezzo del continente, una parte del tutto. Se anche solo una zolla venisse lavata via dal mare, l'Europa ne sarebbe diminuita, come se le mancasse un promontorio, come se venisse a mancare una dimora di amici tuoi, o la tua stessa casa. La morte di qualsiasi uomo mi sminuisce, perché io sono parte dell'umanità. E dunque non chiedere mai per chi suona la campana: suona per te.” (Donne, 1624)

Nasciamo, cresciamo ed evolviamo entro un mondo naturale, permeato da marcate influenze sociali e culturali. La famiglia è il primo contesto dove tali influenze prendono corpo e penetrano la nostra neutra verginità; per questo motivo, è stata, negli anni, oggetto di numerose indagini e approfondimenti volti a individuarne il peso nello sviluppo dell'individuo.

Ogni sistema entro cui ci muoviamo è regolato da una rete di relazioni il cui scopo ultimo (ossia primo) è il mantenimento, la conservazione e l'evoluzione del sistema stesso.

Ivan Boszormenyi-Nagy, psichiatra ungherese emigrato negli Stati Uniti, è il primo a parlare di lealtà familiare invisibile in termini di *“un copione familiare o codice inespresso che guida i vari contributi dei singoli. Questo codice determina la scala di equivalenza di meriti, vantaggi, obblighi e responsabilità. L'impegno, la devozione e la lealtà sono le determinanti più importanti dei rapporti familiari”* (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988).

L'autore evidenzia come in ogni famiglia si crei un “mito familiare”, il racconto delle scelte, dei valori, delle condizioni e delle sorti vissute dagli antenati. Il senso di appartenenza alla famiglia crea anche un legame di predestinazione collegato con il fato degli antenati.

Il concetto di lealtà invisibile permea la dimensione relazionale della famiglia e implica che ciascun membro ricopra una posizione nel sistema familiare, comportante obblighi, impegni e meriti. Il rispetto del valore e dell'importanza di ognuna di queste istanze può determinare il benessere o meno dell'intero gruppo. Operare una “lealtà” verso le norme della famiglia consente a ciascun componente di legare la propria vita a quella degli antenati e di trasmetterla alla posterità.

In ogni famiglia esisterebbe un registro implicito, contenente la contabilità del “dato” e del “ricevuto” in termini di amore, affetto e sostegno per i singoli membri. Un “libro dei

conti” in cui “quello che spetta a sé” deve essere in accettabile equilibrio con “quello che spetta agli altri”. In base a questo computo, chi riceve un qualche sostegno sente di doverlo trasmettere a sua volta, magari ai propri figli.

Essere un membro leale all'interno di un gruppo dà la possibilità a ciascuno di interiorizzare le aspettative del proprio gruppo e di donargli nuova energia attraverso l'accudimento di una nuova generazione. Una fuga dagli obblighi della famiglia può generare un senso di colpa insopportabile, diffuso e apparentemente inspiegabile, anche di natura esistenziale. Inoltre, ogni cultura, nazione o gruppo religioso ha, come la famiglia, miti e credenze propri, spesso oggetto di comportamenti di lealtà tra le persone. Nel pensiero di Boszormenyi-Nagy, la famiglia è una sorta di matrice da cui si costruisce e in cui si ritrova l'identità del singolo, ma solo se la lealtà verso le relazioni vicine si dispiega in maniera corretta. Secondo l'autore, gli obblighi derivanti dal rispetto di una o più leggi di lealtà possono essere rappresentati alla stregua di fili invisibili, ma spessi, che tengono insieme le diverse anime del comportamento relazionale, sia nella famiglia che nella società più ampia. La lealtà può essere descritta come “l'atteggiamento fiducioso e positivo verso quella che può essere chiamato "oggetto" di una qualche fedeltà”. Nei gruppi religiosi la lealtà nasce dalla condivisione di una fede; in una nazione, dalla presenza di un territorio e di una cultura; e nel contesto familiare, da una base biologica ed esistenziale (coincidente con i legami di sangue e l'unione in matrimonio). La lealtà non si riferisce, quindi, a un'inclinazione della singola persona, ma a un flusso energetico di tipo sistemico che trae fondamento nella consanguineità e nella discendenza dei membri del gruppo e si rivela utile a salvaguardare il gruppo nelle sue articolazioni multigenerazionali.

Dal concetto di lealtà ne deriva un secondo, quello di obbligo. Questo termine si riferisce a un senso di dovere e di giustizia condiviso da tutti i membri legati da una lealtà reciproca. Non ottemperare a un obbligo comporta una fuoriuscita dai binari del rispetto del principio di lealtà e un conseguente senso di colpa. La modalità con cui ciascun individuo si rapporta al rispetto di questo principio è regolata non dalla natura della lealtà (prodotta dalla storia del

gruppo familiare e dai suoi miti), bensì dalla sua strutturazione emotiva e dalla sua posizione nella rete di relazioni del sistema. Componenti emotive e collocazione relazionale determinano ciò che può essere definito “stile di obbedienza”. Data l'esistenza di una qualche lealtà in un contesto familiare, ogni membro del gruppo può comportarsi in suo rispetto in conseguenza di una coercizione esterna, un consapevole riconoscimento dell'obbligo o un'inconscia disposizione di appartenenza al gruppo stesso. Il sistema di lealtà, che caratterizza l'insieme di leggi che ne regolano gli obblighi, difficilmente è formulato in maniera cognitiva: si presenta sovente sotto forma di collaborazione latente, non esplicitata, e possiede un potere nascosto capace di emergere sotto la minaccia di un disimpegno da parte di un membro del gruppo. È interessante notare come, nel pensiero di Boszormenyi-Nagy, l'esistenza di una dinamica di lealtà, fatta di comportamenti di osservanza, obbligo o disimpegno, generi in ogni singolo membro del sistema una sorta di registro invisibile della contabilità contenente la storia dei movimenti individuali di “dare” e “avere” in termini di ciò che è stato investito nella collettività familiare (sostegno, appoggio, disponibilità offerti) e di ciò che è stato sottratto (aiuto ricevuto). Un “computo individuale” fatto di desideri, esperienze e pensieri individuali in grado di influenzare la struttura psicologica personale. Tale computo può diventare coercitivo nel caso in cui un membro sacrifichi i propri desideri alle necessità altrui. Si tratta di un computo transgenerazionale degli obblighi e del merito che vede nella dialettica tra genitori e figli, e in particolare nel contesto dell'allevamento e della formazione del bambino, il maggior ambito di manifestazione. In un sistema trigenitoriale, l'attenzione, l'interesse, la ricompensa per il rispetto delle norme di lealtà operati dai genitori possono essere trasmessi ai figli. Questi, diventati genitori a loro volta, possono essere pronti a impartire lo stesso insieme di regole, norme e leggi di lealtà. In questo caso, l'individuo è debitore verso il proprio genitore e creditore nei confronti del figlio, laddove diventi madre o padre. Il debito viene saldato interiorizzando gli impegni, le aspettative, gli obblighi e trasmettendo tutto ciò nuovamente. Se tali componenti sono trasmesse

e condivise dalla prole e se tali orientamenti non contrastano con i meccanismi di individuazione emotiva dei singoli membri, assistiamo a uno stato di benessere e salute nella dinamica degli obblighi di lealtà familiare. Evidentemente, il debito più importante di ogni legame familiare è quello che ogni figlio ha verso i propri genitori e permane dalla nascita fino al momento in cui si raggiunge l'età adulta. Il modo più immediato per pagare questo debito prioritario è quello di rendere ciò che è stato ricevuto dai genitori in termini di amore, accudimento e affetto, attraverso la formazione della prole. Diventare genitore consente di rivedere il computo degli obblighi e, eventualmente, di risolvere il senso di colpa derivato da possibili momenti di scarsa lealtà verso gli obblighi filiali allentati. Nel ruolo di genitore, l'individuo assume il ruolo di "creditore" e trasmette il sistema di norme e valori a un nuovo "debitore", il figlio. Così la ricompensa per l'accudimento e l'amore offerto alla prole viene saldata dai figli svolgendo un'esistenza nel rispetto delle aspettative. Un meccanismo disfunzionale inverso viene descritto da Boszormenyi-Nagy come "*genitorializzazione*". In questo caso, il passaggio del sistema di obblighi e meriti non procede da genitore a figlio, ma al contrario: i figli diventano genitori dei propri genitori e si assiste a un rovesciamento dei debiti e dei crediti, oltre che dei ruoli. Può essere questo il caso di famiglie con prole numerosa, in cui la figlia più grande assume il ruolo della madre e questa, a sua volta, si fa sostenere da sua figlia. Quest'ultima non si sposerà mai, e ne nascerà un conflitto tra il credito ricevuto dall'amore genitoriale e il mancato appagamento dovuto al debito generazionale non pagato.

L'autore definisce obblighi di tipo "verticale" quelli derivanti da una generazione precedente o successiva, "orizzontali" quelli dovuti a relazioni coniugali o di fratellanza. Entrambi i livelli di obbligo coesistono nell'esistenza dell'individuo e, potenzialmente, possono essere motivo di conflitto. Per questo si rende necessario, spesso, operare un comportamento di adattamento, in cui il soggetto procede a un tentativo di equilibrio tra le vecchie aspettative e quelle nuove. Come chiarisce Boszormenyi-Nagy, gli impegni verticali di lealtà entrano sempre in conflitto con quelli orizzontali. La generazione di nuovi legami, come nel caso del matrimonio e

della nascita dei figli, necessita di nuovi impegni di lealtà. Quando l'adolescente o il giovane adulto si proietta verso nuovi rapporti con i pari, molte lealtà conflittuali si sommano. Solitamente l'evento della creazione di una nuova coppia determina un confronto tra i due sistemi di obblighi di lealtà delle famiglie di provenienza ed entrambi i partner sono impegnati a definire un nuovo equilibrio tra la nascente lealtà coniugale e quella derivante dalle famiglie d'origine. "Quando un uomo e una donna programmano di sposarsi (o convivere), la loro lealtà verso la futura unità familiare nucleare deve raggiungere una tale diffusa importanza da permettere loro di superare le lealtà originali". Nel caso di approccio a un evento/persona esterno/a, il membro del gruppo interessato è portato a soppesare l'elemento di novità con i vecchi obblighi.

Possiamo, dunque, affermare che ogni famiglia non si esaurisce in se stessa, dal momento che le figure genitoriali sono portatrici di un lascito dalle rispettive famiglie di origine, verso le quali viene osservata una forma di devozione e rispetto. Il senso di appartenenza alla famiglia di provenienza, se forte, può rendere difficoltosa l'accettazione di altre discendenze e la creazione di un nuovo nucleo, determinandosi una situazione in cui si è costretti a subire l'influenza di un sistema di obblighi che prevale sull'altro.

Un altro aspetto disfunzionale dei meccanismi di trasmissione intergenerazionale dei valori di lealtà è la "*parentificazione*". Nel caso in cui un figlio si trovi nella condizione di dover rimediare alle mancanze dei genitori che, agendo in maniera manipolativa gli negano l'accesso a un appagante senso di fiducia, può generare un'immagine positiva del genitore (capace, quindi, di amare e rispettare). Si assiste a una situazione di scarsa reciprocità tra chi dovrebbe offrire accudimento e fiducia e chi dovrebbe riceverlo, trasformandolo in debito verso la generazione successiva. Il figlio si trova bloccato tra il senso di lealtà, da una parte, e la negazione della

reciprocità, dall'altra. La persona potrà reagire cercando "surrogati genitoriali" che possano soddisfare il suo bisogno di essere amato e apprezzato. Allo stesso modo, anche un amore eccessivo può generare nel figlio un debito che difficilmente riuscirà a ripagare, generando un forte senso di colpa. In risposta, quindi, a un

trattamento vissuto come “ingiusto” nella vita, sentimenti come la rabbia, la delusione e il risentimento verso le figure genitoriali possono trovare nuova energia negativa nelle nuove relazioni familiari.

Gli aspetti di giustizia e reciprocità

Come già descritto nel paragrafo precedente, all'interno del contesto familiare esiste una sorta di contabilità invisibile che registra gli obblighi di lealtà passati e presenti. Questo computo dei comportamenti di rispetto delle norme e dei valori del gruppo incide sulla gestione dei ruoli e dei compiti nel sistema, influenzando le aspettative verso i singoli membri secondo un senso di giustizia. Per stabilire cosa sia giusto e cosa non lo sia, è importante fare riferimento alla specificità di ogni singola famiglia. Solamente all'interno di essa, infatti, le norme, i valori e le prescrizioni assumono un significato esclusivo. Ogni membro attinge alla propria forza per rispettare gli obblighi e i doveri morali tacitamente condivisi, in quanto un tale comportamento risulta utile al mantenimento dell'equilibrio e dell'equità. Il senso della giustizia impegna il soggetto nella dialettica del dare/ricevere tra i membri, orientando e definendo il sistema degli obblighi di lealtà dell'intero gruppo. Poiché ogni individuo si aspetta di ricevere una ricompensa adeguata al proprio impegno e, a sua volta, offrine una altrettanto giusta per il sostegno ricevuto dagli altri membri del sistema, risulta chiaro come il valore e la spendibilità del senso di giustizia derivino dall'equilibrio di reciprocità nelle relazioni familiari.

La giustizia è strettamente connessa alle norme interne della famiglia e consta di leggi particolari che dipendono dalla sua storia. Essa è il risultato della “sintesi dell'equilibrio di reciprocità di tutte le interazioni individuali attuali, cui va aggiunto il bilancio dei computi di reciprocità passati e presenti dell'intera famiglia”. Affinché vi sia giustizia tra i membri di una famiglia, deve esistere un equilibrio tra ciò che si è dato e ciò che si è ricevuto; altrimenti si generano ingiustizia, sfruttamento e vendetta. La giustizia familiare è un sentimento che si sviluppa sempre all'interno di una famiglia rispetto a una presunta ingiustizia subita. Il senso di ingiustizia, insieme

a quello di lealtà, crea debiti e crediti che, se non vengono pareggiati, si ripetono attraverso le generazioni. Boszormenyi-Nagy approfondisce il concetto di giustizia, definendo la natura particolare dei legami in ottica intergenerazionale. Ogni figlio riceve dai genitori la vita, attivando una dinamica di lealtà familiare fatta di diritti e doveri per entrambi, creando, da una generazione all'altra, una serie di debiti e crediti affettivi e obbligando i discendenti a ripristinare la giustizia perduta o tradita dagli antenati.

Così come i legami di lealtà, la giustizia può essere considerata “un insieme di fibre invisibili che attraversano la storia dei rapporti familiari, mantengono il sistema in equilibrio”. Se a un gruppo si riconosce un insieme di valori capace di fungere da elemento di coesione, tra questi valori quello supremo è la giustizia. Il concetto stesso di ordine umano si fonda su un senso di equità e giustizia. Secondo l'autore, nulla è più dotato di senso quanto la giustizia nel definire il rapporto tra genitore e figlio in termini di equità della gratitudine filiale attesa.

Boszormenyi-Nagy distingue tra giustizia distributiva e giustizia retributiva. La prima si genera ed evolve da un equilibrio generale volto a bilanciare tra tutti i membri della famiglia (in questo modo nessuno può essere ritenuto responsabile per un qualche squilibrio). La seconda è caratterizzata dal fatto che l'eventuale colpa di uno squilibrio può essere attribuita a un singolo membro. Nel caso in cui questa persona sia innocente, è possibile che scelga di non rivalersi direttamente sul colpevole, proprio per il rispetto di un obbligo di lealtà. Nelle dinamiche relazionali, il concetto di giustizia retributiva sembra avere un maggior peso, in questo è in questo caso che le ricompense e le punizioni possono essere assegnate giustamente o ingiustamente a due o a più persone, generando computi differenti. Tuttavia, come ricorda Boszormenyi-Nagy, i rapporti familiari sembrano storicamente esenti dai principi di giustizia retributiva, poiché tradizionalmente ci si aspetta che ogni membro sia accettato indipendentemente dal riconoscimento dei suoi meriti, per una questione di consanguineità. Il soggetto malato, debole o fallito, solitamente, si aspetta e riceve attenzioni e accudimento dalla famiglia.

È inoltre interessante analizzare l'idea che la genitorialità non sia legata a dinamiche di merito, tipiche dei rapporti tra pari, e ciò che questa visione genera in termini di diritti intrinseci dei figli. In un sistema funzionale, l'impegno ad allevare un figlio dovrebbe essere un elemento proprio di ogni vita umana. L'accudimento e, successivamente, l'educazione di un figlio dovrebbero essere volti ad attribuire al valore della responsabilità genitoriale il massimo della priorità. Ogni figlio dovrebbe essere allevato da genitori che sappiano imporre i propri diritti e che sappiano cosa esigere da lui, in modo tale da proporre un modello strutturato della famiglia e della società. Il figlio dovrebbe poter contare sul fatto di ricevere affetto e amore a prescindere dai meriti guadagnati, pur sapendo che da lui ci si aspetta un qualche contributo (Ambrosetti, 1993).

Trattando il tema della giustizia familiare, Boszormenyi-Nagy definisce i contorni di una configurazione relazionale disfunzionale chiamata "sfruttamento". Questa condizione, dipendente dalla forma che assumono i rapporti ravvicinati tra i membri del sistema, si verifica quando qualcuno riporta dei successi a scapito di un altro, che quindi rimane indietro. Per entrambi i soggetti coinvolti, cambia lo status quantitativo del bilancio del computo. Esistono due tipologie di sfruttamento: quello personale e quello strutturale. Nel primo, un membro sfrutta più o meno apertamente un altro, incidendo sulla reciprocità (ad esempio, "non dando" qualcosa in cambio di altro). Nel secondo caso, sono le caratteristiche stesse del sistema a rendere entrambi i soggetti vittime di sfruttamento. L'individuo che compie un'azione di successo può sperimentare senso di colpa per la parte "sfruttata", mentre chi ricopre la posizione di "vittima" può accettare lo stato di sofferenza o lottare per uscirne. Non è tanto lo squilibrio tra le due posizioni a creare difficoltà, quanto la continua negazione della reciprocità che si protrae nel tempo. Un bambino, incapace di opporsi a un suo possibile sfruttamento, può generare risentimento verso i propri genitori una volta adulto. Le relazioni che intratterrà saranno allora strumenti per riacquisire i riconoscimenti negati. Più a lungo tale squilibrio rimane irrisolto, più elevata è la tendenza a perdere fiducia e speranza nell'ambiente. Minore è la consapevolezza dei meriti non riconosciuti

accumulati nel passato, maggiore è la dipendenza del singolo da tali forze invisibili di rivendicazione.

Boszormenyi-Nagy definisce condizioni di sfruttamento anche tutte quelle dinamiche in cui la coppia genitoriale non rispetta o lede i diritti di un figlio, generando segnali di decadimento della relazione, quali atteggiamenti di iperprotezione, iperpermissività, ipergenitorializzazione o identificazione conflittuale (capro espiatorio) per i meriti non riconosciuti dalla famiglia d'origine. Tali comportamenti genitoriali equivarrebbero a un abbandono del figlio.

È interessante notare come, di fronte a un impegno di cura e affetto ricevuto dai genitori, un figlio, nel suo percorso di crescita verso la maturità, possa adottare tre modalità diverse per ripagare questo debito: può onorarlo offrendo ai propri figli esattamente ciò che ha ricevuto; può prolungare il debito nel tempo adottando forme disfunzionali di lealtà (ad esempio, rinunciando a crescere e ad individualizzarsi); oppure può trasformare ciò che eventualmente non ha ricevuto in una dedizione eccessiva verso la prole.

Obblighi invisibili e differenziazione

"...un copione familiare o codice inespresso che guida i vari contributi dei singoli. Questo codice determina la scala di equivalenza di meriti, vantaggi, obblighi e responsabilità. L'impegno, la devozione e la lealtà sono le determinanti più importanti nei rapporti familiari." (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988)

Boszormenyi-Nagy e Spark (1988) parlano di "lealtà invisibili" come parte integrante dei rapporti familiari, contraddistinti da regole diverse da quelle dei rapporti della società, poiché derivanti da una vicinanza di lungo periodo con le stesse persone. La lealtà familiare, secondo gli autori, non rappresenta una disposizione individuale e idiosincratice, bensì una forza sistemica, funzionale al mantenimento del gruppo multigenerazionale. Essa si manifesta attraverso un invisibile tessuto di aspettative che lega tutti i membri e trova fondamento nella consanguineità, nel mantenimento della vita biologica, nella discendenza e nel merito guadagnato. L'interiorizzazione di queste aspettative è ritenuta capace di influenzare la

struttura psicologica dell'individuo e di creare il cosiddetto "computo individuale", che permea le esperienze, le sensazioni, i pensieri e i desideri del soggetto, diventando coercitivo nel momento in cui il membro, più o meno consapevolmente, sacrifica la sua esistenza a interessi e scopi non derivanti dalla sua individualità, ma dalle priorità di altri. In termini più concreti, ciò a cui si assiste è un tentativo genitoriale, attuato mediante l'implicita richiesta di totale lealtà da parte del figlio, di sostituire alla soggettività della prole quella familiare, con conseguente oggettivazione del bambino, a cui viene impedito il processo di individuazione e, con esso, l'emersione del suo reale desiderio.

La componente dell'obbligo a cui è vincolato il bambino è fondamentale nella realizzazione di suddetta dinamica, poiché, in caso di inadempimento, porta con sé il senso di colpa, funzionale alla conservazione del sistema familiare. Tuttavia, da solo, il senso di colpa non è in grado di mantenere a lungo l'equilibrio del gruppo, poiché causa di eccessiva sofferenza; al contrario, un sistema basato sulla lealtà riesce a fare leva sul senso del dovere e di responsabilità, risultando, quindi, molto più efficiente.

Gli impegni di lealtà derivano da un senso di devozione nei confronti del genitore o della sua immagine interiorizzata; la ricompensa per le premure, la cura e l'amore viene saldata attraverso il rispetto degli impegni attesi, il vivere all'altezza delle aspettative richieste e la trasmissione della cultura familiare alla prole. Diventare genitore a propria volta sembra consentire di compensare il senso di colpa per la slealtà verso gli obblighi filiali allentati e di configurarsi nel ruolo di "creditore" che consegna a un nuovo "debitore" il sistema valoriale e normativo. Gli autori ipotizzano inoltre che, al permanere della sensazione di dovere ancora qualcosa alla famiglia di origine, per i figli sia più facile accettare la lealtà verso gli obblighi genitoriali, nonostante il sacrificio personale che ciò comporta, piuttosto che essere leali verso se stessi e concedersi il diritto al piacere della scoperta individuale (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988).

In congiunzione agli studi di trasmissione inter- e transgenerazionale (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988; Meltzer, 1979), la pratica clinica ha rivelato l'esistenza, nelle famiglie, di un bilancio

invisibile che contabilizza gli obblighi passati e presenti, influenzando l'attribuzione di ruoli e aspettative secondo quella che è l'etica dei rapporti e il senso di giustizia costituitosi in seno alla famiglia. In questo contesto, per etica non si intende l'insieme dei precetti morali della società o i criteri universali su ciò che è giusto o sbagliato, bensì l'agglomerato di prescrizioni e norme esclusive della famiglia, comprensibili solo a essa. L'etica fa riferimento al singolo e alla sua coscienza, ed è la forza che lo induce a rispettare obblighi, limitazioni del piacere e doveri morali, funzionale alla conservazione dell'equilibrio e dell'equità, secondo cui ogni membro deve tenere in considerazione gli interessi degli altri membri, godendo però al contempo del diritto che gli altri tengano in conto il suo benessere. Si tratta, pertanto, di un equilibrio derivante da continue negoziazioni.

In questo intreccio di sottili dinamiche, la giustizia – coincidente con quel bilancio storicamente costituitosi, che impegna il soggetto nella dinamica relazionale del reciproco dare-avere e contribuisce alla formazione di obblighi dell'intero gruppo – assume un ruolo di rilievo, acquisendo senso all'interno della famiglia a seconda delle azioni e reazioni dei suoi membri, perdendolo invece al di fuori di questo contesto. Essendo naturale attendersi un'equa ricompensa ai propri contributi e riconoscere una giusta ricompensa ai benefici ricevuti dagli altri, la giustizia deriva dalla sintesi dell'equilibrio di reciprocità e si concretizza nelle dinamiche relazionali familiari, sia presenti che passate. La reciprocità implica il bilancio di quanto è andato "pari" e quanto è rimasto ancora in "spareggio" tra le diverse generazioni e porta, in generale, a definire il sistema dei meriti, ma paradossalmente può favorire anche lo sfruttamento: un membro che ottiene successi può farlo, infatti, a scapito di un altro che, per qualche motivo, rimane indietro. È importante sottolineare come lo sfruttamento non derivi tanto da una volontà intenzionale di approfittarsi dell'altro, quanto dalla forma che assumono i rapporti ravvicinati. La patologia o lo status di capro espiatorio trovano spesso fondamento nella condivisa lealtà al sistema di merito da parte di tutta la famiglia; una lealtà che genera posizioni dipendenti da configurazioni relazionali e dotata di una forza sovra-

individuale tale da indurre le persone a lasciarsi sacrificare “in onore” della catena multi-generazionale di obblighi e indebitamento. Nessuna delle parti si ritrova realmente libera: chi gode del successo può portarsi dietro il senso di colpa per la parte svantaggiata, mentre chi ricopre una posizione subalterna deve lottare duramente per mutare il proprio status, o, ugualmente, soffrire scontando le pene della propria condizione.

