

RICERCA PSICOANALITICA

Rivista della Relazione in Psicoanalisi

Journal of the Relationship in Psychoanalysis

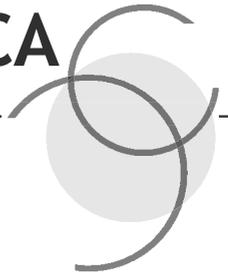
Non-commercial use only



RICERCA PSICOANALITICA

Rivista della Relazione in Psicoanalisi

Journal of the Relationship in Psychoanalysis



Non-commercial use only

RICERCA PSICOANALITICA

Rivista della Relazione in Psicoanalisi | *Journal of the Relationship in Psychoanalysis*

Periodico quadrimestrale fondato dalla *Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione* (S.I.P.Re.)

Membro del *Council of Editors of Psychoanalytic Journals*.

Quarterly journal founded by the *Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione* (S.I.P.Re.)

Member of the *Council of Editors of Psychoanalytic Journals*

Direttore scientifico | *Editor-in-Chief*

Fabio Vanni

Comitato di Redazione | *Assistant Editors*

Attà Negri (Bergamo); Laura Corbelli (Repubblica di San Marino); Laura Polito (Parma); Silvia Papini (Milano).

Precedenti Direttori | *Former Editors-in-Chief*

Daniela De Robertis (1990-1997); Michele Minolli (1998-2009); Alberto Lorenzini (2010-2016).

Comitato Scientifico | *Editorial Board*

Neil Altman (New York); Beatrice Beebe (New York); Wilma Bucci (New York); Mauro Ceruti (Italy); Gustavo Pietropolli Charmet (Italy); Christopher Christian (New York); Steven Cooper (Boston); Margaret Crastnopol (Seattle); Elisabeth Fivaz-Depeursinge (Switzerland); Peter Fonagy (London); Pier Francesco Galli (Italy); Francesco Gazzillo (Italy); Leon Hoffman (New York); Elliot Jurist (New York); Vittorio Lingiardi (Italy); Gianluca Lo Coco (Italy); Sergio Manghi (Italy); Giuseppe Martini (Italy); Paolo Migone (Italy); Rosario Montirosso (Italy); Clara Mucci (Italy); Thomas H. Ogden (San Francisco); Donna Orange (New York); Sergio Salvatore (Italy); Adriano Schimmenti (Italy); Allan Schore (Los Angeles); Stephen Seligman (San Francisco); Roberta Siani (Italy); Joyce Slochower (New York); Charles Spetzano (San Francisco); Donnel B. Stern (New York); Edward Tronick (Boston).

Redazione | *Editorial Staff*

Paola Granata, *Journal Manager*

Claudia Castellano, *Production Editor*

Tiziano Taccini, *Technical Support*

Pubblicato da | *Published by*

PAGEPress Publications

Via A. Cavagna Sangiuliani 5

27100 Pavia, Italy

Tel. +39.0382.1549020

info@pagepress.org – www.pagepress.org

Abbonamento stampa cartacea per il 2023 (3 numeri) | *Subscription printed edition for 2023 (3 issues)*

Italy € 70,00

Other countries € 105,00

Il pagamento deve effettuarsi a PAGEPress Srl | *Payment must be addressed to PAGEPress Srl*

- **Bonifico bancario | *Bank Transfer***

Banca Popolare di Sondrio, Agenzia 1, Pavia, Italy

IBAN: IT85Y0569611301000005086X83 - BIC: POSOIT22

- **Carta di credito | *PayPal; Credit Card***

pISSN: 1827-4625 | eISSN: 2037-7851

Stampa | *Printed by*

Press Up s.r.l., via E.Q. Visconti 90, 00193 Roma, Italy

Finito di stampare nel mese di aprile 2023 | *Printed in April 2023*

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 212, del 14 aprile 2010 - Quadrimestrale.

Direttore responsabile: dr. Camillo Porta.