Secondo Boszormenyi-Nagy, è possibile identificare due tipi di sfruttamento: quello interpersonale, in cui un membro sfrutta un altro, più o meno apertamente, tramite il non dare o il prendere senza reciprocità; e quello strutturale, che deriva dalle caratteristiche del sistema e vittimizza entrambi i soggetti. In ogni caso, lo sfruttamento non è quantificabile; è solo il soggetto, vittima di tale situazione, che può darne una misura, vivendolo con maggiore o minore intensità a seconda delle relazioni esperite. Il bambino non è in grado di opporsi al suo sfruttamento, e spesso non ne acquisisce coscienza fino a che non diviene lui stesso genitore, momento in cui allora emerge il risentimento che ha nutrito – e nutre ancora – verso i suoi caregivers. Questo mancato insight è stato visto spesso sfociare in patologia. Dietro una personalità paranoide, ad esempio, può celarsi uno sfruttamento emotivo: il soggetto sente un enorme debito che il mondo ha nei suoi confronti, avendo vissuto una realtà familiare che non gli ha permesso di conoscere fiducia e amore, percependo così un insanabile senso di giustizia. Chiunque percepisca di essere stato sfruttato e ferito, cercherà, nei modi che trova più accessibili, di risarcire il danno subito: tutti i rapporti emotivamente significativi saranno utilizzati proprio per ottenere i meriti negati e caratterizzati da uno sfruttamento pari alla misura in cui lo ha percepito. Citando il principio sistemico della “contabilità girevole” – secondo cui i conti irrisolti tra una persona e un accusato originario non si esauriscono, ma tendono a interporsi tra questa persona e una terza, usata come mezzo per pareggiarli – il protrarsi delle vicissitudini descritte è inevitabile, e non è inappropriato affermare che la patogenesi risiede nella fissazione in uno squilibrio relazionale rimasto immutato per anni, che induce a perdere fiducia e speranza nel mondo (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988).

Non è quindi tanto lo squilibrio a creare problemi, quanto il suo protrarsi nel tempo, che consente alla continua negazione della reciprocità di prendere forma nel soggetto come realtà psicologica e di consolidarsi in atteggiamenti e comportamenti. Delinquenti, paranoici, psicotici, assassini, osservati da un punto di vista multigenerazionale, sono individui alle prese con la gestione di uno squilibrio tra sfruttamento, senso di colpa e desiderio di vendetta.

Il bambino nasce munito di una grande riserva di fiducia, funzionale alla sua sopravvivenza, e i genitori sono responsabili di alimentarla o, al contrario, di depauperarla. La “parentificazione” è il processo per cui il figlio deve rimediare alle mancanze dei genitori, impoverendosi così delle sue risorse di fiducia, in un contesto in cui gli spetta dare senza ricevere. La perdita di un genitore può creare meno dolore psichico se il figlio ne conserva un'immagine amata e rispettata, rispetto alla situazione di un figlio con un genitore sfruttante e manipolativo, costretto a riabilitarne l'immagine. Il figlio, intrappolato tra il senso di lealtà da un lato e la negazione della reciprocità dall'altro, vive un dare unilaterale che nel tempo lo depauperava, spingendolo a reagire con atti di slealtà o a creare un capro espiatorio in un altro rapporto, come il matrimonio. Di fronte al bisogno persistente di essere amato, apprezzato o approvato, la persona può ricercare costantemente “surrogati genitoriali” per colmare tale privazione: rabbia, risentimento e delusione nei confronti degli oggetti d'amore primari possono essere proiettati sul coniuge o sui figli come rivalsa per un trattamento ingiusto durato anni. Ma non è solo la mancanza a causare dolore: anche un eccesso di amore, come nel caso di genitori estremamente disponibili e sacrificanti, può generare nel figlio un debito che non riuscirà mai a estinguere, causandogli un enorme senso di colpa (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988).

Se da un lato la lealtà familiare svolge un'azione di salvaguardia per i componenti della famiglia, dall'altro lato può rappresentare un limite, ostacolando la piena autorealizzazione di uno o più membri. In questo caso, la lealtà familiare può imporre limiti alla felicità e alla realizzazione personale di un individuo, che non può, per obblighi invisibili, godere appieno della propria

vita, soprattutto quando nel sistema di origine vi siano state sofferenza e insoddisfazione.

Il problema si pone quando la lealtà familiare impedisce ai membri nati successivamente di “superare” quelli nati prima, accedendo a un grado di benessere e successo superiore, e ancor più quando si prolungano nelle generazioni successive i comportamenti distruttivi delle generazioni precedenti. Spesso, l’adesione alla lealtà familiare è inconsapevole e involontaria. La spinta inconscia è motivata dall’amore, dall’idea di condivisione di un destino comune, per cui si preferisce preoccuparsi e farsi carico della felicità dell’intero sistema piuttosto che della propria. E questo atteggiamento può diventare, in numerose situazioni, teatro di criticità, poiché contribuire in modo funzionale alla salute del proprio sistema non esime dalla realizzazione del proprio destino.

Infine, i contratti emotivi impliciti stabiliti tra i membri della famiglia possono diventare un cocktail di alte aspettative e condizionamenti, spesso dannosi per la realizzazione individuale. Si osserva, quindi, un paradosso: proprio nella famiglia, che è l’ente deputato a promuovere il processo di crescita, il figlio può trovare maggiori difficoltà nel raggiungere l’autonomia, in quanto questa è spesso in contrasto con la lealtà familiare.

Murray Bowen (citato in Andolfi, 2002), padre della terapia familiare e sistemica, nel suo lavoro *Dalla famiglia all’individuo – la differenziazione del sé nel sistema familiare*, affronta suddetto paradosso elaborando i costrutti di *fusione* e di *differenziazione del sé*. Egli definisce il concetto di “ *massa indifferenziata dell’io familiare*” come un’identità emotiva che impedisce o ostacola il processo di individuazione e lo sviluppo del singolo in quanto individuo dotato di una propria identità distinta. In altri termini, descrive una situazione in cui diventa arduo distinguere dove inizia il Sé dell’uno e finisce il Sé dell’altro, uno stato indifferenziato in cui le singole identità vengono meno.

Secondo Bowen, più è intensa la fusione emotiva della famiglia, più i suoi membri andranno incontro a relazioni patologiche di tipo simbiotico. Nei casi meno gravi, gli individui che manifestano un alto livello di fusionalità con la propria famiglia si dimostrano dipendenti dai sentimenti e dalle opinioni altrui, sviluppando

una forma di dipendenza emotiva che li induce a interpretare le relazioni interpersonali in termini di conferma o di rifiuto.

L’obiettivo del singolo, dunque, è quello di svincolarsi dal proprio nucleo familiare tramite un processo di autodefinizione e individualizzazione, che Bowen chiama “ *differenziazione del Sé*”. In quest’ottica, la differenziazione non è un semplice atto di allontanamento dalla lealtà familiare, ma piuttosto un percorso che dura per tutta la vita e richiede impegno e lavoro costante da parte dell’individuo (Lampis et al., 2017).

La differenziazione del Sé implica diventare se stessi al di fuori del proprio sistema familiare, tracciando un percorso personale basato sul proprio sistema interno di guida, anziché adattarsi continuamente alle esigenze degli altri. Tuttavia, può facilmente essere percepita come un atto di slealtà, tanto più forte è l’unità simbiotica della famiglia. Non sempre un allontanamento fisico indica una vera autonomia; anzi, se non avviene una reale presa di distanza dal sistema emozionale familiare, il rischio è di rimanere invischiati nella trama delle lealtà invisibili. È quindi auspicabile che la famiglia accetti realmente la crescita dei figli attraverso una ridefinizione della lealtà e un cambiamento nella direzione e nella distribuzione delle responsabilità, affinché l’intreccio intergenerazionale non sia più vissuto come una colpa da espiare, ma diventi una risorsa preziosa da cui trarre conoscenza e arricchimento.

Sviluppo identitario e narcisismo: una prospettiva psicoanalitica

Cenni sul concetto di identificazione

Abbiamo osservato, da una prospettiva meramente sistemica, come la lealtà invisibile giochi un ruolo rilevante nella costruzione e nel mantenimento del sistema familiare. Ma quale peso riveste questo fenomeno sottaciuto nello sviluppo identitario di un membro della famiglia che ne è passivamente e inevitabilmente attraversato?

Prima di provare a rispondere a questo interrogativo, diventa indispensabile delineare il

concetto di identità individuale o, più precisamente, di identificazione.

L'identificazione può essere definita come un processo psichico mediante il quale un soggetto acquisisce una qualità, un tratto o una funzione appartenente a un'altra persona, trasformando se stesso, in parte o totalmente, secondo il modello di quest'ultima. Si tratta di un meccanismo psichico centrale nella costituzione di quella che comunemente chiamiamo "identità personale".

Anche nell'uso comune, il termine "identificazione" ha una doppia valenza: attiva (si identifica una classe di oggetti, si identifica una persona attraverso un suo documento personale, ecc.) e passiva, che corrisponde più strettamente al meccanismo psicologico descritto sopra (Lalande, 1975).

A ciò si aggiunge la possibilità di distinguere l'identificazione in base alla direzione, o verso, che essa assume. Esistono così identificazioni centrifughe, in cui un soggetto identifica l'altro con se stesso, e identificazioni centripete, in cui il soggetto si identifica con un'altra persona. Talvolta, nello stesso meccanismo identificatorio sono presenti entrambi i vettori: questo sembra verificarsi nelle identificazioni che emergono nei gruppi e nelle masse umane.

L'identificazione in psicoanalisi richiama immediatamente una pluralità di qualificazioni che la specificano, articolandola e frammentandola: identificazione primaria, isterica, melanconica, narcisistica, edipica, alienante. Le numerose sfaccettature rimandano sia al versante evolutivo o regressivo della dinamica psichica, sia a quello patologico che a quello costitutivo.

Possiamo, in particolare, individuare un filo conduttore che, partendo da un criterio evolutivo-genetico basato sulla teoria della relazione d'oggetto, conduce dapprima a una modellizzazione in cui la relazione d'oggetto si articola con una visione strutturale, per giungere infine a un modello fondato interamente sulla metapsicologia freudiana classica. Nasciamo estranei al mondo, in un mondo a noi è estraneo. Inizia così un lungo e faticoso percorso di appropriazione e investimento del proprio essere e del proprio divenire nel mondo. Il bambino comincia a diventare esperto del mondo attraverso le forme attiva, passiva e riflessiva della conoscenza.

Identificare è, infatti, al contempo un processo euristico – conoscere l'identità di qualcosa o di qualcuno, la sua uguaglianza nel tempo e nello spazio – e, riflessivamente, un processo di costruzione della propria persona, una soggettività che ci appartiene, pur alienata nella follia. La formazione del soggetto può configurarsi come la storia delle sue identificazioni: se da un lato esse contribuiscono a strutturare un'identità, dall'altro rappresentano anche la traccia della permeabilità della psiche al mondo (Zontini, 2016).

Già a partire dalla riflessione freudiana, il concetto di identificazione implica alcune problematiche a esso strutturalmente inerenti, che non possono essere scisse dal tema dell'investimento oggettuale. Analizzata in relazione a quest'ultimo, l'identificazione non può essere descritta attraverso una definizione semplice e univoca, ma necessita di essere trattata scomponendola nelle sue plurime sfaccettature di significato.

Infatti, l'identificazione può rappresentare una forma originaria di legame affettivo con l'oggetto (se intesa come un'identificazione primaria, pre-edipica, che si compie in presenza dell'oggetto; Freud, 1921); può altresì coincidere con un sostituto costituito nell'Io (e in questo senso narcisistico) di un legame oggettuale abbandonato. In questo caso, si parla di identificazioni secondarie, conseguenti al tramonto del complesso edipico, che si compiono in assenza dell'oggetto (Freud, 1923). Possono inoltre essere riconosciute identificazioni che non hanno non associate all'investimento libidico dell'oggetto, bensì alla presenza di uno o più elementi comuni tra soggetti, come accade nei casi di "contagio" isterico (Freud, 1921; Gaddini, 1969). Infine, l'identificazione può riguardare l'acquisizione di aspetti ideali, in cui alcuni tratti dell'oggetto possono concorrere alla costituzione dell'Ideale dell'Io, oppure l'oggetto stesso può essere collocato al posto dell'Ideale dell'Io (come accade spesso nei gruppi e nelle masse). Anche in quest'ultimo caso, l'elemento di investimento libidico dell'oggetto sembra avere un ruolo secondario nel processo identificatorio (Freud, 1921), dove appare piuttosto preminente la problematica sublimatoria.

Narcisismo e identificazione

Le problematiche individuate nel paragrafo precedente interrogano in profondità la teoria e la pratica clinica, sempre più spesso chiamate a confrontarsi con il narcisismo, con la soggettività e i suoi confini, nonché con la precarietà del senso d'identità, attraversato da crisi personali e sociali. Conseguentemente, appare evidente come, per affrontare il quesito posto circa il peso della richiesta implicita familiare sullo sviluppo identitario dell'individuo, suddetti concetti non possano non essere presi in considerazione.

La letteratura indica in particolare un aumento delle casistiche narcisistiche, verificatosi negli ultimi anni nel mondo occidentale (Fernández Fernández, 2022), e ciò invita ad approfondire il tema del narcisismo, soprattutto in relazione all'aspetto identitario fin qui trattato.

Il narcisismo è un tema complesso e controverso in psicoanalisi, non solo per la difficoltà del suo inquadramento teorico e clinico, ma anche perché attualmente sembrano esistere diverse teorie psicoanalitiche a riguardo. Alcuni ritengono che il narcisismo sia una condizione, un modo di essere che può attraversare qualsiasi situazione umana e psicopatologica; altri invece sostengono che si tratti di una categoria diagnostica a sé stante, ossia un preciso disturbo della personalità, il cosiddetto *Disturbo Narcisistico di Personalità*, spesso accostato al *Disturbo Borderline di Personalità*. Queste diagnosi sono infatti oggi molto frequenti, tanto in psichiatria quanto in diversi orientamenti psicoanalitici, al punto da essere diventate due contenitori in cui vengono inseriti molti pazienti, soprattutto quando non si sa se il paziente in questione sia un nevrotico o uno psicotico (Errico, 2019).

Limitandoci a Freud e al cosiddetto Campo freudiano, che attiene in particolare agli sviluppi freudiani e alla prospettiva lacaniana, si ritiene che non sia possibile considerare il narcisismo come una categoria nosografica a sé stante. In questa prospettiva, la diagnosi psicoanalitica, a differenza di quella psichiatrica, non è una diagnosi fenomenologica, poiché non si basa sull'osservazione del fenomeno "sintomo", bensì sull'ascolto del paziente, sull'ascolto di quello che egli ha da dire, un ascolto che dura nel tempo. Per questo motivo, si dice che in psicoanalisi non si tratti mai di diagnosi fenomenologica, ma di una diagnosi di struttura:

il procedimento analitico, al di là di ciò che appare nel detto e nel sintomo del paziente, mira alla struttura inconscia del soggetto, ossia ciò che il paziente non dice o dice in altro modo, attraverso sogni, lapsus e libere associazioni (Errico, 2019).

Le strutture inconscie in psicoanalisi si riducono, in effetti, a tre diverse organizzazioni psicopatologiche: nevrosi, perversione e psicosi. Queste, pur potendo presentare sintomatologie comuni, sono ben distinte tra loro sul piano strutturale, in base al diverso regime difensivo nei confronti della castrazione: la rimozione (*Verneinung*) nelle nevrosi; il diniego (*Verleugnung*) nelle perversioni; e la forclusione (*Verwerfung*) nelle psicosi.

Per questo motivo, in psicoanalisi i modi attraverso cui il soggetto si organizza sul piano della propria struttura psichica – i suoi modi di essere, di entrare in relazione con il mondo in cui vive, e quindi anche di soffrire – rappresentano, in ultima analisi, gli effetti delle diverse modalità attraverso cui ha potuto fare i conti con la castrazione originaria, nei termini della difesa adottata. Pertanto, il narcisismo dovrebbe essere considerato come una difesa ben organizzata nei confronti della castrazione, e che può riguardare qualunque struttura psichica. In altri termini, nell'accezione freudiana, e soprattutto in quella lacaniana, il narcisismo non rappresenta una struttura patologica autonoma, aggiuntiva rispetto alle nevrosi e alle psicosi, né una categoria intermedia tra le due, bensì un sintomo o una posizione soggettiva, per lo più tattica o difensiva, che può riguardarle entrambe, così come qualunque condizione della vita quotidiana, e che deve essere riconosciuto quando ciò che chiamiamo narcisismo è il sintomo di una psicosi. Esistono, dunque, un narcisismo patologico – e in questo caso la patologia sottostante è la psicosi, di cui il narcisismo è il sintomo – e un narcisismo nevrotico o sano, in quanto espressione di una particolare posizione del soggetto in relazione a sé e all'altro.

La concettualizzazione del narcisismo in Freud

In psicoanalisi, nessuna riflessione sul narcisismo può prescindere dallo studio di Freud, in particolare dal suo famoso scritto del

1914 *Zur Einführung des Narzissmus: Introduzione al Narcisismo* (letteralmente “Per introdurre il Narcisismo”). Altri riferimenti freudiani al narcisismo di cui è importante tener conto, sono: *I tre saggi sulla sessualità* del 1905; *Lutto e malinconia* del 1916; *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* del 1921; e *Il disagio della civiltà* del 1929.

Freud menziona il narcisismo per la prima volta nel 1910, in una nota aggiunta a un passaggio de *I tre saggi della sessualità* del 1905. In questa nota, Freud interpreta il narcisismo come la condizione in cui un soggetto omosessuale si sente amato nello stesso modo in cui è stato amato dalla propria madre (Errico, 2019).

Per Freud, quindi, nel 1910 il narcisismo rappresenta la via che conduce alcuni all’omosessualità, una manifestazione possibile del narcisismo inteso come il modo in cui alcuni, identificandosi con la figura materna, cercano altri “simili alla loro persona, che li vogliano amare come li ha amati la loro madre”. Questo passaggio, a mio avviso, è molto importante perché in esso Freud concepisce il narcisismo in termini di *identificazione* del soggetto con la propria madre e con il modo in cui egli è stato amato da lei.

Successivamente, nel 1914, Freud si cimenta in un’opera particolarmente impegnativa, *Introduzione al Narcisismo*, in cui organizza il suo discorso sul narcisismo attorno a quello sulla libido dell’Io. Freud vede nel narcisismo un destino della libido, strutturandolo attorno a tre variabili: l’Io, in quanto variabile dipendente dalle altre due, l’Ideale – nelle due declinazioni di Io Ideale e di Ideale dell’Io – e l’Oggetto. Più l’Io investe sull’Oggetto, più lo rende grandioso, più lo idealizza e più impoverisce sé stesso, e viceversa.

Il narcisismo che ritroviamo dunque in *Introduzione al Narcisismo* è così posto in relazione alla teoria della libido e a come essa si ripartisce tra l’Io e i suoi oggetti di investimento. È quella condizione dell’essere che può realizzarsi solo a patto che non vi siano differenze tra l’Io e l’oggetto, tra sé e l’altro, ossia attraverso identificazioni reciproche e speculari, una condizione a cui l’essere umano tende naturalmente. Non esiste, infatti, una situazione più basilare e ricercata tra gli esseri umani come quella del narcisismo, poiché riproduce l’armonia dell’identificazione primaria con la madre e con il modo in cui ella ci ha amati. Esiste

dunque un narcisismo di base, costitutivo e fisiologico della persona, che presiede alla cura e all’amore di sé.

Anche le nevrosi presentano dunque un aspetto narcisistico; d’altra parte, Freud ha messo in evidenza il vantaggio secondario che il nevrotico trae dal piacere di lamentarsi senza sosta. Ogni sofferenza nevrotica comporta una quota di narcisismo, perché essere nevrotici significa, per Freud, non sapere che cosa si desidera. Un tale vuoto di sapere, come anche Lacan ci ricorda attraverso tutto il suo insegnamento, è non solo fonte di sofferenza, bensì anche causa di grande instabilità nel soggetto, un’instabilità difficile da sopportare, che può spingere a soluzioni narcisistiche, sintomatiche, difensive, tattiche. Ne deriva che il narcisismo, nell’accezione freudiana, è una posizione tattica del soggetto, un modo per mantenersi, sostenersi e affrontare meglio il disagio della propria esistenza nevrotica, il disagio esistenziale o persino quello connaturato alla condizione umana in generale. In breve, uno stato nevrotico oppure qualsiasi situazione di precarietà o di disagio soggettivo può portare a un disordine narcisistico. Ecco perché ritroviamo il narcisismo, soprattutto oggi, come il modo prevalente di essere dell’uomo postmoderno in rapporto a sé e agli altri (Errico, 2019).

Interessante e coerente con il tema di questo lavoro è la lettura fornita da Freud sul narcisismo nei contesti gruppalì. L’opera di riferimento per comprendere la visione del padre della psicoanalisi su suddetto costruito è *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*. Per quanto risalente al 1921, il pensiero di Freud espresso in quest’opera si dimostra fortemente attuale e trasversale a molteplici contesti del nostro quotidiano. Basti pensare a tutte quelle situazioni di vita collettiva, non individuale, in cui si osserva una tendenza imperante all’unanimità, all’armonia e all’accordo decisionale, perpetuati con ossessiva meticolosità sotto l’insegna dell’Ideale dell’Io, incarnato, ad esempio, in un Capo o in una Ideologia. Si tratta di un sistema di regole rigido e dogmatico – sovente implicito – funzionale a un equilibrio collettivo pacifico, seppur immaginario. Sebbene questi gruppo possano apparire armonici e stabili, il rischio di autodistruzione è alto, poiché i funzionamenti su base narcisistica impediscono il confronto e lo scambio dialettico tra i membri, che sono anzi

completamente soffocati: molti devono sottomettersi alle decisioni di pochi, o di quell'Uno che incarna l'Ideale dell'Io. Parafrasando Freud, quando un gruppo è sempre d'accordo su tutto, all'unanimità, si può essere certi che uno pensa (e decide) anche per gli altri. Il narcisismo è sempre un sacrificio del desiderio soggettivo, è il sacrificio del godimento del singolo in nome del godimento del gruppo. Il narcisismo comporta sempre una perdita di godimento. Questo sacrificio alla lunga non paga, è mortifero, è causa di aggressività distruttiva (Freud, 1921).

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* del 1921, Freud evidenzia chiaramente tale funzionamento collettivo lungo il versante narcisistico, in cui le masse si appiattiscono sotto la direzione di un Capo che incarna l'Ideale dell'Io e dove, dunque – in termini sistemici – la lealtà verso il gruppo impedisce al singolo di differenziarsi e di procedere lungo il proprio percorso di soggettivazione. L'autore sottolinea, tuttavia, come tale modello si riproduca solo nella condizione in cui le masse accettano e si sottomettono all'Ideale dell'Io. Nel 1929, per ovviare a questo limite teorico, Freud propone una seconda visione in *Il disagio della civiltà*, secondo cui per taluni gruppi è possibile ammettere ed esplicitare il dissenso interno e sostituire, di conseguenza, l'egemonia dell'ideale dell'Io con quella del Super-Io. L'autore riflette qui sulla difficoltà del gruppo di funzionare in totale armonia, ostacolo che lo porta a fare i conti con una quota ineliminabile di disagio, dovuto all'impossibilità di ciascuno di aderire completamente alle esigenze imposte dalla civiltà. Il desiderio, infatti, è sempre soggettivo, e non può mai uniformarsi del tutto a quello collettivo. Il desiderio dell'uomo rappresenta, dunque, il vero disagio della civiltà, un disagio da tollerare e persino da favorire, se si vuole proteggere non solo i diritti della collettività ma anche quelli del singolo. Le democrazie evolute, per Freud, sono proprio il tentativo di rendere possibile questo compromesso (Freud, 1929).

Le riflessioni freudiane sul narcisismo terminano con la stesura di *Lutto e melanconia* del 1916, in cui il narcisismo è delineato come effetto dell'identificazione speculare con l'altro al momento della sua perdita. Il melanconico si identifica con l'oggetto perduto, che – a

differenza di quanto accade nel lutto – trattiene a sé: “l'ombra dell'oggetto ricade sull'Io”, dice Freud, per descrivere la condizione drammatica e senza via d'uscita della soluzione narcisistica del malinconico. Freud presenta così un ulteriore volto del narcisismo: al di là di quello affascinante e seduttivo del narcisista, che si identifica con l'oggetto idealizzato, pensandolo ritrovato, ecco il lato oscuro e doloroso del narcisismo del melanconico, che si identifica con l'oggetto idealizzato ma pensandolo perduto (Errico, 2019).