Poste Italiane Spa - Sped. in Abb. Post. D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/2/2004, n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano.

Licensee ©2023 PAGEPress Srl, Pavia

TABLE OF CONTENTS

| | | | |
|---|---------------------------------------|--|--|
| EDITORIAL | | Commento al caso clinico: | |
| <hr/> | | <i>Liberami dalla rabbia, Amen</i> 193 | |
| Editorial 1 | ▪ <i>Alessia Fedeli, Viviana Fini</i> | ▪ <i>Alessia Fedeli</i> | |
| Focus: violence in relationships: the relationship that explains | | Commento al caso clinico: | |
| Desire, violence and identity: a psychological pathway 13 | | <i>Liberami dalla rabbia, Amen</i> 205 | |
| ▪ <i>Andrea Bernetti</i> | | ▪ <i>Giovanna Frezza</i> | |
| Interpretive categories, implicit representations and resistance against violence in relationships. | | La violenza come sintomo: | |
| A male-oriented gender interpretation 45 | | <i>risposta ai commenti al caso clinico</i> 209 | |
| ▪ <i>Stefano Ciccone</i> | | ▪ <i>Andrea Bernetti</i> | |
| What form of violence? From the violence of over-simplification to the complexity of violence. | | GLANCES | |
| A theoretical viewpoint 79 | | <hr/> | |
| ▪ <i>Federica Formaggi</i> | | Commento al film: <i>Tutto parla di te</i> 215 | |
| A complex look at the phenomenon of violence in intimate relationships: gender specificity and methodological implications 107 | | ALINA MARAZZI | |
| ▪ <i>Valentina Feroletto</i> | | ▪ <i>Francesca Durante</i> | |
| WRITINGS | | MEETINGS | |
| <hr/> | | <hr/> | |
| Death, anxiety and metaphysical experience 127 | | Seminario | |
| ▪ <i>Paolo Milanese</i> | | Essere in un gesto. | |
| DIALOGUES ABOUT CARE RELATIONSHIPS | | Adolescenti in adozione e lavoro clinico. | |
| <hr/> | | <i>Parma, 4 settembre 2022</i> 219 | |
| Liberami dalla rabbia, Amen: eliminare o accogliere, dal sintomo all'identità 169 | | ▪ <i>Giuliana Nico</i> | |
| ▪ <i>Andrea Bernetti</i> | | LECTURES | |
| Commento al caso clinico: | | <hr/> | |
| <i>Liberami dalla rabbia, Amen</i> 181 | | Divenire genitori e divenire figli. | |
| ▪ <i>Daniele Rovaris</i> | | Le nuove sfide della psicologia perinatale 223 | |
| TRANSFORMATIONS | | MARCELLO FLORITA | |
| <hr/> | | ▪ <i>Martina Zanardi</i> | |
| Ripensare la scuola in termini di innovazione, benessere e relazione col mondo. | | L'esperienza della formazione docenti dall'inizio della pandemia a oggi | |
| L'apprendimento tra innovazione e riferimenti scientifici 229 | | ▪ <i>Carlotta Pizzi, Enrico Carosio</i> | |
| ▪ <i>Carlotta Pizzi, Enrico Carosio</i> | | | |