Il narcisismo per Lacan

Lacan rilegge e rielabora le letture di Freud, sostituendo il termine “narcisismo” con quello di “*Immaginario*”, uno dei tre registri dell'esperienza umana, assieme a quello del *Simbolico* e del *Reale*. Questo concetto deriva direttamente dal famoso “stadio dello specchio”, ossia quel momento della vita del bambino in cui, ancora sostenuto e accudito dalla madre, egli riflettendosi nello specchio scambia la propria immagine riflessa per l'altro di sé, con cui si identifica come un Io (Lacan, 1949). In questo senso, per Lacan, l'acquisizione del proprio Io proviene dall'esterno, dallo specchio nel quale il bambino si riflette, e avviene dunque attraverso un processo che inizia con l'alienazione e culmina nell'identificazione narcisistica con l'immagine riflessa di sé. Per Lacan, quindi, l'Io rappresenta la vera costruzione narcisistica del soggetto, ossia la struttura narcisistica per eccellenza, frutto della serie di identificazioni che il soggetto stabilirà man mano, nel corso della sua vita, con i propri interlocutori. L'Io è la “paranoia originaria” del soggetto.

Il narcisismo è quindi, per Lacan, la dimensione immaginaria dell'essere umano, che lo integra, lo fa sentire uno, unito e coeso. Esso costituisce uno dei possibili modi attraverso cui il soggetto forma i suoi legami sociali e il proprio modo di stare al mondo. Per Lacan, non esiste un narcisismo inteso come struttura a sé stante, come disturbo di personalità. Anzi, secondo Lacan, non esiste neppure la struttura stessa della personalità, essendo per lui un concetto puramente immaginario; parlare di “personalità narcisistica” è tautologico, in quanto la personalità stessa è la figura narcisistica del

soggetto, la sua dimensione immaginaria (Errico, 2019).

Se la dimensione immaginaria è costitutiva del soggetto in quanto tale, deve però *annodarsi* anche alle altre due dimensioni, quella del *Simbolico* e quella del *Reale*. Quando invece si è immersi prevalentemente nel registro dell'immaginario, a scapito degli altri due, il resto del mondo smette di esistere: l'Altro vero e proprio, in quanto distinto da me, non esiste più. Esiste solo l'altro in cui mi rispecchio, l'altro speculare, *l'altro di me e non l'Altro da me*. Lacan distingue infatti l'altro speculare, cioè l'altro dell'asse immaginario, con la "a" minuscola, e l'Altro in quanto tale, ossia l'Altro dello scambio simbolico, che scrive con la "A" maiuscola.

Nella relazione immaginaria, il mondo, l'altro, può essere preso in considerazione solo nella misura in cui entra nella sfera del nostro immaginario (ossia del narcisismo), riducendo così l'altro soltanto a un'immagine virtuale, spogliato e destituito di tutte quelle caratteristiche che potrebbero renderlo *Altro da me*, a partire dalla mancanza di ciò che in lui io cerco e mi aspetto che sia disposto a darmi. L'altro speculare, infatti, non deve mancare di nulla. Il narcisismo rappresenta per eccellenza la condizione della mancanza di ogni mancanza. L'altro viene quindi considerato solo se capace di incarnare l'Ideale dell'Io che armonizza, rassicura e protegge da ogni mancanza, ossia protegge dal desiderio, poiché il desiderio ha la struttura della mancanza. Il desiderio, come dice Lacan, è la "metonimia della mancanza" e, per questo, non può trovare luogo nel narcisista. Ecco dunque la risposta al titolo della relazione odierna: il narcisista e il suo desiderio. Qual è il desiderio del narcisista? Quello di non avere alcun desiderio.

Possiamo dire, quindi, che la relazione immaginaria rappresenta anche una difesa particolarmente riuscita contro il desiderio, il quale, per Lacan, non appartiene al piano dell'Immaginario, essendo piuttosto dell'ordine del Reale. L'opzione narcisistica si configura così come una difesa soprattutto nei confronti del Reale, del desiderio soggettivo.

Il narcisismo come il diniego della castrazione

Stando alle concettualizzazioni freudiane e lacaniane, il narcisista può essere delineato come

colui che soffre perché impossibilitato a riconoscersi nel proprio desiderio e nella propria mancanza. Il narcisista si trova così costretto a specchiarsi nella propria immagine riflessa nell'altro, per non scoprire di essere privo di qualcosa che potrebbe – potenzialmente – costruire la base del desiderio. La condizione narcisistica rappresenta il rifugio del soggetto nella dimensione speculare dell'esperienza con l'altro, riproducendo la dimensione fusionale, ossia narcisistica, del rapporto primario con la madre, in cui nulla mancava e tutti i bisogni erano soddisfatti.

Il narcisismo è, quindi, l'organizzazione soggettiva del diniego della castrazione dell'altro. Il narcisista non può ammettere che l'altro sia privo di qualcosa (ossia castrato), non potendo tollerare né la propria né l'altrui castrazione. È l'altro che non può mancare di nulla e che non deve venir meno alle aspettative che il narcisista ripone su di lui: la *rabbia narcisistica* rappresenta l'impossibilità di tollerare la frustrazione dovuta alla castrazione dell'altro. Per questo, lo psicanalista Egidio T. Errico definisce il narcisismo come la "condizione dell'antiamore". Al contrario della relazione narcisistica, la relazione di amore si nutre della mancanza come condizione di desiderio, di attesa, e non del soddisfacimento immediato del bisogno, che invece è la necessità irrinunciabile del narcisista.

Il narcisista, dunque, non può fare i conti con il limite imposto dalla castrazione, che condiziona ogni essere umano facendone un soggetto di desiderio, in grado cioè di riconoscere e accettare il senso della rinuncia, dell'attesa, dell'importanza di procrastinare un bisogno, dell'utilità, talvolta, di anteporre un "no" al "sì". In altre parole, il narcisista opera prevalentemente secondo la logica del godimento, in opposizione a quella del desiderio. Tuttavia, attraverso il godimento non è possibile stabilire legami sociali autentici: il godimento è sempre dell'uno, poiché non esistono relazioni di godimento. È il desiderio, piuttosto, che apre all'Altro e alla relazione erotica con il mondo. Le relazioni immaginarie, quindi, sono relazioni in cui il soggetto non si rapporta che con sé stesso attraverso l'altro, motivo per cui il narcisista è solo anche in presenza dell'altro. Egli vive il paradosso di sentirsi solo anche in presenza dell'altro e di sentirsi, invece, invaso da esso anche in sua assenza.

Winnicott: un incontro tra psicoanalisi delle pulsioni e prospettiva sistemica

Dal modello strutturale pulsionale a quello strutturale relazionale

Il narcisismo è un'istanza psichica collegata alla formazione dell'Io e all'identità del soggetto. Se l'Io è la funzione che collega l'individuo con l'esterno, il narcisismo rappresenta l'istanza fondamentale che regola quella continua tensione del soggetto tra il desiderio-bisogno di rapportarsi con l'altro, che implica dipendenza, e il desiderio-bisogno di essere riconosciuto, che implica identità e autonomia.

La visione fin qui esposta sull'aspetto identitario e narcisistico dell'individuo rappresenta un caposaldo imprescindibile alla comprensione del concetto globale di narcisismo. Tuttavia, non si presta a una trattazione maggiormente comparata che includa *non solum* fattori esterni, *sed etiam* esterni alla persona. Freud, pur non riferendosi mai direttamente al concetto di relazione oggettuale, scrive di un "oggetto libidico", cioè un oggetto che funge da mezzo per ottenere la scarica pulsionale e, quindi, il suo soddisfacimento. Egli propone una concezione strutturale delle pulsioni che, sebbene ampia ed esaustiva, non abbraccia e non considera la tematica relazionale, come invece fa la psicoanalisi ontologica bioniana e winnicottiana (Ogden, 2022).

Confrontando Freud e Winnicott come esponenti dei rispettivi modelli – quello strutturale delle pulsioni e quello strutturale delle relazioni – notiamo che, mentre per Freud la pulsione è al centro della sua teoria ed è colei che fa richiesta di lavoro alla mente, diventando così l'attivatore dell'apparato psichico, Winnicott, riferendosi all'inevitabilità della diade madre-bimbo, afferma che "quel che si chiama un neonato non esiste". È possibile vedere come questo spostamento d'accento modifichi radicalmente la prospettiva. Da un lato, abbiamo così l'Es, che con la sua forza "esprime il vero intento vitale del singolo individuo" (Freud, 1938) e le cui le pulsioni abbracciano tutte le manifestazioni vitali. Dall'altro, abbiamo il Sé (sano) che si sviluppa attraverso il processo di individuazione, possibile solo con un adeguato

rifornimento affettivo. Se, dunque, per Freud è l'adeguata scarica pulsionale a determinare lo sviluppo mentale e, quindi, il benessere dell'individuo, per Winnicott, nella sua matrice relazionale, sono i primi rapporti a condizionare per tutta la vita un soggetto.

Con Winnicott ci addentriamo quindi pienamente nel campo relazionale. D'altro canto, la sua formazione e la sua esperienza clinica gli impediscono di trascurare l'importante legame che si instaura fin dai primi momenti di vita tra madre e bambino. Egli, pur senza abbandonare completamente il modello strutturale delle pulsioni, concepisce le relazioni oggettuali su di una base autonoma, separata dai processi istintuali. Questo non implica che nel sistema di Winnicott la pulsione sia priva di rilevanza, ma assume certamente un'importanza secondaria. Secondo Winnicott, infatti, nella soddisfazione orale del bambino ciò che più conta non è tanto il nutrimento alimentare (ossia la gratificazione delle pulsioni orali), bensì lo scambio, l'empatia che si instaura nella diade madre-bambino. È questo scambio a fornire all'individuo un nutrimento non solo materiale, ma anche emotivo. A tal proposito, Winnicott (citato in Masci, 2018), facendo una distinzione tra bisogno e desiderio istintuale, afferma: "a un bisogno si può rispondere o non rispondere, e l'effetto non è identico a quello della gratificazione di un impulso".

Con questa affermazione, Winnicott intende dire che i bisogni di relazione sono un imperativo dello sviluppo e che, se non vengono soddisfatti, non può esserci una crescita significativa: "Un bambino può essere nutrito senza amore, ma un accudimento impersonale o senza amore non può avere successo nel produrre un bambino autonomo, nuovo" (Winnicott, 1971).

La rilevanza dell'amore e dell'ambiente in Winnicott

Per Winnicott, l'amore coincide con la capacità del caregiver di conoscere e scoprire i bisogni del bambino. Esso risiede nella totale assistenza che favorisce il processo maturativo dell'infante e, dunque, nell'offerta di un ambiente favorevole alla sua salute mentale e al suo sviluppo affettivo. Un ambiente favorevole assolve a tre funzioni principali:

1) contenere (*holding*);

2) manipolare (*handling*) e

3) presentare l'oggetto (*object-presenting*).

È dunque evidente che, in mancanza di una persona che funga da madre, il compito evolutivo del bambino si complica notevolmente. Rifacendosi ai primi studi lacaniani sullo specchio, Winnicott include nel novero delle condizioni ambientali favorevoli la presenza di una madre “sufficientemente buona”, il cui volto costituisca un precursore dello specchio. Nello specifico, l'autore sostiene che, in contesti sani, il bambino, guardando il volto della madre, veda se stesso: la madre guarda il bambino, e il modo in cui ella gli appare è in relazione a ciò che lei vede nel bambino. In situazioni di patologia, i bambini non hanno indietro ciò che danno: essi guardano il volto della madre e non vi vedono se stessi. In tali scenari, Winnicott evidenzia come la capacità creativa del bambino possa cominciare ad atrofizzarsi, inducendo così il piccolo a cercare altri mezzi per ricevere indietro qualcosa di sé dall'ambiente. Gradualmente, il bambino si abitua all'idea che ciò che vede è il semplice volto della madre (che nulla di sé contiene) e la percezione (oggettiva del volto) sostituisce l'appercezione (ossia ciò che avrebbe potuto costituire uno scambio significativo con il mondo e un processo di arricchimento del sé).

Questo schema varia da bambino a bambino: alcuni *non smettono di sperare* e fanno il possibile per vedere nel volto della madre un qualche riflesso di sé; altri studiano le espressioni del viso materno nel tentativo di prevederne l'umore, così da riuscire a farne una previsione (“Quando il volto della mamma diviene immobile e il suo umore prende il sopravvento, il mio bisogno deve essere messo da parte, altrimenti il mio Sé nucleare verrà ferito”). Nei casi patologici, si riscontra una *prevedibilità precaria* che spinge il bambino al limite della propria capacità di gestire gli eventi; ciò comporta la minaccia del caos e la probabile reazione difensiva del bambino, che evita di guardare il volto materno (se non per percepirlo come volto e nulla di più). Un bambino con tale vissuto alle spalle crescerà confuso rispetto agli specchi e a ciò che lo specchio ha da offrire: se il volto della madre non risponde, lo specchio diventa una *cosa che deve essere guardata ma non una cosa in cui guardare dentro* per trovarci se stesso (Winnicott, 1971).

Pertanto, risulta chiaro come, secondo Winnicott, la qualità del processo di crescita e individuazione del bambino non possa essere svincolata dal contesto in cui l'infante si trova e, dunque, dal rapporto del lattante con la madre. Questo legame, che Winnicott definisce “*relazionalità dell'Io*”, è indispensabile per permettere il contenimento della pulsione dell'Id nel vissuto dell'Io del bambino. Va sottolineato che, per Winnicott, l'Io è quella parte della personalità umana in accrescimento che tende, in condizioni adatte, a integrarsi in unità. Quando i fenomeni sono appresi, catalogati, sperimentati e infine integrati dalle funzioni dell'Io, questi diventano esperienze dell'Io. Nei primissimi stadi dello sviluppo del bambino, le funzioni dell'Io sono inseparabili dalla sua esistenza come persona, poiché, se scissa dalle funzioni dell'Io, la vita istintuale del piccolo è minima e irrilevante: il bambino non è ancora un'entità che vive esperienze, non esiste l'Id prima dell'Io. La parola “*Sé*” comparirà solo quando il bambino comincerà a usare l'intelletto per osservare gli altri in relazione alla sua persona (Winnicott, 1970).

All'interno di uno schema di relazionalità dell'Io positiva, i rapporti dell'Id rafforzano l'Io immaturo anziché distruggerlo. La presenza di un Io maturo di una madre sufficientemente buona equilibra l'Io fragile e insicuro del figlio, permettendogli di fare fronte alle pressioni dell'Id altrimenti incontenibili. Con il tempo, grazie all'interiorizzazione dell'Io materno, il bambino diventa capace di sostenerle anche senza la reale presenza della madre.

Adesione alla lealtà invisibile e falso Sé

Considerata l'importanza dell'ambiente e delle cure da esso erogate nel rispondere al bisogno esistenziale e strutturale di amore del bambino, adesso è interessante valutare le conseguenze che un atto di slealtà del bambino verso le leggi implicite familiari può comportare.

La visione winnicottiana mostra chiaramente come lo sviluppo del bambino proceda da una fase di dipendenza assoluta – in cui l'infante non ha alcuna consapevolezza delle provvidenze materne – a una di indipendenza, o meglio, di interdipendenza con l'ambiente circostante, passando attraverso una fase di dipendenza relativa. In quest'ultima, il bambino, come

testimoniato dal pianto in caso di allontanamento del caregiver, è consapevole della propria dipendenza dalla madre e sperimenta così importanti vissuti di angoscia ogni qualvolta non riesce a continuare a credere nella propria sopravvivenza. In altri termini, il piccolo inizia a comprendere che l'ambiente è necessario a garantirgli la salvezza, occupandosi del soddisfacimento dei suoi bisogni fisiologici, pulsionale ed emotivi. Questa consapevolezza di fragilità, unita al bisogno di sentirsi amato, potrebbe quindi – secondo una visione sistemico-relazionale – spiegare l'adesione del bambino al sistema di lealtà invisibili vigente all'interno del nucleo familiare?

Boszormenyi-Nagy e Spark (1988) si interrogano sulle ragioni che portano un figlio a cooperare e a diventare parte di un rapporto, per lui incongruo, di lealtà familiare. Secondo gli autori, la paura delle punizioni non spiega sufficientemente la cooperazione del figlio, né la spiega il piacere fisico che può derivare dal contatto e dalla vicinanza con la diade genitoriale. Essi ritengono che il figlio accetti questo ruolo a causa di aspettative di lealtà inconsce, collusive, per le quali agire diversamente potrebbe equivalere a una perdita psicologica o alla non sopravvivenza di uno o di entrambi i genitori (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988). Questo può essere il tentativo estremo del figlio di aiutare un genitore a creare un qualche confine, cosicché la figura genitoriale riesca a tenere insieme la famiglia, garantendone la sopravvivenza (compresa quella del bambino). Inoltre, Boszormenyi-Nagy e Spark parlano di “figli affamati dal punto di vista emotivo” che, per non infrangere le lealtà inconsce da cui traggono garanzie di sopravvivenza, accettano ruoli inadeguati come quello di “figlio genitorializzato” o di capro espiatorio, rinunciando – in termini di energia psichica – all'esperienza di dipendenza e quindi al perseguimento della propria crescita (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988).

In questo senso, le loro teorie si avvicinano a quelle di Winnicott, che per primo parla primo di “angoscia di annichilimento” del bambino, causata dalla scarsa responsività dell'ambiente, e di come il piccolo, per evitarla, reagisca difensivamente costruendosi un falso Sé. Winnicott sottolinea l'importanza della risposta

dell'ambiente ai bisogni del bambino, affermando che la mancata conferma da parte della madre della capacità del bambino di soddisfare anche da solo i propri bisogni (cioè, il mancato sostegno e la mancata facilitazione dell'onnipotenza infantile) porti l'infante a soffrire dell'esperienza di “pressione ambientale” e a sperimentare, di conseguenza, una sensazione di annichilimento.

In ottica sistemica, l'adesione alle richieste implicite familiari costituisce un modo per evitare suddette angosce insormontabili; in ottica winnicottiana, il bambino risponde difensivamente alle carenze ambientali (e alla conseguente angoscia di annichilimento) costruendo un falso Sé. Da un punto di vista comparato, sarebbe quindi auspicabile approfondire il legame tra l'adesione alle richieste implicite familiari di ordine sistemico e la costituzione di un falso Sé da parte dell'infante di stampo winnicottiano.

Il falso Sé: eziologia e natura difensiva

Complessivamente, le osservazioni cliniche di Winnicott sullo sviluppo affettivo infantile portano a interessarsi ai processi che promuovono o interferiscono con l'integrazione del Sé. L'individuo, per potersi costituire come persona intera, parte dal proprio Sé originario, il quale necessita di sviluppo: l'immaginazione del soggetto rappresenta il “luogo” di questo potenziale sviluppo, che dipende dalla felice relazione dinamica tra la funzione creativa dell'individuo e quella ambientale.

Le vicissitudini pulsionali si intrecciano con le vicende legate alle relazioni oggettuali: l'individuo cresce e sviluppa il proprio Sé attraverso esperienze relazionali e, per costruire un senso di identità personale, necessita di una “matrice relazionale” capace di conferirgli un senso di significatività e valore. A questo proposito, Winnicott (1971) scrive:

“Il Sé si trova naturalmente posto nel corpo ma, in certe circostanze, può dissociarsi dal corpo nello sguardo e nell'espressione della madre e nello specchio che può giungere a rappresentare il viso della madre (...). Infine il Sé arriva a un rapporto significativo tra il bambino e la somma di identificazioni che (dopo una sufficiente incorporazione ed introiezione di rappresentazioni

mentali) si organizzano nella forma di una viva realtà psichica interna”.

La relazione tra madre e bambino diventa dunque fondamentale per lo sviluppo dell'identità e di un senso di sé vitale: attraverso un rapporto reciprocamente creativo con la madre, il bambino ri-conosce le sue doti innate e sperimenta il proprio senso di esistere come persona.

La naturale funzione materna di cure empatiche fornisce un ambiente “che sostiene” (*holding*), per cui il figlio si sente contenuto e può sperimentare il proprio senso di esistere come individuo. Il processo evolutivo si compie attraverso il passaggio da stati di non integrazione a esperienze di senso di “unità” e di integrità della continuità dell'essere via via maggiori, in cui i confini del corpo e della psiche si definiscono progressivamente.

Nella teoria di Winnicott, la patologia del Sé si configura dunque come un'interferenza nel senso di continuità dell'esistenza dovuta a fallimenti nella responsività materna, e con il conseguente sviluppo di angosce specifiche. Winnicott definisce queste angosce come “andare in pezzi”, “cadere per sempre”, “non avere rapporto con il proprio corpo”, “non avere orientamento”, “essere annientato”, descrivendo i fallimenti della madre-ambiente (in termini di *holding*, *handling* e *object-presenting*) e i tentativi del Sé di organizzare difese specifiche. Per l'autore, il disturbo psicosomatico diventa quindi un sintomo che segnala un'angoscia a livello del Sé corporeo (disturbo dell'*indwelling*, patologia del Sé somato-mentale); l'angoscia di “crollare” viene invece collegata a fenomeni terrificanti di disintegrazione del Sé (depersonalizzazione da fallimento dell'*holding*), dissociazione dell'unità psicosomatica (fallimento dell'*handling*), cattiva relazione con gli oggetti (fallimento dell'*object presenting*).

L'angoscia di morte si configura come terrore di annientamento, di perdita irreparabile del Sé potenziale, come angoscia di non esistenza.

Nella ricerca dell'eziologia del falso Sé, Winnicott sottolinea l'impossibilità di comprendere che cosa accada se consideriamo solo il bambino: è necessario esaminare anche il ruolo della madre (ambiente). La madre “sufficientemente buona” è colei che risponde all'onnipotenza del figlio, dandole un senso. Fa

questo più e più volte. Il vero Sé nasce grazie alla forza conferita all'Io debole dell'infante dal supplemento offerto dalla madre alle sue espressioni onnipotenti.

Una madre non sufficientemente buona, al contrario, è incapace di sostenere l'onnipotenza del figlio e, quindi, fallisce ripetutamente nel rispondere al suo gesto. Essa sostituisce al gesto del figlio il proprio, chiedendo al bambino di attribuirgli un senso mediante la propria condiscendenza. Questa condiscendenza è il primo stadio precoce del falso Sé e dipende dall'incapacità della madre di pre-sentire i bisogni del figlio.

Il falso Sé si struttura, pertanto, su una base di compiacenza da parte del bambino e assolve una funzione difensiva, quella di protezione del vero Sé. Nel delineare le caratteristiche di un ambiente di sviluppo sano, che sostenga il processo maturativo del bambino, Winnicott invita i genitori a fornire ai figli “un esempio decente ma non migliore di quello che voi realmente siete e non falso” (Winnicott, 1970).

Per l'infante, essere compiacente significa sacrificare il proprio modo di vita personale (ad esempio, un bambino, a qualsiasi età, può sentire che mangiare sia male, fino al punto di morire per questo principio). L'essere compiacenti porta a ricompense immediate e gli adulti lo confondono troppo facilmente con lo sviluppo. I processi maturativi rischiano così di essere scavalcati tramite una serie di identificazioni; questo si manifesta clinicamente in un falso Sé, un Sé da commedia (*acting Self*) che è copia di qualcun altro, mentre il Sé vero o essenziale rimane nascosto e viene privato dell'esperienza viva.

Winnicott ritiene che, in profondità, il bambino sappia che esiste una speranza latente nel comportarsi in modo malvagio, e che la disperazione sia invece connessa all'essere compiacenti e alla falsa socializzazione (Winnicott, 1970).

Stare in analisi con il falso Sé

Balia, bambino e tempi dell'analisi

“Solo il vero Sé può sentirsi reale, ma il vero Sé non deve mai essere influenzato dalla realtà esterna, non deve mai essere compiacente. Quando il falso Sé viene utilizzato e trattato come reale, nell'individuo c'è un senso crescente di

futilità e disperazione. Nella vita reale ci sono tutte le gradazioni di questa situazione, per cui, solitamente, il vero Sé è protetto ma ha una certa vita ed il falso Sé coincide con l'atteggiamento sociale. Al livello estremo dell'anormalità il falso Sé può facilmente essere preso per reale, così che sul vero Sé grava la minaccia di annientamento; il suicidio può allora essere una riaffermazione del vero Sé.” (Winnicott, 1970)

A partire dallo studio di un caso clinico rilevante (durante il quale Winnicott introduce il concetto di Sé Custode, che si colloca tra il vero Sé e il falso Sé e permette al paziente di entrare nella stanza di analisi ed esplorare l'esperienza analitica), Winnicott conferma la natura difensiva del falso Sé, che nasconde e protegge il vero Sé, e fornisce una classificazione delle organizzazioni del falso Sé. A un polo estremo, il falso Sé si costituisce come reale e chi osserva tende a prenderlo per la persona autentica. Il falso Sé traballa nelle relazioni profonde e nei rapporti di lavoro e di amicizia: nelle situazioni in cui ci si aspetta una persona intera, il falso Sé si dimostra infatti essenzialmente carente. A questo estremo, il vero Sé è completamente nascosto.

A un livello meno grave, il falso Sé protegge il vero Sé. Quest'ultimo è però riconosciuto come potenziale e gli viene concessa una vita segreta. Questo livello costituisce l'esempio più evidente di malattia clinica come organizzazione avente un fine positivo: la conservazione dell'individuo nonostante la presenza di condizioni ambientali anormali. A un livello intermedio, Winnicott descrive un falso Sé che si preoccupa di ricercare condizioni che permettano al vero Sé di venire alla luce. Se suddette condizioni non vengono trovate, allora viene riorganizzata una nuova difesa per impedire lo sfruttamento del vero Sé. Se quest'ultima difesa non è efficace, la conseguenza clinica è il suicidio, come distruzione del Sé totale per evitare l'annientamento del vero Sé.

Il livello più vicino alla salute è rappresentato da un falso Sé formato mediante identificazioni, solitamente con figure dell'ambiente infantile (ad esempio: una balia) che determinano la fisionomia dell'organizzazione del falso Sé. Nello stato di salute, infine, il falso Sé coincide con l'organizzazione dell'atteggiamento sociale educato (Winnicott, 1970).

A prescindere dalla maggiore o minore presenza del falso Sé nella vita della persona, Winnicott ritiene che soltanto il vero Sé possa essere analizzato e che la psicoanalisi del falso Sé coincida con un'analisi diretta a un ambiente interiorizzato, che può portare sono a delusioni (sebbene ci possa essere inizialmente un apparente successo).

Per comunicare con il vero Sé, laddove sia stata data importanza patologica a un falso Sé, è necessario anzitutto che l'analista fornisca condizioni che consentano al paziente di trasferirgli il peso dell'ambiente interiorizzato e di divenire così un lattante molto dipendente, immaturo ma reale. Solo e soltanto allora l'analista può analizzare il vero Sé. Inoltre, il clinico deve essere in grado di riconoscere le difese del falso Sé per valutare se queste possano rappresentare un aiuto all'analisi oppure se queste siano talmente potenti in senso patologico (e indichino un grave deficit affettivo) da rendere preferibile l'abbandono del caso.

Secondo Winnicott, l'analisi si evolve in tre momenti. Inizialmente l'analista potrà parlare del vero Sé soltanto al falso Sé del paziente. È come se l'analista parlasse del *bambino* (vero Sé) a una sua *balia* (falso Sé). L'analisi potrà iniziare solamente quando la balia lascerà il bambino solo con l'analista e quando il bambino sarà in grado di rimanere da solo con il terapeuta e, con lui, iniziare a giocare.

Se e quando l'analista rimarrà solo con il “bambino” (e dunque entrerà in contatto con il vero Sé), si instaurerà necessariamente un periodo di estrema dipendenza, durante il quale il paziente darà all'analista la possibilità di assumere il ruolo di balia. Winnicott mette in guardia i terapeuti non preparati a sostenere i pesanti bisogni dei pazienti che diventano dipendenti nel suddetto modo. Essi devono fare attenti che i loro casi non si limitino a trattare con il falso Sé: alcune analisi si prolungano all'infinito perché condotte solo con il falso Sé. Allo stesso tempo, l'autore pone l'attenzione sulle difficoltà comunicative che sorgono in un setting in cui il paziente, per usare la metafora di Winnicott, non ha ancora fatto uscire la balia dalla stanza.

Partendo dal presupposto che ogni individuo desideri, nel profondo, essere *trovato* (riconosciuto), ma anche *non trovato* (non esposto

integralmente nel vero Sé; Ogden, 2022), Winnicott sostiene che l'analisi non può produrre risultati se paziente e analista colludono in continue verbalizzazioni che annullano l'esperienza del nucleo centrale silenzioso del paziente, e sottolinea come le continue interpretazioni aggiungano soltanto verbosità. L'autore evidenzia, tuttavia, come sia ancora più pericoloso quando il paziente consente all'analista di raggiungere gli strati più profondi della sua personalità, e il terapeuta interpreta anziché attendere che sia il paziente a fare scoperte in modo creativo e vitale. Una tale situazione disfunzionale implica che l'analista non diventi, da oggetto soggettivo quale era, un oggetto oggettivamente percepito.

Secondo Winnicott, aspettare permette invece di essere percepiti oggettivamente al ritmo del paziente, che, quando sarà pronto, ci percepirà come oggetti separati. Dal punto di vista pratico, è altresì vero che l'analista non può rimanere in silenzio seduta dopo seduta, onde evitare che il paziente senta l'analista come scomparso. Così, anziché riempire prematuramente lo spazio analitico, Winnicott invita a ripetere, ampliare e descrivere, cercando una connessione emotiva, piuttosto che definire, spiegare o interpretare. Le descrizioni aggiungono significati e qualcosa di nuovo di cui il paziente può servirsi, senza costituire – prematuramente – qualcosa di troppo presto, troppo altro, troppo non-me, che indurrebbe il paziente a sentire il bisogno di ritirarsi in se stesso (Ogden, 2022).

Vitalità e gioco in psicoanalisi: un approccio ontologico

Nel corso dell'ultimo secolo, la teoria e la pratica psicoanalitica hanno subito un significativo cambiamento, che Ogden, nel suo lavoro *Prendere vita nella stanza di analisi* (2022), delinea e definisce sapientemente. Questa trasformazione riguarda uno spostamento di enfasi dalla psicoanalisi epistemologica (orientata al conoscere e al comprendere) alla psicoanalisi ontologica (focalizzata sull'essere e sul divenire). Ogden considera Freud e la Klein come i fondatori di una psicoanalisi di natura epistemologica, e individua in Winnicott e Bion i principali fautori dello sviluppo di una psicoanalisi ontologica. Tuttavia, ribadisce che è impossibile trattare queste due prospettive in forma pura, poiché “esse”, scrive l'autore,

“coesistono in un rapporto di arricchimento reciproco l'una con l'altra. Sono modi di pensare e di essere – sensibilità, non “scuole” di pensiero analitico né insiemi di principi analitici o di tecniche analitiche” (Ogden, 2022).

Ogden definisce la psicoanalisi epistemologica come quella branca analitica incentrata sul processo di acquisizione di conoscenza e comprensione del paziente, in particolare del suo mondo interiore inconscio e della sua relazione con il mondo esterno. Questa comprensione mira a organizzare l'esperienza del paziente in modo efficace per affrontare i problemi emotivi e raggiungere il cambiamento psichico. Le interpretazioni dell'analista hanno come scopo quello di incanalare la comprensione delle fantasie inconsce del paziente, dei suoi desideri, paure, impulsi, conflitti, aspirazioni e così via. L'intervento clinico più importante, da una prospettiva squisitamente epistemologica, è l'interpretazione del transfert: l'analista comunica al paziente la propria comprensione dei modi in cui il paziente lo percepisce come una figura reale o immaginaria della propria infanzia o fanciullezza.

Al contrario, utilizzando il termine “psicoanalisi ontologica”, Ogden si riferisce a una dimensione della psicoanalisi in cui l'obiettivo principale dell'analista è facilitare gli sforzi del paziente per diventare più pienamente se stesso. L'autore, per chiarire meglio la differenza tra le finalità della psicoanalisi epistemologica e ontologica, riprende Winnicott, che distingue tra il “significato simbolico” del gioco dallo “stato dell'essere” implicato nel gioco. Giungere a comprendere il significato simbolico del gioco – sostiene Ogden – è il compito della psicoanalisi epistemologica; lavorare in e con lo stato dell'essere coinvolto nel gioco è, invece, il compito della psicoanalisi ontologica.

La conseguenza pratico-clinica di suddette parole confluisce nell'assunto winnicottiano secondo cui *“la psicoterapia ha luogo là dove si sovrappongono due aree di gioco, quella del paziente e quella del terapeuta (...). Il corollario di ciò è che quando il gioco non è possibile, allora il lavoro svolto dal terapeuta ha come fine il portare il paziente da uno stato in cui non è capace di giocare a uno stato in cui ne è capace”* (Winnicott, 1971).

Il ruolo dell'analista, come delineato in questo passaggio, differisce profondamente dal ruolo dell'analista in un'analisi di stampo

prevalentemente epistemologico. Nella psicoanalisi epistemologica, infatti, il compito dell'analista è principalmente quello di trasmettere, attraverso l'interpretazione, la propria comprensione del filo conduttore dello stato di angoscia del paziente nell'attualità della seduta. In una psicoanalisi prevalentemente ontologica, invece, l'analista farebbe meglio ad "aspettare" prima di comunicare la propria comprensione al paziente (Ogden, 2022).

Winnicott considera la fretta e il bisogno dell'analista di interpretare come ostacoli al cambiamento profondo del paziente, poiché impediscono la possibilità di vivere – in modo creativo e gioioso – il processo di divenire più pienamente se stesso (Winnicott, 1971).

In conclusione, la missione dell'analista è ben più ampia del risolvere i conflitti psichici, eliminare i sintomi o aumentare la capacità di introspezione del paziente. Operando nel "qui e ora" della seduta, nutrendo fiducia nel campo analitico e dandosi il tempo di essere passivamente "visitato", come in sogno, da una *rêverie* che possa offrirgli lo spunto per intuire il significato di quanto avviene sul piano della comunicazione inconscia, l'analista lavora per promuovere nel paziente l'esperienza di sentirsi vivo e vitale (Ferro e Civitarese, 2020).

Conclusioni

Gli aspetti di identificazione e di individuazione della persona occupano un ruolo sempre più centrale nella teoria e nella pratica clinica attuali, portando inevitabilmente a un confronto con le tematiche del narcisismo, della soggettività e della precarietà del senso d'identità, che spesso è attraversato da crisi personali e sociali.

Il presente lavoro intende fornire un contributo compilativo all'indagine di suddetti fenomeni, proponendo, a partire da una prospettiva di natura sistemica e psicoanalitica, una riflessione comparata relativa al narcisismo e alle condizioni che lo determinano. Il narcisismo è tema complesso e controverso, non solo per le difficoltà che comporta il suo inquadramento teorico e clinico, ma anche perché sembra che oggi vi siano differenti teorie e approcci interpretativi sull'argomento. Dopo un excursus incentrato sul concetto di lealtà invisibile

familiare e sulle leggi di reciprocità e obbligo che lo caratterizzano (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1988), lo studio si focalizza sul singolo individuo e sui processi alla base del suo sviluppo identitario.

Da una prospettiva psicoanalitica prettamente pulsionale, promossa da Freud, il narcisismo del bambino – un *perverso polimorfo* – è spiegato in termini di libido dell'Io; adottando invece un'ottica più relazionale e ontologica, della quale Ogden considera capostipiti Winnicott e Bion, l'ambiente di crescita e le cure materne assumono un ruolo cruciale nel processo maturativo dell'individuo (Winnicott, 1970). Il falso Sé diviene, infatti, una costruzione difensiva che il bambino sviluppa in risposta a un mancato rispecchiamento e contenimento: l'infante, di fronte all'incapacità della madre di sostenere la sua onnipotenza e di rispondere adeguatamente al suo gesto, crea un falso Sé fondato sulla compiacenza. Questa struttura difensiva si traduce in un annichilente allontanamento da un nucleo del Sé – quello vero – che necessita di essere al tempo stesso protetto (*non trovato*) e riconosciuto (*trovato*) (Ogden, 2022).

Operare un'analisi con il falso Sé è, per Winnicott, un'impresa impossibile e non vitalizzante, che, per quanto possa inizialmente produrre esiti apparentemente positivi, si rivela infine fallace e depauperante. In qualità di analisti, fornire un setting entro cui permettere al vero Sé (il bambino) del paziente di separarsi dal suo falso Sé (la balia), permettendo al paziente di abbandonarsi all'esperienza totale di dipendenza dall'analista, può – se l'analista si dimostra sufficientemente preparato a sostenere i profondi bisogni del paziente – rivelarsi l'unica via per raggiungere il fine ultimo dell'analisi: far sentire il paziente pienamente vivo (Ferro & Civitarese, 2020).

La riflessione qui espressa, relativa alla possibilità di comparare l'adesione alle lealtà invisibili da parte del "bambino sistemico" alla costituzione di un falso Sé a scopo difensivo da parte del "bambino winnicottiano", si propone di offrire uno spunto di lettura arricchente.

Adeguatamente approfondita, tale riflessione può aggiungere alla teoria e alla pratica clinica nozioni utili alla costruzione di uno spazio

analitico in cui sia possibile giocare insieme al paziente e, attraverso il gioco, produrre vitalità.

Riferimenti Bibliografici

- Ambrosetti, F. (1993). Ivan Boszormenyi-Nagy. Lealtà invisibili e approccio contestuale [Tesi di laurea non pubblicata]. Università degli Studi dell'Aquila.
- Andolfi, M. (2002). La Family System Theory di Murray Bowen. In *Terapia familiare*, 68, pp. 30-41.
- Boszormenyi-Nagy, I., & Spark, G.M. (1988). *Lealtà invisibili. La reciprocità nella terapia familiare intergenerazionale*. Astrolabio Ubaldini.
- Donne, J. (1624). Meditazione XVII. In *Devozioni per occasioni di emergenza* (pp. 112-113). Editori Riuniti.
- Ferro, A., & Civitaresse, G. (2020). *Vitalità e gioco in psicoanalisi*. Raffaello Cortina Editore.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Bollati Boringhieri.
- Freud S. (1923). *L'Io e l'Es*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà e altri saggi*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1938). La teoria delle pulsioni. In *Opere*, Vol. 11. Bollati Boringhieri.
- Gaddini, E. (1969). Sull'imitazione. In *Scritti. 1935-1985*. Raffaele Cortina Editore.
- Lacan, J. (1949). Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io. In G. Contri (a cura di), *Scritti*. Einaudi.
- Lalande, A. (1975). *Dizionario critico di filosofia*. Isedi.
- Lampis, J., Cataudella, S., Busonera, A., & Skowron, E.A. (2017). Effetti della differenziazione del sé sul benessere psicologico. *Giornale italiano di psicologia*, 44(2), 475- 482.
- Ogden, T.H. (2022). *Prendere vita nella stanza d'analisi*. Raffaello Cortina Editore.
- Winnicott, D.W. (1971). *Gioco e realtà*. Armando Editore.
- Winnicott, D.W. (1970). *Sviluppo affettivo e ambiente*. Armando Editore.

Sitografia

- Errico, E.T. (2019, 19 ottobre). *Il desiderio del narcisista. Una prospettiva clinica alla luce dell'insegnamento di Lacan*. Psicoanalista Dott. Errico. Testo disponibile al sito: <https://www.egidioerrico.com/il-desiderio-del-narcisista-una-prospettiva-clinica-alla-luce-dell-insegnamento-laciano>
- Masci, M. (2018). *Il concetto di relazione oggettuale in D. W. Winnicott* (file PDF). Psicologi Psicoterapeuti. Testo disponibile al sito: <https://www.psicologi-psicoterapeuti.info/uploads/minisitoPagine/562.pdf>
- Zontini, G. (2016, 10 luglio). *Identificazione*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiveb.it/la-ricerca/ricerca/identificazione/>

RIFLESSIONI INTORNO AL RAPPORTO TRA NARCISISMO E AGGRESSIVITÀ IN AMBITO PSICOANALITICO

Di Filippo Fabbri
Psicologo

Il rapporto tra aggressività e narcisismo è ricco di intrecci e connessioni. In alcuni casi, queste connessioni risultano più evidenti e dominanti; in altri, invece, il mescolarsi di dinamiche narcisistiche e aggressive risulta più silente e arduo da individuare. Le ragioni per cui il rapporto tra aggressività e narcisismo sia così stretto potrebbero risiedere nel fatto che entrambi sono delle proprietà o degli attributi intrinseci dell'essere umano, per non dire che sono due aspetti o dimensioni della personalità che definiscono l'essere umano in quanto tale. La mancata espressione, accettazione e integrazione psichica di moti e sentimenti aggressivi, legati a spinte distruttive, non permette all'individuo di vivere in maniera sana e soddisfacente. Allo stesso modo, un senso di autostima disintegrato o debole, accompagnato da una percezione poco adeguata di sé e del proprio valore personale – così come una visione distorta dell'altro e del valore altrui – destabilizza l'equilibrio psichico dell'individuo, con la possibilità di condurlo verso derive di sofferenza e disagio. Al fine di esaminare la relazione tra aggressività e narcisismo in ambito psicoanalitico – disamina che sarà prettamente teorica e, di conseguenza, potrà risultare arida e complessa – il presente lavoro assume come punto di partenza la prospettiva psicoanalitica classica di stampo freudiano.

Narcisismo e aggressività nel pensiero freudiano

Nel pensiero del padre della psicoanalisi, è difficile affermare che narcisismo e aggressività dialogano in modo diretto all'interno di un'unica riflessione. Entrambi gli argomenti sono oggetto di numerose e consistenti riformulazioni;

tuttavia, è possibile trovarne una sovrapposizione, in particolare se si considerano le osservazioni di Freud sotto il profilo temporale. Difatti, non è un caso che entrambi i concetti subiscano un forte impulso riflessivo e una potente rielaborazione negli anni a cavallo della Prima Guerra Mondiale (1914-1920), quasi a indicare come le considerazioni su questi argomenti, portate avanti parallelamente in quegli anni, fossero destinate a convergere.

Nel percorso verso la formulazione del modello topico della psiche composto dalle istanze Es, Io e Super-Io, Freud postula la contrapposizione tra pulsione di vita e pulsione di morte - *Eros e Thanatos* (1920). Questo passaggio introduce alla seconda teoria delle pulsioni, che comporta un distacco dalla concezione monistica della libido. Fino ad allora, infatti, come esposto anche nell'opera capitale legata al narcisismo, *Introduzione al narcisismo* (1914), la libido era concepita come afferente al grande serbatoio dell'Io, da cui si stacca per investire gli oggetti, differenziandosi in libido dell'Io e libido oggettuale, o sessuale. La concezione monistica della libido è confermata anche dal principio che può essere definito di "economicità": maggiore è l'investimento oggettuale, minore sarà l'investimento dell'Io, e viceversa.

Freud aveva inoltre concettualizzato, in qualità di stadio dello sviluppo psichico che si interpone tra l'autoerotismo e l'amore oggettuale, il *narcisismo primario*: uno stadio primordiale di indifferenziazione pulsionale – una sorta di "Pangea" pulsionale composta da pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali – in cui il proprio corpo è assunto come oggetto d'amore. Successivamente, Freud postulerà una seconda forma di narcisismo, il *narcisismo secondario*, inteso come ritiro libidico dagli investimenti oggettuali per ritornare all'Io, nel tentativo – patologico –

di ripristinare la condizione di beatitudine narcisistica infantile (Lingiardi, 2021).

Dalla formulazione della seconda topica, tutte le forme libidiche concepite come tendenti all'unificazione - pulsioni di autoconservazione dell'Io, pulsioni sessuali, spinte libidiche oggettuali e narcisismo - sono racchiuse nel concetto di pulsioni di vita, ovvero *Eros* (Green, 1983). A questo si contrappone una pulsione di morte – *Thanatos* – intesa come una vera e propria spinta verso il ritorno allo stadio di sostanza inanimata, che assume a fondamento la coazione a ripetere (Freud, 1920). *Thanatos* è concepito come un istinto autonomo che ha la funzione e l'obiettivo di dissolvere e disintegrare la materia vivente, andando “al di là del principio di piacere” (Freud, 1920). È in questo concetto che confluiscono le elaborazioni precedenti di Freud sull'aggressività e la distruttività umana. Riflessioni che, come riportato da Migone (2017), partono da lontano e vedono, prima del 1915, l'aggressività come qualità o proprietà della libido, per essere poi riformulata, proprio nel corso del 1915, come forza afferente alle pulsioni di autoconservazione dell'Io, in qualità di mezzo finalizzato al controllo della realtà.

Tuttavia, ai fini espositivi, è opportuno evidenziare come in Freud il passaggio da una formulazione all'altra dell'aggressività non significhi un abbandono delle ipotesi precedentemente esposte – che spesso sono mantenute in parallelo, in una sorta di riflessione continua condivisa con colleghi e critici della psicoanalisi - ma piuttosto un incremento del livello di complessità e di maturazione dell'analisi psicoanalitica.

Ai fini del presente lavoro, si ritiene possibile identificare, in Freud, un punto concettuale in cui aggressività e narcisismo si ritrovano come confluenti nella medesima corrente riflessiva: quello del masochismo e del suo problema da un punto di vista economico. Nell'opera *Il problema economico del masochismo* (1924), il concetto di masochismo è elaborato proprio in termini di dinamiche tra *Eros* e *Thanatos*. In questo lavoro, la pulsione di morte, il cui obiettivo è ricondurre gli organismi viventi pluricellulari allo stato inanimato, inorganico, si trova a dover fare i conti con le forze libidiche provenienti dall'*Eros*, che hanno il compito di contenere la pulsione di morte e di evitare che la sua azione si traduca in danno per l'organismo, dirigendola verso

l'esterno e dando luogo alla pulsione di distruzione. Parte di questa viene impiegata dalla funzione sessuale, rendendo così identificabile il sadismo nella sua forma originaria. Tuttavia, nel processo sopradescritto, una porzione di pulsione distruttiva rimane all'interno dell'organismo e viene imbrigliata dalla libido mediante l'eccitamento sessuale, dando luogo al masochismo erogeno o sessuale. Così, sadismo e masochismo si sovrappongono, e dunque potremmo dire che tramite questo passaggio il masochismo rientri all'interno della sfera libidica, assieme alle componenti libidiche oggettuali e dell'Io, divenendo “una testimonianza e un residuo di quella fase dello sviluppo in cui ha avuto luogo la fusione di pulsione di morte e dell'*Eros*”.

Come ulteriore punto speculativo, si può ipotizzare quindi che il masochismo, quale espressione di quella distruttività che rimane bloccata internamente, si lega alla dimensione erotica per garantire l'appagamento libidico, quasi con una modalità “narcisistica” – intesa nel senso di una modalità privata ed esclusiva del soggetto, che esclude completamente l'altro poiché solo ed esclusivamente il soggetto ne è l'oggetto. Alla luce di quanto esposto, è facile intuire come Freud abbia gettato il seme della riflessione sul rapporto tra aggressività e narcisismo in psicoanalisi, una riflessione che è ancora viva oggi. Ai fini del presente articolo, saranno di seguito esposte le elaborazioni su questi temi degli autori successivi a Freud, in particolare di due figure centrali nello sviluppo della teoria delle relazioni oggettuali: Melanie Klein e Herbert Rosenfeld.

Narcisismo e aggressività nella teoria delle relazioni oggettuali

Le intuizioni di Melanie Klein e il ruolo dell'invidia

All'interno della cornice delle relazioni oggettuali, aggressività e narcisismo assumono un ruolo fondamentale. Importanti intuizioni riguardo alla connessione tra questi due concetti sono state elaborate da Melanie Klein, uno dei massimi esponenti della corrente psicoanalitica delle relazioni oggettuali. Nella prospettiva kleiniana, i concetti di aggressività e narcisismo sono rielaborati in funzione di relazioni a carattere primitivo che si instaurano tra

l'individuo e l'oggetto, con un ruolo centrale esercitato dall'invidia. Come evidenziato da Migone (2017), la prospettiva kleiniana sull'aggressività si sviluppa a partire da quanto elaborato da Abraham (1924) in relazione allo stadio sadico-orale, con i relativi tratti cannibaleschi, e alle prime esperienze di frustrazione e soddisfacimento. Nell'opera della Klein, in cui si considera gli aspetti innati e primitivi dell'aggressività come derivanti da un istinto di morte, vi è quindi un considerevole rimando a una distruttività precoce che si traduce in angosciosi processi fantasmatici di natura arcaica e di matrice sadico-orale, uretrale, anale, di distruzione e annientamento, che l'infante si trova costantemente a dover fronteggiare.

Come riportato da Lingardi (2021), il concetto freudiano di narcisismo primario, quale stadio di sviluppo psichico antecedente alle relazioni con gli oggetti esterni, viene rivisto dalla Klein in funzione della relazione con l'oggetto interiorizzato: quello che per Freud corrisponde a ritiro narcisistico, per la Klein rappresenta un ritiro libidico su oggetti buoni interiorizzati, idealizzati e assimilati al Sé. Questo perché, secondo la Klein (1921-1958), autoerotismo e narcisismo infantile – considerati stati e non stadi, come intesi da Freud, dominati dall'amore – si sviluppano nello stesso momento delle relazioni oggettuali, e non prima. Perciò si potrebbe ipotizzare come, per la Klein, le forme di ritiro narcisistico siano legate a riprodurre la rappresentazione della relazione con l'oggetto interiorizzato nella sua versione “buona” e, quindi, soddisfacente e appagante. Come ulteriore spunto di riflessione, si può supporre che questa riproduzione si verificarsi nelle occasioni in cui l'oggetto reale non si presenta come buono e, quindi, non è possibile per il lattante ritrovare in esso appagamento e fiducia; per difendersi, attua allora forme narcisistiche di ritiro libidico per evitare di soccombere a sentimenti distruttivi.

Lingardi (2021) evidenzia come, nel pensiero kleiniano, alla base dell'aggressività vi sia l'invidia, intesa come un sentimento di odio diretto verso l'oggetto buono, caratterizzato da tutte le proprietà e caratteristiche desiderabili. Questo sentimento scatena difese primitive volte a controllare tale invidia, portando a tratti

comportamentali di tipo narcisistico come il distacco, la grandiosità e l'incapacità nell'avere relazioni oggettuali durature. Allo stesso modo, le relazioni oggettuali a carattere narcisistico sono caratterizzate dalla proiezione sull'oggetto di parti negative di Sé e che, quindi, implicano un uso dell'oggetto come “contenitore” di aspetti aggressivi e distruttivi, traducendosi in relazioni segnate da sfruttamento interpersonale e dominio sull'altro, percepito come inferiore (Lingardi, 2021). Un esempio è la nevrosi ossessiva, in cui l'individuo sperimenta forti impulsi a controllare l'altro, nel tentativo di contenere parti negative del proprio Sé (Klein, 1921-1958).