INDICE

| | | | |
|---|-----|--|-----|
| EDITORIALE | | Commento al caso clinico: | |
| <hr/> | | <i>Liberami dalla rabbia, Amen</i> | 205 |
| Editoriale | 7 | ▪ <i>Giovanna Frezza</i> | |
| ▪ <i>Alessia Fedeli, Viviana Fini</i> | | | |
| | | La violenza come sintomo: | |
| Focus: la violenza nei rapporti: la relazione che s-piega | | <i>risposta ai commenti al caso clinico</i> | 209 |
| Il desiderio, la violenza e l'identità: un percorso psicologico | 29 | ▪ <i>Andrea Bernetti</i> | |
| ▪ <i>Andrea Bernetti</i> | | | |
| | | SGUARDI | |
| Categorie interpretative, rappresentazioni implicite e resistenze di fronte alla violenza nelle relazioni. | | Commento al film: <i>Tutto parla di te</i> | 215 |
| Una lettura di genere situata al maschile | 61 | ALINA MARAZZI | |
| ▪ <i>Stefano Ciccone</i> | | ▪ <i>Francesca Durante</i> | |
| | | INCONTRI | |
| Violenza di che genere? Dalla violenza della semplificazione alla complessità della violenza. | | Seminario | |
| Uno sguardo teorico al di là dei contenuti | 93 | Essere in un gesto. | |
| ▪ <i>Federica Formaggi</i> | | Adolescenti in adozione e lavoro clinico. | |
| | | <i>Parma, 4 settembre 2022</i> | 219 |
| Uno sguardo complesso al fenomeno della violenza nelle relazioni intime: specificità di genere e risvolti metodologici | 117 | ▪ <i>Giuliana Nico</i> | |
| ▪ <i>Valentina Feroletto</i> | | | |
| | | LETTURE | |
| SCRITTI | | Divenire genitori e divenire figli. | |
| <hr/> | | Le nuove sfide della psicologia perinatale | 223 |
| Morte, angoscia ed esperienza metafisica | 147 | MARCELLO FLORITA | |
| ▪ <i>Paolo Milanese</i> | | ▪ <i>Martina Zanardi</i> | |
| | | TRASFORMAZIONI | |
| DIALOGHI SULLE RELAZIONI DI CURA | | <hr/> | |
| Liberami dalla rabbia, Amen: eliminare o accogliere, dal sintomo all'identità | 169 | Ripensare la scuola in termini di innovazione, benessere e relazione col mondo. | |
| ▪ <i>Andrea Bernetti</i> | | L'esperienza della formazione docenti dall'inizio della pandemia a oggi | |
| | | <i>L'apprendimento tra innovazione e riferimenti scientifici</i> | 229 |
| Commento al caso clinico: <i>Liberami dalla rabbia, Amen</i> | 181 | ▪ <i>Carlotta Pizzi, Enrico Carosio</i> | |
| ▪ <i>Daniele Rovaris</i> | | | |
| | | | |
| Commento al caso clinico: <i>Liberami dalla rabbia, Amen</i> | 193 | | |
| ▪ <i>Alessia Fedeli</i> | | | |

Editorial

Alessia Fedeli*, Viviana Fini**

This issue of the journal *Ricerca Psicoanalitica* presents contributions from the experience of the seminar entitled ‘*Violence in relationships: the relationship that explains. The relational contribution to understanding gender violence as a pathological matrix of relationships*’, organised by the Institute in Rome on 8th October 2022.

At the end of the study day and also thanks to the interesting ideas put forward by those who participated, we felt the need to invest more time and space in reflecting on the issue of violence in intimate relationships. That was why we proposed to the journal *Ricerca Psicoanalitica* to host a thematic issue, hoping to broaden, deepen, or even simply keep an open eye on a topic of great political, social and clinical relevance today.

In the editorial, we will present this issue and accompany the reader with some thoughts on the various contributions.

We wish to encourage reflection on the topic: we understand its relevance from both a professional and a political point of view. It is a much-debated topic (today, we record from twenty to thirty thousand bibliographical entries relating to research in various disciplines on the topic); we hear and read about gender violence on a daily basis, indeed in general, violence in relationships concerns us, it touches us closely, we are not exempt from it and, above all, it is a topic for which there is a strong contiguity with common sense. By common sense, we mean an attitude that leads one to accept prejudiced positions, uncritically taking as true opinions on phenomena just because they are widespread. In other words, common sense has to do with conformism.