Herbert Rosenfeld: narcisismo distruttivo e narcisismo libidico

Spingendosi avanti nell'elaborazione del concetto di invidia, il rapporto tra aggressività e narcisismo all'interno della cornice teorica delle relazioni oggettuali si intensifica ulteriormente nelle riflessioni di Herbert Rosenfeld (1964, 1971a, 1971b, 1971c). Come accuratamente descritto da Target e Fonagy (2006), nel modello evolutivo di Rosenfeld, gli stati narcisistici sono dominati da relazioni oggettuali onnipotenti e da meccanismi difensivi primitivi, volti a negare le caratteristiche di separatezza e integrità dell'oggetto. Nel carattere narcisista, sentimenti di invidia e di dipendenza verso l'oggetto sono deleteri, per cui si attuano difese contro tali sentimenti, quali la scissione e l'identificazione proiettiva. Per il narcisista, queste difese fanno sì che le relazioni con gli oggetti siano impostate in modo distruttivo, attraverso il loro sfruttamento, e che il soggetto arrivi a negare i suoi bisogni nei confronti degli altri. Gli altri vengono, quindi, denigrati e svalutati in maniera estremamente distruttiva, come risultato dei meccanismi di identificazione proiettiva tramite cui l'individuo deposita i propri aspetti negativi in coloro con cui interagisce. Nel tentativo – quasi disperato – di gestire l'invidia verso gli altri, il narcisista di Rosenfeld, in modo del tutto indiscriminato, li svaluta e ne aggredisce le qualità buone. Questi atteggiamenti sono da attribuire al tentativo di evitare il riconoscimento delle buone qualità dell'altro, una minaccia all'idealizzazione di sé come unico detentore del “seno buono”

(Rosenfeld, 1964, 1971a, 1971b, 1971c; Target & Fonagy, 2006).

Secondo quanto indicato da Target e Fonagy (2006), Rosenfeld distingue un narcisismo *distruttivo*, o negativo, e un narcisismo *libidico*. Il primo è caratterizzato da indifferenza e insensibilità ed è il risultato dell'idealizzazione degli aspetti onnipotenti e distruttivi del proprio Sé, intolleranti alla dipendenza e avversi all'affetto sincero. Il secondo si colloca sul versante opposto, delineato da suscettibilità e permalosità eccessive, ed è il frutto dell'idealizzazione del Sé tramite introiezione onnipotente e/o identificazione proiettiva dell'oggetto buono. Attraverso l'idealizzazione degli aspetti distruttivi del Sé, l'individuo conserva l'onnipotenza infantile, disintegrando ogni relazione buona con gli oggetti.

L'intreccio tra aggressività e narcisismo, come intuito brillantemente da Melanie Klein e sviluppato ulteriormente nel pensiero di Herbert Rosenfeld, si stringe attorno alle potenti e angosciose dinamiche conflittuali che scaturiscono dall'invidia verso l'oggetto e le sue caratteristiche; in particolare, per il fatto che l'oggetto esista in quanto tale, come differente e staccato dal soggetto, da cui il soggetto può dipendere in modo minaccioso. Queste riflessioni saranno di cruciale importanza nel modello che sarà sviluppato e proposto da Otto Kernberg, esposto più avanti.

Narcisismo e aggressività: Heinz Kohut e la Psicologia del Sé

Un ulteriore significativo sviluppo dei concetti di aggressività e narcisismo proviene dal pensiero di Heinz Kohut, le cui idee originali e innovative hanno portato alla nascita del quadro teorico psicoanalitico conosciuto come "*Psicologia del Sé*". Come accuratamente evidenziato da Target e Fonagy (2006), il narcisismo riveste fin da subito un ruolo cruciale nel pensiero kohutiano, in quanto considerato un argomento intermedio tra nevrosi e psicosi. Inizialmente, la riflessione di Kohut parte dalla definizione di due differenti tipi di transfert che si sviluppano con i pazienti con problematiche narcisistiche: *transfert speculare* e *transfert idealizzante* (Kohut, 1971; Migone, 2010). Nel primo, il paziente esprime il bisogno di ammirazione e riconoscimento da parte del

terapeuta; nel secondo, invece, il paziente esprime il bisogno di idealizzare e ammirare il terapeuta, in modo complementare al transfert speculare (Kohut, 1971; Migone, 2010).

In ottica kohutiana, è fondamentale interpretare tali tipologie di transfert non come difese da aggressività o paura inconscia, bensì come bisogni che hanno le proprie radici in un fallimento del rispecchiamento empatico delle necessità del bambino da parte delle figure genitoriali – quegli oggetti-Sé che svolgono funzioni fondamentali per il Sé del neonato e che gli permettono l'esperienza dell'individualità (Kohut, 1971; Migone, 2010; Target & Fonagy, 2006). Assecondando empaticamente tali processi, gli oggetti-Sé favoriscono quello che Kohut definisce come "*internalizzazione trasmutante*", altro concetto fondamentale del suo modello; questo costituisce il processo attraverso cui il paziente riesce a mitigare il proprio Sé, rimasto ancorato a una fase di sviluppo come quella del Sé grandioso ed esibizionistico arcaico, al fine di integrarlo (Migone 2010, 2017).

Sebbene sia opportuno segnalare il ruolo secondario rivestito dall'aggressività nella formulazione teorica di Kohut (Gabbard, 2015), il rapporto tra aggressività e narcisismo emerge nella dinamica definita "*scissione verticale*" (Migone, 2017). Per Kohut, come sottolineato da Migone, nel caso in cui si verifichi un fallimento nel rispecchiamento empatico dei bisogni del bambino da parte dell'oggetto-Sé (principalmente la madre), la psiche sperimenta una scissione verticale, tale per cui la forma di Sé arcaico grandioso ed esibizionista rimane latente e non viene integrata. Questa condizione fa sì che il Sé arcaico sia in un certo senso libero di sgominare le difese dell'Io, che viene così paralizzato da sentimenti di vergogna e rabbia molto potenti. Tali sentimenti arcaici permangono, quindi, in compartimenti scissi della psiche dell'individuo, causando, nello sperimentare ferite narcisistiche, l'espressione di manifestazioni altrettanto arcaiche di difese distruttive come odio, rabbia e aggressività.

Pertanto, nella personalità affetta da disturbo narcisistico – personalità descritta da Kohut come una forma di blocco dell'evoluzione del Sé – si osservano, oltre a carenti capacità empatiche e tendenza patologica alla menzogna, esplosioni di rabbia come reazione alla percezione di

minaccia verso la propria autostima, così come un potente bisogno di vendetta quale risultato della necessità di fronteggiare la ferita narcisistica derivante dal fallimento del rispecchiamento empatico dell'oggetto-Sé (Target & Fonagy, 2006).

Nelle dinamiche descritte da Kohut, lo stretto legame tra aggressività e narcisismo si fa sempre più evidente. Il suo ruolo risulta fondamentale per lo sviluppo e la costituzione di un Sé sano e integrato, i cui aspetti non sono scissi in scomparti isolati, ma integrati e comunicanti in una totalità fluida e dinamica, che si evolve continuamente.

Il modello di Otto Kernberg e il narcisismo maligno

Un impulso significativo alla comprensione del rapporto tra aggressività e narcisismo proviene dal modello teorico sviluppato da Otto Kernberg (1974, 1975, 1976, 1984, 1989, 1992, 2020), che viene spesso messo in contrapposizione a quello di Heinz Kohut. Nella sua originale e dettagliata formulazione teorica, Kernberg riesce a trovare una posizione di compromesso tra la prospettiva pulsionale classica di stampo freudiano – riprendendo la formulazione tripartita di Es, Io e Super-Io – e la concezione degli affetti sviluppata nell'ottica delle relazioni oggettuali (Migone, 2017). Da un lato, Kernberg sostiene l'importanza delle pulsioni, seppur in modo differente da Freud, dall'altro, afferma il ruolo fondamentale degli affetti come modalità di comunicazione nell'interazione madre-bambino (Migone, 2017). Sintetizzando il pensiero di Kernberg sul rapporto tra emozioni e pulsioni, egli postula sostanzialmente l'esistenza di correnti affettive di base – influenzate da derivati pulsionali libidici e aggressivi – le quali possono avere valenza positiva o negativa e che, in funzione delle relazioni oggettuali primarie, si consolidano in sistemi motivazionali o “pulsioni” libidiche e aggressive (Kernberg, 1984, 2020; Migone 2017). Le rappresentazioni del Sé e dell'oggetto si stabilizzano sulla base delle correnti affettive libidiche o aggressive, determinando l'impostazione successiva del sistema tripartito Es, Io, Super-Io (Kernberg 1975, 2020).

In riferimento al narcisismo, Kernberg identifica una struttura narcisistica di personalità – caratterizzata da un'immagine del Sé totalmente scissa in elementi grandiosi ed elementi svilenti – in quei soggetti che sviluppano problemi nella sfera dell'autostima legati alle relazioni oggettuali (Kernberg, 1975; Quaglia & Longobardi, 2012). Tali individui esprimono una smisurata dipendenza dal consenso altrui, in contraddizione a fantasie grandiose, elevata ambizione e egocentrismo smisurato (Kernberg, 1975; Target & Fonagy, 2006). Alla base della formulazione di Kernberg del disturbo di narcisistico di personalità vi è l'invidia verso l'altro – oggetto buono da cui è impossibile dipendere, poiché la dipendenza è associata all'odio, all'invidia e alla possibilità di esporsi ed essere, quindi, frustrati e umiliati (Kernberg, 1975; Lingiardi, 2021).

Questo sentimento di invidia agisce come una spinta distruttiva, quindi, questi individui, nel tentativo di gestirla o attenuarla, dispiegano pattern difensivi comprendenti: svalutazione, onnipotenza, ritiro, negazione, scissione, idealizzazione primitiva e identificazione proiettiva (Quaglia & Longobardi, 2012; Target & Fonagy, 2006). Elemento fondante della psicopatologia di queste organizzazioni di personalità è la proiezione di collera orale, intorno a cui si sviluppano tratti paranoide e dai quali esse si difendono attraverso autoesaltazione e controllo dell'altro (Kernberg, 1975).

Inoltre, il legame tra queste forme narcisistiche di personalità ed elementi aggressivi si accentua nel momento in cui, a seguito di delusioni subite dagli altri, emerge una forte componente di rabbia e di risentimento, permeata da desideri vendicativi. Come descritto in *Sindromi marginali e narcisismo patologico* (1975), Kernberg sostiene come tale disturbo sia determinato, da un punto di vista dinamico, da una fusione patologica tra aspetti del Sé attuale, del Sé ideale e dell'oggetto ideale, e funga da meccanismo difensivo verso una realtà esterna intollerabile. Questo si traduce nella svalutazione e nella distruzione degli oggetti reali e delle loro immagini interiorizzate. La svalutazione degli oggetti esterni è la diretta conseguenza del processo attraverso cui aspetti inaccettabili del Sé vengono rimossi e proiettati all'esterno. In alternativa, gli altri possono essere

percepiti come minacciosi e pericolosi, poiché in grado di sfruttare e umiliare l'individuo (narcisista patologico).

Alla base di tale bipolarità vi è un “Sé vuoto, affamato, infuriato, assalito da una collera impotente per la frustrazione che subisce e timoroso di un mondo che gli sembra odioso e assetato di vendetta quanto lui stesso” (Kernberg, 1975). Il concetto di vuoto associato al Sé sarà di grande importanza nella riflessione tra narcisismo e pulsione di morte di André Green, che vedremo successivamente.

La riflessione di Kernberg sul narcisismo in rapporto a espressioni aggressive si arricchisce del concetto di “*narcisismo maligno*”, termine coniato per la prima volta dallo psicoanalista Erich Fromm nel 1964 (Lingiardi, 2021). Il narcisismo maligno descrive un sottotipo di patologia narcisistica di gravità elevata, caratterizzato da tendenze antisociali, in cui un Sé grandioso è rinforzato da aspetti paranoici (Lingiardi, 2021; Quaglia & Longobardi, 2012). Un tratto caratteristico di questo quadro patologico di natura narcisistica sembra essere proprio il sadismo, inteso come godimento gratuito per il dolore fisico e/o psichico inflitto all'altro (Lingiardi, 2021).

Nel pensiero di Kernberg, il legame tra aggressività e narcisismo diventa sempre più denso, riportando al centro della riflessione psicoanalitica le dinamiche conflittuali in relazione agli oggetti, così come inizialmente proposto da Melanie Klein e Herbert Rosenfeld. Il concetto di vuoto associato al Sé di Kernberg risulta di grande importanza nella riflessione tra narcisismo e pulsione di morte di André Green, esposta di seguito.

André Green e una nuova visione narcisistica

Un notevole approccio allo studio del narcisismo, e più in generale alla teoria psicoanalitica, è quello di André Green. Egli può essere definito un post-laciano e quindi aderente al quadro concettuale che sottolinea l'importanza, nella definizione dell'articolazione complessa del sistema psichico, delle diverse tipologie di significanti – le parole – e dei significati, ovvero le cornici di senso cui il significante afferisce (Target & Fonagy, 2006).

Come revisionato da Target e Fonagy (2006), la concezione teorica alla base è quella della linguistica di Saussure, secondo cui i sistemi di significanti possono essere associati a una molteplicità di sistemi di rappresentazione. Secondo Green e altri seguaci di Lacan, le pulsioni, gli affetti, le rappresentazioni di oggetti fisici di cui si ha esperienza diretta, le rappresentazioni di parole e altri prodotti del pensiero possono essere distinti in base al differente sistema simbolico – significante – impiegato nella rappresentazione.

Come risultato di ciò, nel discorso comunicativo del paziente è necessario rilevare quali differenti canali di significazione (ad es., rappresentazionali, affettivi, legati al sistema somatico, al processo di pensiero, ecc.) siano in atto e cogliere il passaggio da un canale all'altro (Green, 1999, 2000; Target & Fonagy, 2006). Rivalutando il concetto di linearità del discorso e riformulando la visione sugli aspetti temporali sia della mente che del processo analitico, Green (1999, 2000) afferma che l'organizzazione degli elementi psichici è dinamica nel tempo, cambiando in funzione del fatto che un trauma – che non è necessariamente ancorato al tempo passato – può collocarsi nel presente in interazione con il passato.

Una disamina dettagliata del pensiero di Green esula dagli scopi del presente lavoro; tuttavia, è importante esporre la rilevanza del suo contributo in merito al narcisismo e al suo rapporto con la pulsione di morte. Come evidenziato da Lingiardi (2021), quanto sviluppato da Green nell'opera *Narcisismo di vita, narcisismo di morte* (1983) descrive – basandosi sulla teoria pulsione di stampo freudiano – il narcisismo come un'istanza di appoggio all'Io nell'azione della sua funzione unificante mediante la pulsione di vita, da un lato, e, dall'altro, come il canale attraverso cui l'Io esprime, per mezzo della pulsione di morte, le tendenze al proprio annullamento. Green delinea, infatti, una condizione particolare di narcisismo in relazione alle spinte dell'Io alla propria dissoluzione: il *narcisismo di morte* o narcisismo negativo. In questo contesto, l'individuo è dominato da un sentimento di grande vuoto, che cementifica o incatena il Sé in uno stato di stagnazione; le relazioni d'oggetto sono intrise di distruttività e disinvestimento e l'Io anela a un'unica meta: il Nulla. Il risultato è

una totale inabilità espressiva d'amore, incapacità di valorizzare le proprie risorse e di godere dei propri traguardi. Questo stato è legato in modo indissolubile a una dinamica con la figura materna, che genera un buco narcisistico fondante: il *complesso della madre morta*. Il soggetto si identifica con una madre gravemente depressa, che ha annullato l'investimento emotivo sul figlio: si occupa di lui, ma non mostra – in quanto ne è priva – gioia e amore nei suoi confronti. Questa forma di abbandono affettivo genera una vera e propria assenza che il bambino non è in grado di spiegarsi. La “madre morta” è una madre che è in vita, ma che dal punto di vista psichico del bambino non esiste più.

Ai fini del presente lavoro, è necessario segnalare che Green, nel descrivere questo fenomeno, sottolinea come il processo di disinvestimento dell'oggetto materno da parte del bambino non sia legato a odio e distruttività pulsionale, poiché l'odio comporterebbe una distruzione dell'oggetto, cosa che contrasta con il fine del processo messo in atto, che è quello di salvarlo – in qualche forma di ibernazione o congelamento – e non di annientarlo. Questo fenomeno, però, ha un legame con un odio definito “*secondario*”. Fondamentale in tale processo è il fatto che la perdita dell'affetto materno sia priva di senso agli occhi del bambino, orfana di spiegazione. Ciò genera una forma difensiva di odio secondario, che si fonda sull'azione di desideri di incorporazione a carattere regressivo, di posizioni anali permeate di sadismo maniacale, finalizzate al dominio dell'oggetto perduto e alla vendetta. Questo genere di processo difensivo ha lo scopo di mantenere l'Io del soggetto in vita, proprio attraverso l'odio per l'oggetto, la ricerca di piacere erotico e la ricerca di senso della perdita psichica. Contrariamente a una condizione di lutto reale, il complesso della madre morta può essere descritto come una forma di paradosso emotivo inconscio, che si insinua nella dinamiche tra narcisismo e aggressività: l'individuo si identifica con questa figura che tuttavia non può essere né richiamata né abbandonata, portando ad una condizione di morte interiore, il “lutto bianco”, che perdura per l'intera esistenza.

Nel complesso della madre morta il paradosso è rappresentato dal fatto che, secondo Green, il bambino non può più possedere l'oggetto

materno, ma nel disperato tentativo di continuare ad averlo accessibile in qualche modo, attua un'identificazione di natura speculare, per cui diviene l'oggetto stesso. Tale meccanismo è paradossale in quanto volto a conservare l'oggetto materno attraverso una sua rinuncia.

Allo scopo di fornire al lettore maggiore chiarezza rispetto a quanto descritto dall'autore sugli stati psichici narcisistici, di seguito sono riportati due esempi di caso clinico esaminati nell'opera *Illusioni e disillusioni del lavoro psicoanalitico* (2011). In questo contesto, per garantire la massima intelligibilità possibile, si è preferito utilizzare – quando possibile – le esatte parole con cui Green descrive i pazienti, confidando nel loro limpido potere esplicativo.

Il primo caso riguarda una paziente di nome Axelle, dove André Green figura come ascoltatore “terzo” dell'analista della paziente, M. F. Castarède. Dall'analisi emerge come l'infanzia di Axelle sia stata segnata dal tragico evento della morte del fratello maggiore. La madre, incapace di elaborare il lutto, finisce per “congelare” il fratello nel ricordo, prosciugandosi di risorse affettive, che non saranno più a disposizione della paziente, che invece è sopravvissuta e si è salvata *in extremis*. Con parole fortemente evocative, Axelle riporta di sentirsi disabilitata, sostenendo, all'interno della relazione di forte attaccamento alla sua terapeuta, che “non posso pensare a Lei quando non c'è. C'è qualcosa di folle nel pensare che qualcuno c'è quando non c'è”. Questa condizione psichica viene rapportata ad uno status di inaccessibilità della madre della paziente, che rimane ibernata nel lutto del fratello e la cui condizione di lutto è aggravata da un fortissimo senso di colpa. Risulta evidente che, come riportato dal commento di Green al caso, il lutto è duplice: quello della madre per il figlio, e quello della paziente per l'amore della madre di cui non ha potuto più usufruire dopo la morte del fratello.

Un altro esempio utile alla comprensione delle condizioni descritte da Green è riportato nel commento di Litza Gutierrez-Green sull'osservazione della propria paziente di nome Arianna. La vita psichica della paziente è segnata da un trauma fondamentale, che l'autore commenta così: “la malattia di una madre

indisponibile, perduta a sei anni, ha lasciato tracce indelebili che hanno ostacolato lo sviluppo psichico”. La madre rimane insostituibile da altre figure materne. L’autore osserva che la paziente è ossessionata dalla morte, tema a cui sono legati tentativi di suicidio, episodi depressivi e tossicomania alcolica. Green evidenzia come “nel quadro clinico, il buco psichico, il vuoto sono in primo piano, così pure l’assenza di un sentimento di continuità. Domina l’irrepresentabile”, e sono quindi centrali i sentimenti di “vuoto, di buco nero, di un ventre mortifero” che non si lasciano scalfire dalle interpretazioni dell’analista. Per questo risulta evidente che “la mancanza ha sempre più importanza del pieno, l’odio dell’amore”.

Green prosegue affermando che “la paziente continua a essere come una ferita aperta. La sua vita è priva di senso. Il lavoro psichico non può colmare in lei un buco aperto di cui non riesce a cogliere ciò che esso può permettere di immaginare: senz’altro è riempito d’odio”. E ancora: “il buco, il vuoto sono manifestazioni del disinvestimento psichico, a loro volta cicatrici di un investimento del negativo che può rivivere solo sotto questa forma. In realtà, il lavoro del negativo non può mai cedere il posto a un investimento positivo del piacere. Eros è anzitutto vissuto attraverso le pulsioni di distruzione”.

Conclusioni

Un immediato spunto di riflessione teorica, nell’analisi del rapporto tra aggressività e narcisismo, che segue dalla prospettiva riportata sopra attraverso la formula del paradosso emotivo inconscio, può emergere dal parallelo tra le riflessioni sopradescritte di Green e quelle di Freud in *Lutto e melanconia* (1917), l’ultimo dei saggi inclusi nell’opera *Metapsicologia* (1915). Nello scritto freudiano, i fenomeni di lutto e di melanconia vengono equiparati in quanto reazioni alla perdita dell’oggetto amato. Entrambi sono concepiti come stati caratterizzati da un profondo e doloroso sconforto, da un totale ritiro dal mondo esterno, dalla perdita assoluta della capacità di amare e di investire in un nuovo oggetto d’amore, da una massiccia inibizione verso qualsiasi attività e da un avvillimento distruttivo di sé tramite

“autorimproveri e autoingiurie”, che lascia il soggetto in uno stato di attesa – delirante – di punizione.

Nel lutto, l’individuo si scontra con la realtà in cui l’oggetto amato non esiste più, il che rende impellente il ritiro libidico da tutto ciò che è connesso a tale oggetto. Il paradosso emotivo si coglie proprio nella manifestazione di una totale avversione verso il ritiro libidico dall’oggetto perduto, avversione che può anche sfociare in un’alienazione dalla realtà e in un’ostinata adesione all’oggetto, favorita da una psicosi allucinatoria di desiderio. L’oggetto, dunque, è perduto, ma non è possibile ritirarne gli investimenti associati e, anzi, l’individuo persevera a tal punto nel rimanervi attaccato da alienarsi dal mondo circostante. In questo modo, “l’esistenza dell’oggetto perduto è psichicamente prolungata”.

La melanconia è una condizione ancora più complessa. Freud indica come anch’essa sia un fenomeno associato a una perdita oggettiva, la quale però, al contrario del lutto reale, è inconscia. Ciò che viene definito come “inibizione melanconica”, che ricalca psichicamente quanto sopradescritto per il lutto, è ancora più enigmatica proprio perché non è chiaro da cosa il melanconico sia così assorbito da risultarne totalmente risucchiato. Inoltre, il melanconico si caratterizza per un poderoso impoverimento libidico dell’Io, che sfocia in descrizioni negative dell’*sé* come indegno, inetto e incapace di alcunché, oltre che moralmente spregevole. Nel delineare gli aspetti psicologici di questa condizione, Freud aggiunge che il melanconico mostra un “superamento di quella pulsione che costringe ogni essere vivente a restare fortemente attaccato alla vita”. Non è difficile avvertire, dal fondo di tale definizione, l’eco della pulsione di morte.

Sebbene venga paragonato al lutto, il paradosso affettivo che si evince dalla condizione melanconica è il seguente: l’individuo soffre a causa della perdita dell’oggetto, ma, come descritto da Freud, ciò che egli esprime manifesta piuttosto una perdita dell’Io. Nel melanconico, le ingiurie contro se stessi mascherano quelle destinate all’oggetto d’amore, presente o passato, che tuttavia sono distolte da questo e rivolte verso l’Io. Alla base della condizione melanconica, Freud identifica proprio una scelta oggettiva su base narcisistica.

Il meccanismo è così descritto: inizialmente si ha investimento libidico su un oggetto d'amore; successivamente, si ha la mortificazione di tale investimento, che ne comporta la sospensione e lo scioglimento della relativa libido. Tale libido liberata, tuttavia, piuttosto che essere investita nuovamente in un nuovo oggetto d'amore, viene riportata all'Io e impiegata nel processo di identificazione dell'Io con l'oggetto perduto – simile al processo di identificazione speculare descritta da Green. Per questo motivo l'Io è giudicato, da ciò che viene definito come “coscienza morale”, esattamente come l'oggetto, dando vita al meccanismo per cui la perdita dell'oggetto si esprime come perdita dell'Io.

Il paradosso emotivo emerge ancor più nell'analisi delle conseguenze di tale processo: nonostante una potente fissazione con l'oggetto d'amore, il suo investimento è caratterizzato da scarsa resistenza, come conseguenza della scelta oggettuale effettuata su base narcisistica, e quindi l'investimento può trovarsi a regredire a un narcisismo originario. Per cui si attua un'identificazione narcisistica con l'oggetto che opera in tutto e per tutto come sostituto dell'investimento d'amore. Inoltre, questa identificazione – che si ricorda corrisponde alla fase preliminare della scelta oggettuale e che si traduce nella necessità dell'Io di inglobare l'oggetto, di incorporarlo divorandolo – narcisistica, finalizzata alla sostituzione dell'oggetto, è tipica delle patologie a carattere narcisistico. Così, nel melanconico, l'amore per l'oggetto regredisce all'identificazione narcisistica – sottraendosi in tal modo al suo declino – e diviene l'amore paradossale cui non si può rinunciare, malgrado si sia rinunciato all'oggetto stesso.

Di conseguenza, l'aggressività si rivolge contro l'oggetto sostitutivo denigrandolo e facendolo soffrire in maniera sadica, in una spirale di tormento autoriflesso. Nella condizione melanconica, si vive un intreccio di conflitti permeati tanto di odio, volto a svincolare la libido dall'oggetto, quanto di amore, che mira a tutelare la posizione libidica contro l'attacco che subisce. Il melanconico, in questo senso, è risucchiato in una condizione di lutto che non ha risoluzione, una sorta di lutto infelice, mortifero, fatto di odio e rabbia, che per certi aspetti ricorda il complesso della madre morta descritto da

Green, che porta l'individuo a vivere con una forma di vuoto originata dalla perdita dell'oggetto d'amore.

Sulla base della revisione teorica fornita nel presente articolo, il rapporto tra componenti narcisistiche e aggressive di personalità appare molto più intimo di quanto si possa supporre con un sguardo superficiale. Nel pensiero freudiano, è possibile intravedere come le correnti aggressive e narcisistiche si combinino nella formulazione del quadro masochistico, concepibile come condizione psichica di nuovo impasto tra *Eros* e *Tbanatos*. Nelle formulazioni sviluppate dagli autori afferenti alla cornice teorica delle relazioni oggettuali, emerge l'invidia nei confronti dell'oggetto quale componente emotiva inconscia cruciale nella definizione del quadro narcisistico. Tale sentimento risulta per l'individuo narcisista così minaccioso e inaccettabile da precludere lo sviluppo di sane e adeguate relazioni oggettuali, da cui sente il bisogno di difendersi essendo inconcepibile la dipendenza dall'oggetto.

Nella prospettiva di Kohut, che arricchisce la riflessione psicoanalitica di una nuova visione del Sé, diventa evidente l'importanza dei contributi ambientali nelle prime fasi dello sviluppo psichico del bambino. Qui, gli oggetti-Sé, ovvero le figure genitoriali, giocano un ruolo determinante nel garantire l'appagamento narcisistico dell'infante. Quando questo appagamento fallisce, si blocca il processo maturativo e integrativo del Sé, che rimane vulnerabile a sentimenti aggressivi arcaici.

Le considerazioni prodotte da Kernberg riprendono quanto sviluppato nella corrente delle relazioni oggettuali, evidenziando il ruolo cardinale dell'invidia e arricchendolo del profilo narcisistico, caratterizzato da una fusione patologica tra aspetti del Sé attuale e le rappresentazioni ideali del Sé e dell'oggetto, nel tentativo di proteggersi da una realtà esterna percepita come distruttiva e intollerabile. In tale configurazione narcisistica dominano le dinamiche paranoiche, con massicce proiezioni sulle relazioni oggettuali esterne di componenti negative e inaccettabili del Sé. Con Kernberg, lo studio delle sfumature del narcisismo si impregna di elementi distruttivi, che culminano nella descrizione del sottotipo *maligno* di personalità narcisistica, caratterizzato da una

elevata gravità e da forti tratti sadici e tendenze antisociali.

Infine, la riflessione sugli aspetti narcisistici e aggressivi si arricchisce con le elaborazioni di André Green, che, articolandosi sul concetto fondamentale di vuoto, di mancanza, delineano una configurazione narcisistica definita dal *complesso della madre morta*, in cui il soggetto sperimenta l'abbandono affettivo ingiustificato dalla figura materna. Sebbene questa sia ancora presente, in vita, diviene figura vuota, inanimata. Questo porta a un'identificazione con essa, nel tentativo ultimo di richiamarla, e verso la quale si prova comunque odio e desiderio di vendetta. L'individuo si identifica così con l'oggetto inanimato, sperimentando un vuoto affettivo interiore che gli impedisce di significare una condizione di *assenza* presente dentro di sé.

In una visione globale, la correlazione tra elementi distruttivi ed elementi narcisistici risiede nel fatto che entrambi costituiscono componenti fondanti della complessità caratteristica della personalità umana, che definiscono intrinsecamente i flussi di interazioni – dalla prima infanzia all'età adulta – che l'individuo sperimenta con se stesso e con l'altro. Spinte narcisistiche e aggressive plasmano la concezione che l'individuo ha di sé e la percezione che ha dell'altro in quanto essere dotato di alterità. Aggressività e narcisismo appartengono, quindi, in egual misura sia alla sfera individuale che a quella relazionale.

Un ulteriore spunto di riflessione si lega al fatto che in epoca moderna questi due concetti non possono che fondersi ancora di più nei territori immaginari e virtuali dei social network, spazi aridi che si nutrono di immagini temporanee di sé e dell'altro, di “storie” fatte da pochi scatti che dovrebbero raccontare tutto di un individuo, ma che in realtà sono dimenticate un attimo dopo. In questi ambienti – che psichicamente forniscono l'illusione del non dover scegliere, poiché rappresentano il mondo dell'alternativa continua sempre presente, a portata di click – viene meno quella che è la componente di limite, di confine, che in ambito psicologico è rappresentata proprio dall'altro, ovvero qualcosa di diverso da me, che non mi è identico. In tale ottica, il narcisista, per cui vedere ed essere visti è cruciale (Gabbard, 2015), vive dell'immagine che può offrire all'altro e dei sentimenti distruttivi di odio e di invidia suscitati da

un'immagine dell'altro che gli appare sempre più bello, più seguito, con più successo e, per certi versi, più reale.

Le formulazioni teoriche sintetizzate nel presente lavoro costituiscono solo una piccola parte di quanto prodotto in relazione agli argomenti trattati. Per motivi di sintesi è stato necessario circoscrivere notevolmente i contributi teorici presi in esame, facendo riferimento in particolare ad alcuni dei principali autori in ambito psicoanalitico. Si segnala che il presente elaborato, nella sua forma di *excursus*, non rende giustizia a tutti gli autori che hanno affrontato, separatamente o congiuntamente, gli argomenti in esame. Pertanto, in funzione degli spunti teorici espressi, il presente lavoro è da considerarsi come punto di partenza per ulteriori approfondimenti.

Riferimenti Bibliografici

- Abraham, K. (1924). A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders: I. Melancholia and obsessional neurosis. In *Selected papers*, 422-433. (Trad. it.: Abraham Opere, Vol. 1. Boringhieri).
- Caprara, G.V. (1972). *Aggressività e comportamento aggressivo*. Celuc.
- Caprara, G.V. & De Caldas Brito, C. (1979). Stato del dibattito sull'aggressività nell'ambito della teoria psicoanalitica: problemi e prospettive. *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, 5, 40-65.
- Caprara, G.V. (1981). *Personalità e aggressività*. Bulzoni.
- Caprara, G.V. (1995). *Aggressività e altruismo*. In L. Arcuri (a cura di), *Manuale di psicologia sociale* (pp. 335-364). Il Mulino.
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1910). *Casi clinici 6 – Il presidente Schreber. Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente* in ID., Opere, vol. VI. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1910). *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*. In ID., *Psicoanalisi dell'arte e della letteratura*. Newton Classici.
- Freud, S. (1914). *Introduzione al narcisismo*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1915). *Metapsicologia*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1915). *Pulsioni e loro destini*. In ID., *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri.
- Freud, S., (1916). *Introduzione alla Psicoanalisi, Lezione introduttiva XXVI*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1917). *Lutto e melanconia*. In ID., *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*. Bollati Boringhieri.
- Gabbard, G.O. (2015). *Psichiatria psicodinamica: quinta edizione basata sul DSM-5*. Raffaello Cortina Editore.

- Green, A. (1999). *Il discorso vivente: la concezione psicoanalitica dell'affetto*. Astrolabio Editore.
- Green, A. (2000). *Le temps éclaté*. Minuit.
- Green, A. (2011). *Illusioni e disillusioni del lavoro psicoanalitico*. Raffaello Cortina Editore.
- Green, A., & Traversa, C. (2005). *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*. Borla.
- Kernberg, O.F. (1974). *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*. Boringhieri.
- Kernberg, O.F. (1975). *Sindromi marginali e narcisismo patologico*. Boringhieri.
- Kernberg, O.F. (1976). *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*. Boringhieri.
- Kernberg, O.F. (1984). *Disturbi gravi della personalità*. Bollati Boringhieri.
- Kernberg, O.F. (1989). The narcissistic personality disorder and the differential diagnosis of antisocial behavior. In *Psychiatric Clinics of North America*, 12, pp. 553-570.
- Kernberg, O.F. (1992). *Aggressività, disturbi della personalità e perversioni*. Raffaello Cortina.
- Kernberg, O.F. (2020). *Odio, rabbia, violenza e narcisismo*. Astrolabio Editore.
- Klein, M. (1921-1958). *Scritti*. Bollati Boringhieri.
- Kohut, H. (1968). The psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders. In *The Psychoanalytic Study of the Child*, 23, pp. 86-113.
- Kohut, H. (1971). *Narcisismo e analisi del Sé*. Bollati Boringhieri.
- Kohut, H. (1972). *Pensieri sul narcisismo e sulla rabbia narcisistica*. In ID., *La ricerca del Sé*. Boringhieri.
- Lingiardi, V. (2021). *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*. Einaudi.
- Quaglia, R., & Longobardi, C. (2012). *Modelli evolutivi in psicologia dinamica. Dal modello pulsionale alle relazioni oggettuali*, Vol. 1. Edizioni Libreria Cortina Milano.
- Rosenfeld, H. (1964). *Sulla psicopatologia del narcisismo: un approccio clinico*. Armando Editore.
- Rosenfeld, H. (1971a). A clinical approach to the psychoanalytic theory of the life and death instincts: an investigation into the aggressive aspects of narcissism. In *International Journal of Psychoanalysis*, 52, pp. 169-178.
- Rosenfeld, H. (1971b). Contributo alla psicopatologia degli stati psicotici: l'importanza dell'identificazione proiettiva nella struttura egoica e nelle relazioni oggettuali del paziente psicotico. In E.B. Spillius (a cura di), *Melanie Klein e il suo impatto sulla psicoanalisi oggi, Vol. 1: la teoria*. Astrolabio.
- Rosenfeld, H. (1971c). Theory of life and death instincts: aggressive aspects of narcissism. In *International Journal of Psychoanalysis*, 52, pp. 169-183.
- Target, M., & Fonagy, P. (2006). *Psicopatologia evolutiva. Le teorie Psicoanalitiche*. Raffaello Cortina Editore.

Sitografia

- Migone, P. (2017, 28 Novembre). *Perché l'aggressività? Sintesi di alcune ipotesi psicoanalitiche da Freud a oggi*. Psychiatry Online Italia. Testo disponibile al sito: <http://www.psychiatryonline.it/node/1669>

VIOLENZA DI GENERE: ALCUNE FORME DI AGGRESSIONE CONTRO LA COMUNITÀ LGBTQIA+

Di Urvija Bhargava
Psicologa

Con il termine “violenza di genere” si fa riferimento a una forma di violenza fisica, psicologica, sessuale e istituzionale perpetrata nei confronti di una persona o di un gruppo, sulla base del sesso, dell’orientamento sessuale e/o dell’identità di genere (Kilmartin e Allison, 2007). Essa comprende l’aggressione e la discriminazione contro le donne, gli uomini e la comunità LGBTQIA+; quest’ultima categoria di persone a essere particolarmente presa di mira, probabilmente a causa delle molteplici diversità presenti al suo interno. In questo articolo, ci focalizzeremo quindi su alcune tipologie di aggressione che derivano dall’omotransfobia. Il tipo di violenza che subisce la comunità LGBTQIA+ può essere *overt* (esplicita), sfociando, in ultima istanza, nell’omicidio, oppure *covert* (sottile), come le microaggressioni e le invalidazioni. Queste forme di violenza possono essere perpetrate da diverse persone, tra cui i genitori, i partner intimi, il gruppo dei pari, i colleghi e le persone estranee. Un individuo può subire violenza in un momento specifico, in un episodio isolato, oppure per tutto l’arco della vita (Lund et al., 2021).

È estremamente importante parlare di questa tematica, poiché la violenza e l’aggressione contro queste persone avvengono quotidianamente, producendo migliaia di vittime al mondo ogni anno: in Italia si sono registrati 148 casi di omofobia tra maggio 2021 e maggio 2022, e questi sono solo i casi esplicitamente denunciati alle Forze dell’Ordine (Battaglio, 2022).

I grafici riportati in Figura 1 mostrano i vari episodi di omofobia che ha subito la comunità

LGBTQIA+ in Italia, sia nell’arco di 9 anni (dal 2013 al 2021) che nell’arco di un anno (da maggio 2021 a maggio 2022). Si tratta di atti penalmente rilevanti; vengono quindi esclusi i semplici insulti o le espressioni scritte/verbali non dirette a una precisa persona. Gli episodi sono accaduti in vari contesti e occasioni: sul lavoro, a scuola, per strada, nel tempo libero, a casa e in altri luoghi.

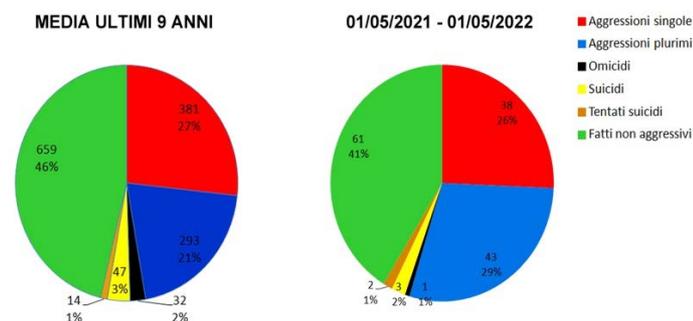


Figura 1. Numero degli episodi di omotransfobia che si sono registrati in Italia nell’arco di 9 anni (dal 2013 al 2021, a sinistra) e nell’arco di un anno (da maggio 2021 a maggio 2022, a destra) (Battaglio, 2022).

Un’introduzione alla comunità LGBTQIA+

La comunità LGBTQIA+ (per abbreviare: *LGBT*) è formata da persone con orientamento sessuale di tipo **omosessuale** (lesbiche e gay), ovvero attratte da individui dello stesso sesso; **bisessuale**, cioè con attrazione per entrambi i sessi; e **asessuale**, ovvero senza attrazione di tipo sessuale. Comprende anche persone **transessuali**, ovvero individui che hanno effettuato il cambiamento di sesso, e persone che

si identificano come **transgender** o *queer*. Il segno “+” sta a indicare che le etichette possono estendersi, per comprendere altre espressioni di genere e sessualità (Dizionario Treccani). Su quest’ultimo punto è fondamentale fare una distinzione tra sesso e genere, per comprendere appieno questa comunità: il primo fa riferimento al sesso biologico-fisiologico di un individuo, assegnato alla nascita, e si classifica in maschio, femmina e intersessuale; il secondo si riferisce all’identità che un individuo sceglie di attribuirsi in base al proprio essere ed è costituito da un insieme di caratteristiche psicologiche, sociali e culturali (femminilità e/o mascolinità) (American Psychological Association). Quando il sesso e il genere di una persona coincidono, allora questa è definita *cisgender*; se invece sesso e genere non corrispondono l’uno con l’altro, allora la persona è definita *transgender*. Nel tempo, “*transgender*” è diventato un termine ombrello e ha iniziato a includere anche persone che non si identificano con la classificazione binaria di femminile o maschile, le cosiddette *gender non-binary* e, dunque: individui che si identificano talvolta con uno e talvolta con l’altro genere (*gender fluid*); persone che rifiutano di essere categorizzate o non si sentono rappresentate da alcuna etichetta (*agender* o *queer*); e infine persone che si identificano con entrambi i generi (*bigender*) (Levitt, 2019).

Tutti questi termini possono generare confusione o sembrare eccessivi, ma è importante che esista una rappresentazione linguistica nella nostra società. Come suggerisce infatti la sociolinguista Vera Gheno (2021): “Chi viene nominato ha più concretezza”; ovvero, la possibilità di autorappresentazione linguistica permette alle persone di sentirsi esistere e di sentirsi riconosciute dagli altri.

Il sesso biologico, il genere, l’orientamento sessuale e il ruolo di genere, cioè le credenze condivise che definiscono i comportamenti maschili e femminili, entrano in una complessa relazione tra di loro e definiscono l’identità sessuale di una persona (Lingiardi, 2017).

Come nasce questa comunità?

In questo paragrafo si delinea un breve excursus sulla storia dei movimenti sociali della comunità *LGBTQIA+* e sulle eventuali forme di

opposizione che queste persone hanno subito negli anni, secondo Morris (2019).

Gli studiosi concordano nel ritenere come, in ogni cultura, si osservino fenomeni sia di accettazione sia di persecuzione nei confronti di persone attratte da individui dello stesso sesso. Tuttavia, si ritiene che i movimenti omosessuali veri e propri siano iniziati all’incirca negli anni ‘70 dell’Ottocento, quando iniziò a crescere la tolleranza e la promulgazione dei diritti per le persone che si identificavano come lesbiche, gay, transgender o queer, in risposta a secoli di persecuzioni da parte della Chiesa, dello Stato e delle autorità mediche.

Con il tempo, l’esposizione mediatica e le credenze circa i diritti umani crebbero fino a portare alla formazione di diversi gruppi di attivisti. Nel XX secolo iniziò infatti a fiorire un movimento a favore di gay e lesbiche, sostenuto anche dai movimenti femministi e dalle nuove scoperte antropologiche sulle differenze di genere.

Il fenomeno del *cross-dressing* (travestitismo), iniziò a diffondersi nelle moderne società dell’Europa e del Nord America. Consiste nell’atto di indossare, pubblicamente o in privato, abiti associati socioculturalmente al genere/sesso opposto: nel mondo dell’arte, questo contribuì alla partecipazione delle donne, alle quali inizialmente non era permesso recitare (anche i ruoli femminili venivano interpretati dagli uomini), e alla presenza di donne trans, creando inoltre una comunità per il mondo *drag*. Questa accettazione nel mondo dello spettacolo non fu necessariamente la pedana da lancio per la comunità *LGBT*, ma costituì una base sicura e protetta per i suoi membri, garantendo loro la possibilità di sviluppare floride carriere teatrali.

Il punto di svolta per la comunità gay è stata la rivolta di Stonewall Inn, nel Greenwich Village di New York, il 28 giugno 1969, quando la comunità si è ribellata contro le continue irruzioni da parte della polizia nei vari bar del quartiere. Tale evento è tuttora considerato uno spartiacque per la liberazione dei gay e viene commemorato sin dagli anni ‘70 con le parate di celebrazione, i cosiddetti *Pride*, che si tengono nel mese di giugno in svariate parti del mondo.

All’inizio del XXI secolo, si è assistito invece a un incremento dei movimenti transgender e all’introduzione di una nuova terminologia che si oppone alla classificazione binaria del genere. Si

sono iniziate a vedere più comparse di persone trans in televisione e nel cinema, sia adolescenti che adulti, e di coppie omosessuali impegnate a crescere figli. Con l'aumento dell'attivismo su Internet e ai social media, si è assistito a una presa di coscienza su scala globale riguardo a tematiche sino ad allora sottovalutate o taciute, e molti dei luoghi di ritrovo pubblici simbolo delle associazioni *LGBT* (ad esempio, bar e librerie) hanno cominciato a chiudere.

L'odio verso questa comunità

“*Omofobia*” è il termine coniato nel 1967 (pubblicato per la prima volta nel 1972) dallo psicologo George Weinberg per descrivere l'irrazionale paura, l'odio e l'intolleranza della società eterosessista verso le persone omosessuali. Da questa irrazionalità scaturiscono violenza, deprivazione e separazione (Britton, 1990). Questa fobia è intesa, secondo Weinberg, come un pregiudizio, in quanto i suoi effetti negativi non vengono percepiti solo dalla persona affetta da omofobia, ma soprattutto anche da coloro verso cui è rivolto questo pregiudizio. Vittorio Lingiardi (2006) classifica l'omofobia in tre accezioni:

- 1) Pregiudiziale – qualsiasi giudizio negativo nei confronti dell'omosessualità, incluse le convinzioni personali e sociali contrarie ad essa e la non condivisione delle rivendicazioni giuridiche delle persone omosessuali;
- 2) discriminatoria – qualsiasi comportamento riconducibile al sessismo, che può manifestarsi sul posto di lavoro, nelle istituzioni e nella cultura in generale, e che include atti di violenza fisica e psicologica;
- 3) psicopatologica – la paura irrazionale e la persistente repulsione, che potrebbe rientrare nella categoria dei disturbi d'ansia, anche se non è ancora riconosciuta come fobia specifica nei principali manuali psicodiagnostici.

Una fobia simile, che si configura come paura irrazionale, è la “*transfobia*”, termine aggiunto nel 2013 nell'*Oxford English Dictionary* per indicare atteggiamenti negativi, stigmatizzazioni e pregiudizi nei confronti delle persone

transgender e transessuali. Gli individui transfobici provano avversione o disagio verso persone che, secondo loro, non si conformano ai canoni sociali di genere. Parte della transfobia deriva, infatti, dall'ingenua convinzione che il genere si basi esclusivamente su caratteristiche fisiche e comportamentali osservabili, determinate alla nascita (Rad et al., 2019). Una possibile manifestazione della transfobia è il cosiddetto *misgendering*, ovvero l'atto di rivolgersi a una persona transgender con un appellativo non conforme alla sua identità di genere: ad esempio, chiamare “ragazzo” una ragazza, usare pronomi sbagliati, oppure riferirsi a una persona con il nome che aveva prima della transizione (Bender-Baird, 2011). Nei casi estremi, anche la transfobia può portare a violenza fisica e/o sessuale, nonché molestie in ambito sociale. Entrambi i termini derivano da ciò che l'autrice Julia Serano (2016) definisce come “sessismo di opposizione”, ovvero la credenza che maschio e femmina siano categorie rigide e separate, senza possibilità di sovrapposizione delle rispettive caratteristiche, abilità e desideri. L'autrice precisa inoltre come la transfobia sia alimentata dalle insicurezze che le persone nutrono riguardo alle norme di genere e al genere come concetto più ampio.

Le scienze psicologiche “omotransfobiche”

Il percorso di depatologizzazione dell'omosessualità inizia solo nel dicembre del 1973, quando l'*American Psychiatric Association* la rimuove dalla lista delle patologie mentali del *Manuale Diagnostico delle Malattie Mentali (DSM)*. Nella prima edizione del 1952, il *DSM-I* considerava l'omosessualità come un disturbo sociopatico della personalità, mentre nella seconda edizione, pubblicata nel 1968, essa era classificata come una deviazione sessuale (insieme a condizioni come pedofilia, necrofilia e altre perversioni sessuali).

La rimozione del termine “omosessuale” dal *DSM* non ha però segnato la fine della patologizzazione di alcuni aspetti legati all'orientamento omosessuale. Infatti, il *DSM-II* introdusse una nuova diagnosi: il Disturbo dell'Orientamento Sessuale (SOD) (Drescher, 2015). Questa categoria considerava l'omosessualità una malattia nel momento in cui

una persona con attrazione verso lo stesso sesso provasse disagio e desiderasse cambiare orientamento; ciò poteva legittimare le terapie di conversione e persino giustificare il rimborso assicurativo di tali interventi (Lev, 2013). Così, nel *DSM-III* il SOD venne sostituito dalla categoria diagnostica di “omosessualità ego-distonica”, in contrapposizione alla cosiddetta “omosessualità ego-sintonica”, per indicare rispettivamente se la persona visse la propria omosessualità con disagio o con serenità. Successivamente, l’omosessualità ego-sintonica fu eliminata dal *DSM-III*, lasciando però nella categoria dei disturbi mentali coloro che non accettavano la propria omosessualità (omosessualità ego-distonica). Questo allora portò i critici a obiettare che qualsiasi persona a disagio con una propria caratteristica, come, ad esempio, la propria etnia o l’altezza, potesse essere considerata affetta da un disturbo mentale (Mass, 1990)! Dunque, l’omosessualità ego-distonica fu rimossa dalla versione revisionata del Manuale (*DSM-III-R*) nel 1987, ma la sua completa eliminazione fu approvata tre anni dopo, per poi entrare in vigore solo nella quarta edizione del *DSM*, nel 1994; anche l’Organizzazione Mondiale della Sanità rimosse l’omosessualità dall’*ICD-10* (*International Classification for Diseases-10*) nel 1990.

Per quanto riguarda il genere, la psicoanalisi ha patologizzato per molti anni le persone transgender e di Genere Non Conforme (TGNC), sviluppando vari modelli teorici e clinici per “correggere il genere” di questi pazienti, con l’obiettivo dunque di portarli verso una eterosessualità considerata “normale”, ritenuta l’unica via possibile per uno sviluppo psicosessuale sano (Crapanzano, 2023). Le principali teorie psicanalitiche dello sviluppo dell’identità di genere si basavano sul concetto superato del Complesso d’Edipo (Freud, 1905): il sesso del bambino viene assegnato alla nascita, ed entro i primi due anni di vita egli inizia a formare la propria identità di genere sulla base di questa designazione (quindi a percepirsi come femmina o maschio). Tra i due e i sei anni, il bambino impara a essere “maschio” o “femmina” e familiarizza con i ruoli di genere appropriati, superando le proprie fantasie erotiche verso il genitore di sesso opposto e identificandosi con il genitore dello stesso sesso,

consolidando così sia la propria identità di genere (oggi detta “cisgender”) sia la propria eterosessualità.

Qualsiasi deviazione da questo percorso evolutivo veniva considerata una “perversione” e il bambino o la bambina “perverso/a” era destinato/a a una terapia riparativa o di conversione: in questo contesto veniva seguito da uno psicoanalista dello stesso sesso, che agiva da modello positivo. I genitori, invece, venivano colpevolizzati; in particolare, le madri erano considerate troppo presenti o gratificanti, e i padri troppo assenti. Di conseguenza, anche loro svolgevano una psicoanalisi parallelamente con il/la figlio/a (Chiland, 2003).

Fortunatamente, le cose hanno cominciato a cambiare all’inizio del XXI secolo, quando gli psicoanalisti hanno rivisitato profondamente i costrutti relativi a sesso, genere e sessualità, introducendo il concetto di “varianza di genere” e un approccio terapeutico di tipo affermativo-validante-assertivo. Questo si fonda su 8 principi fondamentali (Ehrensaft, 2018): 1) le variazioni di genere non sono disturbi; 2) esistono infiniti percorsi di genere; 3) ogni percorso è positivo; 4) nessun percorso è privilegiato rispetto a un altro; 5) le espressioni di genere sono variegata e differenti, a seconda della cultura di appartenenza; 6) il genere è una combinazione di biologia, sviluppo, socializzazione, cultura e contesto sociale; 7) il sesso è un costrutto fluido; 8) i problemi psicologici concomitanti, se vi sono, non sono riconducibili a una malattia interna all’individuo, ma dipendono dalle reazioni della società nei confronti di individui non conformi al genere.

L’obiettivo si è così spostato dalla “riparazione del genere” alla creazione di uno spazio sicuro e validante per i pazienti, volto ad alleviare il loro stress e a sviluppare una rete di supporto sociale positiva per le persone TGNC. Nasce così il concetto di “salute di genere”, intesa come la possibilità di vivere autenticamente il proprio genere senza proibizioni o restrizioni, con sostegno e comprensione (Ehrensaft, 2017).

L’aggressività verso la comunità LGBTQIA+

Nel seguente paragrafo esamineremo alcuni dei fenomeni di aggressione analizzati dalla letteratura in questi anni contro le persone appartenenti alla comunità *LGBTQIA+*.

Gatej, Pop e Bratu (2020) hanno analizzato i livelli di aggressione ed empatia verso le persone *LGBT* attraverso gli stereotipi. Questi ultimi sono generalizzazioni rigide, dal contenuto illogico e inesatto, che riguardano un gruppo sociale e portano, conseguentemente, a delle categorizzazioni sociali secondo cui vengono classificati persone, oggetti o eventi (Tajfel, 1981).

Gatej e colleghi (2020) hanno osservato che i livelli di aggressività dei partecipanti (31 maschi e 19 femmine dai 20 ai 56 anni, tutti eterosessuali) aumentavano dopo aver guardato una serie di immagini raffiguranti persone o coppie *LGBT*, rispetto a una misurazione precedente in cui l'aggressività era bassa o moderata. Ad aumentare considerevolmente erano soprattutto i livelli di rabbia, ma non quelli di aggressività fisica. Di conseguenza, dopo la visione di quel tipo di immagini l'empatia diminuiva, con solo una piccola minoranza dei partecipanti che continuava a mostrare alti livelli di empatia.

Tuttavia, i risultati di questa ricerca non sono generalizzabili, poiché è stato condotto su un campione ridotto di partecipanti, appartenenti a una sola università romena e non su una popolazione più ampia.

Altri autori, invece, si sono focalizzati maggiormente sul fenomeno delle microaggressioni: qualsiasi offesa, smacco o insulto verbale, non verbale o situazionale, che comunica un messaggio ostile o denigratorio, sia intenzionale che non, rivolto a certe persone solo sulla base della loro appartenenza a un gruppo marginalizzato (Sue, 2010). Esistono tre forme di microaggressioni perpetrate contro la comunità *LGBT*: i “*micro-attachi*”, ovvero espliciti insulti verbali o non verbali che colpiscono l'identità sessuale o di genere di una persona; i “*micro-insulti*”, ovvero espressioni verbali o comportamentali che puntano a sminuire l'identità *LGBT* di una persona; e le “*micro-invalidazioni*”, ovvero negare o minimizzare le percezioni di discriminazione vissute da una persona *LGBT* (Nadal et al.,

2011). Inoltre, considerando le diversità etniche e culturali presenti all'interno della comunità *LGBTQIA+*, Nadal e colleghi (2015) hanno introdotto il termine “*microaggressioni intersezionali*” per riferirsi alle sottili forme di discriminazione che accadono quotidianamente a cause delle associazioni (o intersezioni) tra etnia, identità sessuale, identità di genere, classe sociale e altri fattori sociodemografici (ad es., età, disabilità, ecc.). Gli autori ritengono come, a causa di questa intersezionalità, le esperienze sociali delle minoranze etniche *LGBT* differiscano dalle esperienze degli individui bianchi *LGBT*.

Partendo da quest'ultimo punto, Sadika e colleghi (2020) hanno raccolto una rassegna di studi sulle microaggressioni intersezionali in contesti familiari e sociali tra le persone *LGBT* di colore in Canada. I risultati principali hanno evidenziato come, a causa delle norme culturali, delle aspettative, delle credenze e della barriera linguistica, le relazioni familiari e il senso di appartenenza alla comunità *LGBTQIA+* di queste persone vengano messe a dura prova poiché esse esprimono un'identità sessuale/genere minoritaria. In sintesi, gli individui *LGBT* di colore subiscono una doppia discriminazione dovuta non solo alla loro identità sessuale non eteronormativa (cioè, che esula dal sistema di genere binario) e al loro ruolo di genere non conforme alle aspettative socio-culturali, ma anche alla loro appartenenza etnica minoritaria in un Paese a maggioranza bianco.

Oggi, con la diffusione di Internet e dei social media, un altro contesto in cui la comunità *LGBTQIA+* può essere vittima di aggressione è proprio l'ambiente virtuale. Qui assistiamo a un incremento del fenomeno dell'*hate speech* (discorsi d'odio), ovvero qualsiasi forma di materiale offensivo (verbale, non verbale, simbolico) o azioni comunicativa utilizzata deliberatamente per denigrare e umiliare persone appartenenti a un particolare gruppo sociale (Simpson, 2013). Nello specifico, l'*hate speech* online è un'espressione di odio verso una comunità considerata diversi per etnia, genere, orientamento sessuale, partito politico o altre caratteristiche (Hawdon et al., 2017). A differenza del cyberbullismo, che prende di mira singoli individui, l'*hate speech* online ha l'obiettivo

di diffamare un'intera comunità, attraverso affermazioni verbali, messaggi non verbali, simboli o *meme* (immagine, video o frase articolate in modo spiritoso che si diffondono sul Web e diventano virali) (Simpson, 2013). Il linguaggio adoperato è spesso abusivo, incita alla violenza ed è connotato da una lente di criminalità, minaccia pubblica o slealtà, fino ad arrivare al complottismo.

Le ricerche hanno evidenziato come la comunità *LGBT* vittima di questi fenomeni corra un elevato rischio di subire danni psicologici; le persone trans, in particolare, sono più vulnerabili a causa dello scarso supporto ricevuto da parte di pari e familiari (Walters et al., 2020). Queste persone possono andare incontro a una scarsa salute mentale, sviluppando problemi di alcol e fumo; le persone transgender in particolare possono manifestare sintomi depressivi e provare più stress rispetto ai non-transgender. Hubbard (2020) ha evidenziato che i membri della comunità *LGBT* vittime di violenza online soffrono di una moltitudine di effetti psicologici tra cui rabbia, ansia, paura, depressione e vergogna, arrivando a sentirsi in colpa per la propria appartenenza alla comunità e a isolarsi per ridurre gli episodi di *hate speech*. Oltretutto, ricevere costantemente messaggi di odio può portare le persone *LGBT* a interiorizzare questi commenti e atteggiamenti stigmatizzanti verso la comunità, sfociando in omofobia interiorizzata. Le conseguenze di ciò includono, oltre alla depressione e al disturbo da stress post-traumatico, lo sviluppo di meccanismi di difesa come, ad esempio, nascondere la propria identità di genere o il proprio orientamento sessuale (Berecz e Devinat, 2017).

Fare esperienza di queste forme di violenza e/o aggressione genera uno stato di stress costante che gli studiosi hanno definito "*minority stress*", collegato ad alti tassi di depressione e suicidio tra gli individui *LGBT*. Il modello del *minority stress* include sia lo stress prossimale, ovvero l'omofobia interiorizzata e l'occultamento della propria identità, sia lo stress distale, ovvero relativo alla violenza diretta e alla discriminazione (Michaels et al., 2016).

Un'ulteriore forma di violenza, se vogliamo più simbolica, è stata il rigetto del DDL Zan da parte del Senato italiano, il 27 ottobre 2021. Questo decreto di legge avrebbe permesso di tutelare

(anche) i diritti della comunità *LGBTQLA+*, proteggendola ulteriormente da reati e aggressioni basati sul genere e sull'orientamento sessuale, nonché garantendole una maggiore libertà di espressione. Negare tutto ciò fa sì che continuino a perpetrarsi discriminazione, odio e disinformazione, lasciando la comunità *LGBT* senza una degna rappresentazione a livello giuridico e morale nel nostro Paese.

Conclusioni

La comunità *LGBTQLA+* è formata da una moltitudine di persone diverse tra di loro; pertanto, anche l'aggressione che subiscono varia da persona a persona e in base al contesto in cui di esse si trova. Da un punto di vista clinico-psicologico, è quindi necessario porre attenzione a queste sfaccettature e considerare l'identità individuale e il vissuto quotidiano di ciascun paziente, per capire come la persona viva le esperienze di discriminazione, vittimizzazione e resilienza (Lund et al., 2021).

Per concludere, le persone *LGBT* sono presenti in svariati ambienti quotidiani della nostra società, che ce ne accorgiamo o meno, e indipendentemente dal fatto che desideri esprimerlo apertamente o no, il rispetto è fondamentale in ogni occasione. Un modo efficace per evitare la diffusione della discriminazione e dell'aggressione contro queste persone può certamente essere informarsi su queste tematiche, sviluppare una comprensione del mondo interiore altrui e offrire un supporto sociale alla comunità *LGBTQLA+*.

Riferimenti Bibliografici

- Bender-Baird, K. (2011). *Transgender Employment Experiences: Gendered Perceptions and the Law*. State University of New York Press.
- Britton, D.M. (1990). Homophobia and Homosexuality: An Analysis of Boundary Maintenance. *The Sociological Quarterly*, 31(3), 423–439.
- Chiland, C. (2003). Transsexualism: Illusion and reality. *Transsexualism*, 1-208.
- Drescher, J. (2015). Out of DSM: Depathologizing Homosexuality. *Behavioral Sciences*, 5(4), 565–575.
- Ehrensaft, D. (2017). Gender nonconforming youth: current perspectives. *Adolescent health, medicine and therapeutics*, 8, 57.

- Ehrensaft, D. (2018). What's your gender?. In ID., *Developmental perspectives in child psychoanalysis and psychotherapy* (pp. 241-262). Routledge.
- Freud, S. (1905). *Three essays on the theory of sexuality*. SE, 7: 123–245. London: Hogarth.
- Gatej, E.R., e Bratu, M. (2020). The Effects of Stereotypes on Empathy and Aggression in Social Interactions. *Romanian Journal of Psychological Studies* (RJPS).
- Hawdon, J., Oksanen, A., e Räsänen, P. (2017). Exposure to online hate in four nations: A cross-national consideration. *Deviant behavior*, 38(3), 254-266.
- Hubbard, L. (2020). *Online Hate Crime Report: Challenging online homophobia, biphobia and transphobia*. London: Galop, the LGBT+ anti-violence charity.
- Kilmartin, C., e Allison, J. (2007). *Men's Violence Against Women: Theory, Research, and Activism*. Psychology Press.
- Lev, A.I. (2013). Gender Dysphoria: Two Steps Forward, One Step Back. *Clinical Social Work Journal*, 41(3), 288–296.
- Levitt, H.M. (2019). A Psychosocial Genealogy of LGBTQ+ Gender: An Empirically Based Theory of Gender and Gender Identity Cultures. *Psychology of Women Quarterly*, 43(3), 275–297.
- Lingiardi, V. (2006). Verso una diagnosi di omofobia?. D. Rizzo (a cura di), *Omosapiens: Studi e ricerche sull'orientamento sessuale* (pp. 69-72). Carocci Editore.
- Lund, E.M., Burgess, C., e Johnson, A.J. (2021). *Violence Against LGBTQ+ Persons: Research, Practice, and Advocacy*. Springer International Publishing.
- Mass, L. (1990). *Homosexuality and sexuality: Dialogues of the sexual revolution* (Vol. 2). Harrington Park Press.
- Michaels, M.S., Parent, M.C., e Torrey, C.L. (2016). A minority stress model for suicidal ideation in gay men. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 46(1), 23-34.
- Nadal, K.L., Issa, M.A., Leon, J., Meterko, V., Wideman, M., e Wong, Y. (2011). Sexual orientation microaggressions: "Death by a thousand cuts" for lesbian, gay, and bisexual youth. *Journal of LGBT Youth*, 8(3), 234-259.
- Nadal, K.L., Davidoff, K.C., Davis, L.S., Wong, Y., Marshall, D., e McKenzie, V. (2015). A qualitative approach to intersectional microaggressions: Understanding influences of race, ethnicity, gender, sexuality, and religion. *Qualitative Psychology*, 2(2), 147.
- Rad, M.S., Shackelford, C., Lee, K.A., Jassin, K., e Ginges, J. (2019). Folk theories of gender and anti-transgender attitudes: Gender differences and policy preferences. *PLoS ONE*, 14(12), e0226967.
- Sadika, B., Wiebe, E., Morrison, M.A., e Morrison, T.G. (2020). *Intersectional Microaggressions and Social Support for LGBTQ Persons of Color: A Systematic Review of the Canadian-Based Empirical Literature*. *Journal of GLBT Family Studies*, 16(2), 111–147.
- Serano, J. (2016). *Whipping Girl*. Seal Press.
- Simpson, R.M. (2013). Dignity, harm, and hate speech. *Law and Philosophy*, 32(6), 701-728.
- Ștefăniță, O., e Buf, D.-M. (2021). Hate Speech in Social Media and Its Effects on the LGBT Community: A Review of the Current Research. *Romanian Journal of Communication and Public Relations*, 23(1), 47–55.
- Sue, D.W. (Ed.). (2010). *Microaggressions and marginality: Manifestation, dynamics, and impact*. John Wiley e Sons.
- Tajfel, H. (1981). Social Stereotypes and Social Groups. In J.C. Turner and H. Giles, *Intergroup Behaviour*. University of Chicago Press.
- Walters, M.A., Paterson, J., Brown, R., e McDonnell, L. (2020). Hate crimes against trans people: assessing emotions, behaviors, and attitudes toward criminal justice agencies. *Journal of interpersonal violence*, 35(21-22), 4583-4613.
- Weinberg, P.D.G., e Weinberg, G.H. (1972). *Society and the healthy homosexual*. Macmillan.

Sitografia

- Battaglio, M. (2022, 5 maggio). *Cronache di ordinaria omofobia Report da maggio 2021 a maggio 2022*. Omofobia.org. Testo disponibile al sito: <https://www.omofobia.org/sito/cronache-di-ordinaria-omofobia-report-da-maggio-2021-a-maggio-2022/>
- Berecz, T., e Devinat, C. (2017). *Relevance of Cyber Hate in Europe and Current Topics that Shape Online Hate Speech* (file PDF). Testo disponibile al sito: <https://www.inach.net/wp-content/uploads/FV-Relevance-of-Cyber-Hate-in-Europe-and-Current-Tpics-that-Shape-Online-Hate-Speech.pdf>
- Crapanzano, A. (2023, 2 settembre). *Il modello affermativo dell'identità di genere per persone Transgender e di Genere Non-Conforme incontra la Psicoanalisi*. SpiWeb. Testo disponibile al sito: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/ricerca-empirica/il-modello-affermativo-dellidentita-di-genere-per-persone-transgender-e-di-genere-non-conforme-incontra-la-psicoanalisi-m-antoncacci/>
- Morris, B.J. (2019, 16 marzo). *A brief history of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Social Movements*. American Psychological Association. Testo disponibile al sito: <https://www.apa.org/topics/lgbtq/history>

Videografia

- Dialoghi di Pistoia (2017, 15 giugno). *Vittorio Lingiardi: "Si nasce o si diventa? Come orientarsi tra genere e identità"* <https://www.youtube.com/watch?v=OmuOQVnKpPA>

SCALA DI EMOTIVAZIONE (SE): PROPRIETÀ PSICOMETRICHE

Di Sara Socci
Psicologa, Psicoterapeuta

Il termine e il significato di “*Emotivazione*” nascono dall’unione della parola “emozione” con la parola “motivazione” e dalla fusione dei rispettivi concetti. È stato utilizzato per la prima volta nel 2018, quando è stato pubblicato il primo lavoro sul costrutto (Socci, 2018).

Sulla base dell’esperienza clinica con i pazienti, Socci (2018) ha definito l’Emotivazione come un processo autorigenativo che parte da una visione positiva della realtà e delle proprie capacità, tale da permettere lo sviluppo di emozioni positive utili al raggiungimento dei propri scopi.

La motivazione è una spinta, un’energia insita in ognuno di noi, che dirige l’individuo verso il raggiungimento dei propri obiettivi. Partendo dalla teoria dei bisogni di Maslow (1954), nel definire il costrutto di emotivazione si è voluto sottolineare quanto sia particolarmente importante la visione gerarchica dei bisogni, unita alla rilevanza data dall’autore all’autorealizzazione.

Per raggiungere la realizzazione di sé, la motivazione dell’individuo deve essere forte e sana (Maslow, 1954) e, qualora non lo sia, la teoria dell’Emotivazione suggerisce alla persona di promuoverne lo sviluppo attraverso un percorso di crescita interiore, che la porti a comprendere le proprie risorse e reali capacità (Socci, 2018).

Secondo Socci, la motivazione verso il raggiungimento degli obiettivi si sviluppa solo in presenza di emozioni positive.

La capacità di saper comprendere e gestire le proprie emozioni consente alla persona di sentirsi padrona di sé e di affrontare gli eventi della vita con più positività, senza rischiare di esserne travolta (Socci, 2018).

Emozioni e motivazione sono strettamente collegate: infatti, una delle funzioni fondamentali

delle emozioni è quella di indirizzarci a soddisfare i nostri bisogni, mentre il ruolo della motivazione è proprio quello di spingerci a farlo (Maslow, 1954).

In seconda analisi, è nella nostra natura soddisfare i bisogni, poiché da tale soddisfazione ne ricaviamo giovamento e quindi emozioni piacevoli (Maslow, 1954).

La mancata realizzazione dei bisogni comporta tutta una serie di stati emotivi spiacevoli: malessere, rabbia, delusione, noia, dolore, solitudine, ansia, disprezzo, rimpianto, rammarico e molto altro (Maslow, 1954).

Se siamo motivati, riusciamo a soddisfare i nostri bisogni e ne ricaviamo emozioni positive (Socci, 2018).

In uno studio di Kiuru et al. (2020) viene considerato il rapporto tra motivazione ed emozioni nel raggiungimento degli obiettivi. Questa ricerca mostra tre importanti risultati: un alto valore del compito, un’alta aspettativa di successo ed emozioni positive elevate prima del compito contribuiscono a un alto livello di sforzo durante il compito; alte aspettative di successo sono in grado di predire un incremento delle emozioni positive durante il compito, collegandosi a un miglioramento delle prestazioni; elevate prestazioni nello svolgimento del compito si collegano a un alto livello di sforzo, ad alte aspettative di successo dovute alle proprie abilità e a maggiori emozioni positive al termine del compito.

Kiuru e colleghi (2020) dimostrano anche come le elevate prestazioni nei compiti svolti e le attribuzioni di successo alle proprie abilità continuino a persistere nel tempo, legandosi anche a migliori risultati accademici successivi.

L’importanza della copresenza tra mantenimento della motivazione nel tempo ed emozioni positive è presa in esame da uno studio di Sterpenich et al., (2014). Sterpenich e colleghi (2014), partendo dalla costatazione che gli

individui con PS (persistenza della motivazione interna) bassa tendono a scoraggiarsi quando le aspettative non vengono rapidamente soddisfatte, dimostrano come, avvalendosi dell'utilizzo della risonanza magnetica funzionale (RMF), le differenze individuali nella PS influenzino il reclutamento delle regioni del cervello coinvolte nell'elaborazione e nella regolazione emotiva; lo stile affettivo a bassa PS è associato alla vulnerabilità alla depressione.

Altri studi hanno indagato il legame tra emozioni negative e bassa motivazione al cambiamento in diversi tipi di soggetti, come ad esempio nei tossicodipendenti (Rodriguez et al., 2020) o negli studenti (Sutter-Brandenberger et al., 2018).

Questi risultati avvalorano la tesi dell'Emotivazione, sottolineando la fondamentale copresenza nella persona di emozioni positive e motivazione per il raggiungimento dei propri obiettivi.

Il costrutto di Emotivazione considera inoltre fondamentale il contributo offerto da Goleman (1995) riguardo all'intelligenza emotiva.

Benché siano stati Salovey e Mayer (1990) a definire per la prima volta l'intelligenza emotiva come la capacità di monitorare e dominare le emozioni proprie e altrui e di usarle per guidare il pensiero e l'azione, Goleman (1995) ha contribuito ad approfondire il concetto, illustrandone i diversi aspetti (motivazione, consapevolezza di sé, empatia e abilità sociale) e considerandola anche come uno strumento fondamentale nell'ambito del successo lavorativo. Per questo motivo, la teoria di Goleman è stata considerata la più appropriata per la definizione del costrutto di emotivazione e ne costituisce, quindi, parte integrante. Nell'Emotivazione l'aspetto della realizzazione lavorativa assume un valore importante per il miglioramento della vita e per il benessere psico-fisico della persona. L'intelligenza emotiva, intesa come capacità di identificare e comprendere le proprie e altrui emozioni, è infatti in grado di aiutare le persone sul posto di lavoro a svolgere meglio i propri compiti e a mantenere relazioni interpersonali appropriate (Cui, 2021). Grover e Fumham (2021) considerano il rapporto tra intelligenza emotiva e burnout, dimostrando come la presenza d'intelligenza emotiva riduca la possibilità di sviluppare burnout.

Anche per ciò che concerne la scuola e l'insegnamento, uno studio di Li et al. (2021) ha indagato il rapporto tra intelligenza emotiva e pensiero critico attraverso la somministrazione di un questionario, evidenziando come alti punteggi nell'intelligenza emotiva corrispondano ad alti punteggi nel pensiero critico. L'intelligenza emotiva è anche in grado di predire positivamente le performance accademiche degli studenti (Okwuduba et al., 2021) e di migliorare l'operato degli insegnanti. In uno studio di Hassan et al. (2011), 338 insegnanti delle scuole superiori hanno risposto al *Malaysian Emotional Intelligence Inventory Questionnaire (IKEM-MEQI)* e al *Work Values Questionnaires (WVQ)*. Dai risultati emerge una correlazione positiva tra buone performance lavorative delle insegnanti e la presenza di quattro dimensioni emotive: motivazione, empatia, abilità sociali e spiritualità.

Altri studi sembrano confermare il rapporto tra intelligenza emotiva e prestazioni lavorative negli insegnati, considerando anche l'importanza della dimensione dell'autoefficacia e della soddisfazione personale sul lavoro (Colomeischi & Colomeischi, 2014).

Goleman definisce l'intelligenza emotiva come la capacità di riconoscere i nostri sentimenti e quelli degli altri, di motivare noi stessi e di gestire positivamente le nostre emozioni, tanto interiormente quanto nelle relazioni sociali. Ognuna delle quattro componenti descritte da Goleman (1995) – motivazione, consapevolezza di sé, empatia e abilità sociale – riveste un ruolo importante per il compimento del processo emotivazionale. Una persona emotivata, in grado di utilizzare al meglio la propria emotivazione, è una persona padrona di sé, che è in grado di conoscere, gestire ed esprimere correttamente le proprie emozioni. È una persona consapevole di sé stessa, in grado di gestirsi nelle decisioni, in modo che esse siano delle scelte consapevoli dettate da ciò che l'individuo sente più giusto e funzionale per sé. Questo processo aumenta la spinta motivazionale: la persona acquisisce energia, fiducia nel futuro e ottimismo, oltre a sviluppare la volontà di agire per raggiungere i propri obiettivi. La persona emotivata è in grado di mettersi nei panni degli altri, di provare quello che l'altro sente e di agire di conseguenza, rispondendo in modo appropriato. La persona

emotivata è una persona in grado di raggiungere e mantenere il proprio benessere psicologico. Considerando il rapporto tra intelligenza emotiva e benessere, infatti, si evidenzia come la presenza di intelligenza emotiva in una persona sia un buon predittore di salute psichica e fisica. L'intelligenza emotiva è in grado di proteggere l'individuo da disturbi psicologici, come la depressione e il burnout (Sataloff, 2020).

Uno studio di Obeid et al. (2021) considera la relazione tra intelligenza emotiva e ansia sociale, depressione, abuso di alcol, Alessitimia, affaticamento lavorativo e stress. I 789 partecipanti alla ricerca sono stati suddivisi in tre cluster, in base al livello di intelligenza emotiva: (1) "intelligenza emotiva bassa"; (2) "intelligenza emotiva media"; e (3) "intelligenza emotiva elevata". Obeid e colleghi (2021) hanno rilevato come il campione appartenente al cluster "intelligenza emotiva moderata" presentasse una maggior associazione con problematiche legate ad ansia sociale, abuso alcolico, Alessitimia, stress e sovraccarico lavorativo rispetto al campione appartenente al cluster "intelligenza emotiva elevata"; l'associazione tra tali problematiche psicologiche era ancora più elevata nel campione appartenente al cluster "intelligenza emotiva bassa".

Una bassa intelligenza emotiva non permette all'individuo di mettere in atto corrette strategie di coping di fronte alle malattie, provocando alti livelli d'ansia che influenzano negativamente la salute fisica e psicologica della persona (Dimitrijević et al., 2018; Ghafoor et al., 2019).

Lo sviluppo del processo di Emotivazione, quindi, non può prescindere dalla presenza dell'intelligenza emotiva nel soggetto, data l'importanza che quest'ultima riveste per il benessere psico-fisico e per il miglioramento delle capacità personali e delle relazioni sociali, anche in ambito scolastico e lavorativo. L'Emotivazione e l'intelligenza emotiva si differenziano per il fatto che una (intelligenza emotiva) è una forma di intelligenza che il soggetto può incrementare lungo tutto l'arco di vita, mentre l'altra (Emotivazione), è un processo di cambiamento che si innesca nella persona e la facilita nel raggiungimento di obiettivi e scopi.

L'Emotivazione nasce dall'esigenza di rendere oggettivamente chiari sia i requisiti fondamentali per il raggiungimento delle proprie mete, sia i

passi da seguire per ottenere ciò che vogliamo, nonché a mantenerlo nel tempo. Una volta innescato il processo emotivazionale, questo diviene un meccanismo automatico interiore che si attiva ogni qual volta si ha la necessità di ottenere un cambiamento positivo nella propria vita, raggiungendo scopi e obiettivi che la persona si prefigge. Il processo emotivazionale viene definito pertanto autorigenerativo.

Negli ultimi anni è cresciuto sempre più l'interesse nei confronti della relazione tra emozioni e motivazione. Ad ogni modo, negli studi attualmente disponibili in letteratura, alcuni dei quali citati in questo articolo, i due costrutti – quello di emozione e quello di motivazione – sono sempre stati valutati separatamente. La teoria dell'emotivazione si propone, invece, di considerarli e valutarli assieme, allo scopo di ottenere un unico valore o grado emotivazionale capace di offrirci un indicatore di quanto una persona sia in grado di perseguire un obiettivo o affrontare un cambiamento mantenendolo nel tempo.

A tal proposito, questo studio si propone di presentare le proprietà psicometriche della Scala di Emotivazione (SE), un questionario costruito al fine di misurare il costrutto in esame.

Metodo

Partecipanti

Il campione utilizzato per questo studio è composto da 200 persone (85 uomini e 115 donne), con un'età media di 42.31 anni (min = 19, Max = 75). Per quanto riguarda il titolo di studio, lo 0.5% ha la licenza elementare, il 18.5% la licenza media, il 43.5% il diploma superiore e il 37.5% la laurea. Riguardo all'occupazione, il 30% del campione è libero professionista, il 46.5% lavora come dipendente, il 6% è studente, il 5% pensionato e il 12.5% disoccupato. La distribuzione dei punteggi ottenuti dal campione finale (N = 200) alla SE è normale, con una media di 3.47 ($DS = .66$).

Strumenti

Sono stati utilizzati due strumenti di misura:

1) Scala di Emotivazione (SE)

Da una prima versione pilota a 60 item, si è passati, in un lavoro preliminare mediante *Item Analysis*, a una versione composta da 44 item e

successivamente ridotta a 28 item, che vengono qui analizzati.

La versione finale della scala SE è quindi composta da 28 item, con modalità di risposta su scala Likert a 5 punti (da 1 = “per niente” a 5 = “moltissimo”). Punteggi elevati alla scala indicano un maggior livello di emotivazione nel soggetto.

2) *Toronto Alexithymia Scale (TAS-20)*; Bagby et al, 1994)

La *TAS-20* è lo strumento più usato per valutare l'alestitimia. Il questionario consta di 20 item ed è articolato in 3 scale:

1. *DIF (Difficulty Identify Feelings)*: difficoltà a identificare i sentimenti e a distinguere tra sentimenti e sensazioni fisiche;
2. *DDF (Difficulty Describing Feelings)*: difficoltà nel descrivere i propri sentimenti agli altri;
3. *EOT (Externally -Oriented Thinking)*: stile cognitivo orientato verso la realtà esterna.

La *TAS-20* ha mostrato valori adeguati di attendibilità interna (alfa di Cronbach = .81) e affidabilità test-retest ($r = .77$). La versione italiana è a cura di Caretti e La Barbera (2005).

Procedura

Previo Consenso Informato, i questionari sono stati somministrati in modo individuale. Ai soggetti è stato garantito il rispetto della privacy, l'anonimato e il trattamento dei dati esclusivamente a fini statistici. La somministrazione è avvenuta sia in presenza sia online.

Analisi dei dati

Sulla versione finale della SE, a 28 item, sono state calcolate le statistiche descrittive. Per la verifica della validità di costruito è stata utilizzata l'Analisi Fattoriale Esplorativa (AFE).

Inoltre, è stata calcolata l'attendibilità della scala con alpha di Cronbach.

Ai fini della valutazione di aspetti di validità concorrente, è stato utilizzato il coefficiente di correlazione di Pearson (r).

Infine, sono state valutate mediante *ANOVA* le differenze fra le medie relativamente a sesso, età, titolo di studio e stato occupazionale, su un campione di 200 soggetti.

Risultati

In Tabella 1 riportata in fondo all'articolo, sono presentate le statistiche descrittive.

L'Analisi Fattoriale Esplorativa (AFE) con metodo d'estrazione *Principal Axis Factoring* ha permesso di ottenere una soluzione a un fattore che spiega complessivamente il 48.38% della varianza. In fondo all'articolo, lo *scree test* (Figura 1) e le saturazioni fattoriali (Tabella 2).

L'attendibilità della scala a 28 item e un solo fattore, calcolata attraverso alfa di Cronbach, risulta ottima, con un valore pari a .95.

Per quanto riguarda la validità concorrente, i risultati mostrano una correlazione inversa significativa tra la *TAS-20* e la SE ($r = -.16, p < .05$). Questo valore, seppur modesto, supporta la direzione della scala SE nel rilevare e valutare la capacità di riconoscimento e gestione delle emozioni nei soggetti a cui viene somministrata. Nell'analisi delle differenze tra le medie rispetto alle variabili di sesso, età, titolo di studio e stato occupazionale, è emersa una sola differenza significativa [$F = 3.621, p < .01$] unicamente per la variabile stato occupazionale. Tale risultato indica come i livelli di emotivazione siano più alti nelle persone che hanno un'occupazione lavorativa rispetto a coloro che non ce l'ha.

Discussione e conclusioni

L'Emotivazione è un processo autorigenerativo che parte da una visione positiva della realtà e delle proprie capacità, tale da permettere lo sviluppo di emozioni positive utili al raggiungimento dei propri scopi (Socci, 2018). Il cambiamento emotivazionale ha inizio dalla realizzazione di una visione positiva della vita e delle proprie capacità, che determina un senso di sicurezza nella persona. Visione positiva e senso di sicurezza ci permettono di provare emozioni positive. La visione positiva della realtà e delle proprie capacità, il successivo senso di sicurezza e le emozioni positive saranno utili nel momento in cui si presenterà un bisogno o verrà prefisso un obiettivo, poiché la persona sarà maggiormente determinata nel raggiungerlo e otterrà con maggiori probabilità risultati positivi, che contribuiranno ad attivare di nuovo l'intero ciclo di cambiamento emotivazionale (processo

autorigenerativo) (Socci, 2018). L'Emotivazione è un concetto sul quale si può basare ogni cambiamento positivo per l'essere umano. Il termine e il significato di "Emotivazione", lo dice la parola stessa, nascono dall'unione della parola "emozione" con la parola "motivazione" e dalla fusione dei rispettivi concetti (Socci, 2018).

La teoria dell'Emotivazione prende le mosse sia dalla teoria dei bisogni di Maslow (1954), considerando il forte legame tra emozioni e motivazione, che dal costrutto di Intelligenza Emotiva di Goleman (1997), in termini di motivazione, consapevolezza di sé, empatia e abilità sociale.

I lavori sull'intelligenza emotiva e sul rapporto tra emozioni e motivazione che abbiamo preso in considerazione avvalorano la tesi dell'Emotivazione, in quanto lo sviluppo di tale processo non può prescindere né dall'intelligenza emotiva, come capacità di distinguere e gestire le emozioni proprie e altrui, né tanto meno dal rapporto tra emozioni positive e motivazione, come motore che spinge l'intero processo emotivazionale ad autorigenerarsi ogni qual volta che una persona raggiunge un obiettivo e se ne pone un altro.

In questo studio preliminare è stata valutata la validità di costrutto, la coerenza interna e gli aspetti di validità concorrente della Scala di Emotivazione (SE), un nuovo strumento *self-report* utile per valutare in ambito clinico il grado di emotivazione personale. I risultati ottenuti attraverso l'AFE mostrano una soluzione a un unico fattore con un'ottima coerenza interna. La somministrazione congiunta della SE e della *Toronto Alexithymia Scale (TAS-20)* mostrano come atteso una correlazione significativa inversa, sebbene modesta. Infine, l'ANOVA ha rilevato una differenza significativa tra avere e non avere un'occupazione.

I risultati della ricerca preliminare indicano che la Scala di Emotivazione (SE) è uno strumento *self-report* valido e attendibile, adeguato per valutare il grado di emotivazione. La SE promette di essere un utile questionario nella pratica e nella ricerca per valutare i livelli di emotivazione, sia nella popolazione clinica che non clinica. Questo lavoro può rappresentare un contributo teorico iniziale per ricerche future che abbiano l'obiettivo di validare lo strumento su una popolazione più ampia e di indagare la

capacità del test di rilevare cambiamenti emotivazionali durante o al termine di un trattamento psicologico o psicoterapeutico.

Bibliografia

- Bagby, R.M., Parker, J.D.A., & Taylor, G.J. (1994). The Twenty-item Toronto Alexithymia Scale- I. Item selection and cross-validation of the factor structure. *Journal of Psychosomatic Research*, 38, 23-32.
- Bagby, R.M., Taylor, G.J., & Parker, J.D.A. (1994). The Twenty-Item Toronto Alexithymia Scale - II. Convergent, discriminant, and concurrent validity. *Journal of Psychosomatic Research*, 38, 33-40.
- Booth-Butterfield, M., & Booth-Butterfield, H.S. (1990). Conceptualizing affect as information in communication production. *Human Communication Research*, 16, 451- 476.
- Caretti, V., & La Barbera, D. (2005). Alessitimia, valutazione e trattamento. Casa Editrice Astrolabio, Ubaldini Editore.
- Cui, Y. (2021). The role of emotional intelligence in workplace transparency and open communication. *Aggression and Violent Behavior*, 101602.
- Colomeischi, A.A., & Colomeischi, T. (2014). Teachers' Attitudes towards Work in Relation with Emotional Intelligence and Self-Efficacy. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 159, 615-619.
- Dimitrijević, A.A., Zorana Jolić Marjanović, Z.J., & Dimitrijević, A. (2018). Whichever intelligence makes you happy: the role of academic, emotional, and practical abilities in predicting psychological well-being. *Personality and Individual Differences*, 131, 6-13.
- Ghafoor, H., Ahmad, R.A., Nordbeck, P., Ritter, O., Pauli, P., & Schulz, S.M. (2019). A cross-cultural comparison of the roles of emotional intelligence, metacognition, and negative coping for health-related quality of life in German versus Pakistani patients with chronic heart failure. *Health Psychology*, 24, 828-846.
- Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence*. Trad. it. *Intelligenza emotiva*. Rizzoli.
- Grover, S., & Fumham, A. (2021). Does emotional intelligence and resilience moderate the relationship between the Dark Triad and personal and work burnout?. *Personality and Individual Differences*, 169.
- Hassan, S.N.S., Ishak, N.M., & Bokhari, M. (2011). Impacts of Emotional Intelligence (EQ) on Work Values of High School Teachers. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 30, 1688-1692.
- Kiuru, N., Spinath, B., Clem, A.L., Eklund, K., Ahonen, T., & Hirvonen, R. (2020). The dynamics of motivation, emotion, and task performance in simulated achievement situations. *Learning and Individual Differences*, 80.
- Li, Y., Li, K., Wei, W., Dong, J., Wang, C., Fu, Y., Li, J., & Peng, X. (2021). Critical thinking, emotional intelligence and conflict management styles of medical students: A cross-sectional study. *Thinking Skills and Creativity*, 40.
- Megias, A., Gutiérrez-Cobo, M.J., Gómez-Leal, R., Cabello, R., & Fernández-Berrocal, P. (2017). Performance on emotional tasks engaging cognitive

control depends on emotional intelligence abilities: an ERP study. *Scientific Reports*, 7.

Maslow, A.H. (1954). *Motivation and Personality*. Harper & Row, Publishers, Inc. Trad. it. *Motivazione e Personalità*. Roma: Armando Editore, 2010.

Obeid, S., Haddad, C., Fares, K., Malaeb, D., Sacre, H., Akel, M., Pascale Salameh, P., & Hallit, S. (2021).

Correlates of emotional intelligence among Lebanese adults: the role of depression, anxiety, suicidal ideation, alcohol use disorder, alexithymia and work fatigue. *BMC Psychology*, 9.

Okwuduba, E.N., Nwosu, K.C., Okigbo, E.C., Samuel, N.N., & Achugbu, C. (2021). Impact of intrapersonal and interpersonal emotional intelligence and self-directed learning on academic performance among pre-university science students. *Helijon*, 7.

Rodríguez, O., Urios, N., Jose Gonzalez, M., Menchón, J., M., Mas, C., & García, A. (2020). The neural interface between negative emotion regulation and motivation for change in cocaine dependent individuals under treatment. *Drug and Alcohol Dependence*, 208.

Salovey, P., & Mayer, J.D., (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality*, 9, 185-211.

Socci, S. (2018). *Emotivazione, la chiave del tuo cambiamento*. EUS edizioni.

Sataloff, R.T. (2020). Emotional Intelligence and Physician Wellness. *Ear, Nose & Throat Journal*, 99, 157-158.

Sterpenich, V., Schwartz, S., Maquet, P., & Desseilles, M. (2014). Ability to Maintain Internal Arousal and Motivation Modulates Brain Responses to Emotions. *PLoS One*, 9(12).

Sutter-Brandenberger, C.C., Hagenauer, G., & Hascher, T. (2018). Students' self-determined motivation and negative emotions in mathematics in lower secondary education—Investigating reciprocal relations. *Contemporary Educational Psychology*, 55, 166-175.

Taylor, G.J., & Bagby, R.M. (2012). The alexithymia personality dimension. In T.A. Widiger (Ed.), *The Oxford handbook of personality disorders* (pp. 648-673). New York: Oxford University Press.

Taylor, G.J., Bagby, R.M., & Parker, J.D.A. (2003). The 20-Item Toronto Alexithymia Scale: IV. Reliability and factorial validity in different languages and cultures. *Journal of Psychosomatic Research*, 55, 277-283.

Yelsma, P. (1992). Affective orientations associated with couples' verbal abusiveness. Lavoro presentato alla 6th International Conference on Personal Relationships, Orono, Maine.

Yelsma, P. (1996). Affective orientations of perpetrators, victims, and functional spouses. *Journal of Interpersonal Violence*, 11, 141-161.

Tabella 1. Statistiche descrittive dei punteggi al test

N	Media	Dev.Standard	Minimo	Massimo	Range	Asimmetria	Curtosi
200	3.62	.63	1.25	4.89	3.64	-.74	.57

Figura 1. Scree test della scala SE

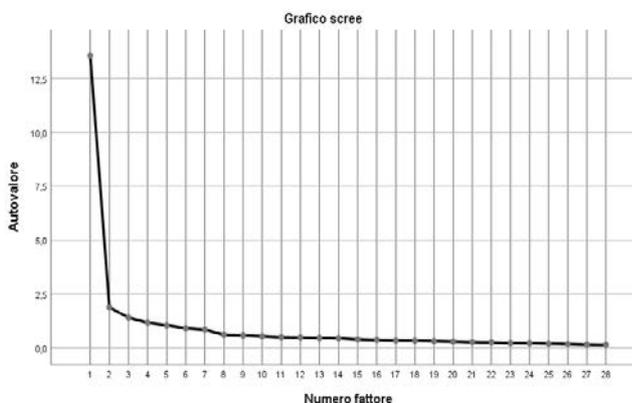


Tabella 2. Saturazione fattoriale di ciascun item della SE (soluzione unifattoriale)

N di item	Item	Fattori
1	Credo nelle mie capacità	.74
2	Sono motivato nel raggiungere gli obiettivi che mi prefiggo	.70
3	Mi piace migliorarmi	.62
4	Riesco a fare ciò che vorrei	.68
5	Tendenzialmente penso positivo	.68
6	Sono una persona serena	.66
7	Sono una persona gioiosa	.58
8	Quando possibile trovo il modo di cambiare ciò che non va nella mia vita	.66
9	Sono appagato da quello che faccio	.67
10	La mia vita mi piace	.67
11	Sono in grado di soddisfare i miei bisogni	.65
12	Penso di essere in grado di potermi migliorare	.64
13	Riesco a mantenere una buona motivazione nel tempo per raggiungere un obiettivo che mi sono prefissato	.70
14	Se mi pongo un obiettivo mi impegno al massimo per raggiungerlo	.65
15	Ho fiducia in me stesso	.83
16	Mi sento in grado di affrontare gli eventi della vita	.79
17	Mi sento in grado di raggiungere i miei obiettivi	.85
18	Mi piace avere nuovi scopi da raggiungere	.60
19	Raggiungere un obiettivo mi rende soddisfatto	.50
20	Raggiungere un obiettivo con successo mi pone nello spirito giusto per poterne raggiungere un altro	.58
21	Mi sento in grado di trovare soluzioni alla maggior parte dei problemi	.62
22	Mi sento in grado di gestire le mie emozioni	.57
23	Mi sento utile	.69
24	Sento di avere un valore	.68
25	Ho una buona idea di me stesso	.75
26	Tendo a considerare il lato buono di quel che mi succede	.63
27	Se desidero qualcosa faccio del mio meglio per averla	.66
28	Mi sento determinato in ciò che faccio	.81

SCALA DI EMOTIVAZIONE (SE)

Indicazioni per la compilazione del test:

1. legga attentamente l'affermazione;
2. selezioni la risposta più appropriata tra le cinque disponibili;
3. contrassegni con una crocetta (X) la casella corrispondente alla risposta scelta per quell'affermazione.

Per favore, usi la seguente scala per selezionare la sua risposta:

1 = Per niente

2 = Un po'

3 = Abbastanza

4 = Molto

5 = Moltissimo

1. Credo nelle mie capacità.	1	2	3	4	5
2. Sono motivato nel raggiungere gli obiettivi che mi prefiggo.	1	2	3	4	5
3. Mi piace migliorarmi.	1	2	3	4	5
4. Riesco a fare ciò che vorrei.	1	2	3	4	5
5. Tendenzialmente penso positivo.	1	2	3	4	5
6. Sono una persona serena.	1	2	3	4	5
7. Sono una persona gioiosa.	1	2	3	4	5
8. Quando possibile, trovo il modo di cambiare ciò che non va nella mia vita.	1	2	3	4	5
9. Sono appagato da quello che faccio.	1	2	3	4	5
10. La mia vita mi piace.	1	2	3	4	5
11. Sono in grado di soddisfare i miei bisogni.	1	2	3	4	5
12. Penso di essere in grado di potermi migliorare.	1	2	3	4	5
13. Riesco a mantenere una buona motivazione nel tempo per raggiungere un obiettivo che mi sono prefissato.	1	2	3	4	5
14. Se mi pongo un obiettivo, mi impegno al massimo per raggiungerlo.	1	2	3	4	5

15. Ho fiducia in me stesso.	1	2	3	4	5
16. Mi sento in grado di affrontare gli eventi della vita.	1	2	3	4	5
17. Mi sento in grado di raggiungere i miei obiettivi.	1	2	3	4	5
18. Mi piace avere nuovi scopi da raggiungere.	1	2	3	4	5
19. Raggiungere un obiettivo mi rende soddisfatto.	1	2	3	4	5
20. Raggiungere un obiettivo con successo mi pone nello spirito giusto per poterne raggiungere un altro.	1	2	3	4	5
21. Mi sento in grado di trovare soluzioni alla maggior parte dei problemi.	1	2	3	4	5
22. Mi sento in grado di gestire le mie emozioni.	1	2	3	4	5
23. Mi sento utile.	1	2	3	4	5
24. Sento di avere un valore.	1	2	3	4	5
25. Ho una buona idea di me stesso.	1	2	3	4	5
26. Tendo a considerare il lato buono di quel che mi succede.	1	2	3	4	5
27. Se desidero qualcosa, faccio del mio meglio per averla.	1	2	3	4	5
28. Mi sento determinato in ciò che faccio.	1	2	3	4	5

Scala di Emotivazione (SE)

SCORING

Il punteggio totale si ottiene attraverso la somma dei punteggi ad ogni item; le risposte mancanti hanno valore 0. Si raccomanda di controllare il test una volta compilato, al fine di evitare eventuali dimenticanze.

Punteggio compreso tra 28 e 56: LIVELLO BASSO DI EMOTIVAZIONE

Probabilmente la persona mostra problematiche depressive, conflitti interni e insicurezze. Instabilità affettiva e mancanza di equilibrio interiore. Vive una situazione di appiattimento emotivo o di emozioni prettamente negative. Scarsa o assente motivazione. Tale livello di emotivazione denota una condizione di mancanza di risorse interne per fronteggiare un cambiamento o per raggiungere un obiettivo.

Punteggio compreso tra 57 e 84: LIVELLO MEDIO BASSO DI EMOTIVAZIONE

L'umore della persona è piuttosto instabile, talvolta disturbato da stati d'ansia o paure eccessive. Incostanza nelle decisioni e nel portare a termine compiti o attività. Difficoltà di gestione emotiva e di mantenimento della motivazione nel corso del tempo. Tale livello di emotivazione denota una condizione di scarso equilibrio interiore, di impulsività e di limitata fiducia nelle proprie capacità che può portare al mancato raggiungimento di un obiettivo oppure di un cambiamento e, nella maggior parte dei casi, alla difficoltà a mantenerlo nel corso del tempo.

Punteggio compreso tra 85 e 112: LIVELLO MEDIO ALTO DI EMOTIVAZIONE

La persona presenta una situazione emotiva piuttosto stabile, esente da particolari

problematicità o difficoltà. Ha una buona motivazione nel raggiungimento degli obiettivi di base (miglioramento delle condizioni di salute, stabilità economica) senza avvertire l'esigenza di ambire a obiettivi di ordine superiore (autorealizzazione, successo, potenziamento delle proprie capacità e approfondimento della conoscenza delle proprie risorse). Sono generalmente persone tranquille che prediligono la sicurezza del proprio essere al miglioramento personale. Sono in grado di raggiungere un obiettivo o un cambiamento e, nella maggior parte dei casi, di portarlo avanti nel corso del tempo, ma solo se non viene da loro valutato come eccessivo o troppo ambizioso.

Punteggio compreso tra 113 e 140: LIVELLO ALTO DI EMOTIVAZIONE

La persona è ambiziosa e creativa, prova piacere nel mettersi in gioco ed è spinta dalla volontà di migliorarsi e di potenziare le proprie risorse e possibilità. Ha un alto livello di motivazione nel raggiungere gli obiettivi che si propone. Non si abbatte di fronte al mancato raggiungimento di un risultato, ma trae da questo maggior energia e forza di volontà. La persona con un alto livello di emotivazione è capace di trasformare le emozioni negative in qualcosa di positivo, ha fiducia in se stessa, accetta e ricerca il cambiamento come condizione che le consente di mantenere un equilibrio con il proprio essere ed è in grado di mantenerlo nel corso del tempo.