*Psychologist, SIPRe Psychoanalyst, specialist in Group-Analytic Psychotherapy, Area Referent of SIPRe Violence Center of Rome. E-mail: alessiafedeli@icloud.com

**Psychologist psychotherapist in the *UOC of Psychology of continuity hospital territory*, ASL Toscana nord-ovest and lecturer in the Specialisation Course in Psychoanalytic Psychotherapy. Clinical psychological intervention and demand analysis, Rome. E-mail: vivianafini@gmail.com

Sergio Salvatore (2013), in outlining the causes of the crisis of the psychological profession, identifies contiguity with common sense as one of the most cogent reasons. In the case of violence, such contiguity leads one to see it as inherent in the individual and to assume that intervening means controlling it. Such contiguity, Salvatore explains, is an indication of the weakness of the theoretical models with which we read the phenomena in which we are about to intervene. The limited capacity of psychological models to express counterintuitive visions of reality contributes to organising the demand of the social mandate vis-a-vis our profession in terms of a *reductio ad hortum* of discomfort, conflict, and violence. Thus, the social mandate and patronage often invest us with a mythical role, functional to rhetorical dynamics of symbolic regulation of relationships, asking us to normalise what are considered deviant behaviours. In the absence of theories capable of giving meaning to social phenomena, which are culturally determined relational phenomena, we risk assuming this function in contiguity with common sense, forgoing reflection on the specific needs and functional objectives we are working on.

What we are saying is that it is our responsibility to decide whether to keep the social mandate we have been given in view of this incompetence. We are hereby proposing a choice.

With the conference first and with the publication now, we have an interest in building a setting in which we can deconstruct the premises of common sense about violence, proposing something counterintuitive in order to foster the construction of interventions which, starting with the micro-relationships, are also able to affect the macro- dimensions of our culture. We think this means providing opportunities for the younger generations and not just limiting the damage of violence.

And it is precisely for this reason that the seminar and publication bring together in a dialogue different vertex of interpretation of the phenomenon in question (psychological, psychoanalytic, cultural and social), theories and methodologies but also different contexts of intervention, which, in the seminar - through the presentation of cases - offered the possibility for small discussion groups to exchange their views. Finally, the final round table allowed us to make a meta-reflection on the relationship between theories, methods and cases, which is accounted for in this editorial and in the proposal of the monographic issue. In the seminar, the debates were carried out in different settings (theoretical papers, reports on interventions, discussion of clinical cases, final round table) precisely to bring out the complexity of the topic and allow the different issues to be read, focusing on how the theoretical premises, which the initial reports deconstructed and reconstructed, inform and develop the understanding of the cases. Overcoming an individualistic reading of violence, which places the causes on individuals, requires theories and theories of techniques capable of holding together

aspects related to the individual and socio-cultural dimensions. Only relationship-centered theories can provide criteria for holding this complexity together, and keep us away from the temptation to take on the words of common sense as the objective of our intervention.

Federica Formaggi's paper warns us against the risk of taking the common-sense view as a guide to our professional actions. It makes us realize that in doing so we risk operating 'a violent separation of violence from life'. She urges us to question violence as a specific form of relationship, a culturally determined form, on a par with tenderness, seen as another pole of a dialectical tension. She suggests going beyond what the patient brings as a symptom; using the symbol to grasp the part that generally remains hidden. We can read about this part, usually concealed by the violent one, in the clinical case presented by Andrea Bernetti.

The way we act is intrinsically linked to how we perceive ourselves and the world around us, which is why conceiving violence as an individual, intrapsychic pathology is a theoretical and methodological error. This is made clear to us by Stefano Ciccone, whose paper highlights the close correlation between the individual and culture, inviting us to reflect on the loss of 'order' that cultural changes have brought to the horizon of relationships and individual identities. Always bearing in mind the correlation between the individual and the context/culture, Ciccone claims, helps us overcome the risk of diminishing the responsibility on the part of the author. Reading the relationship in the context of representations, social roles, and power dynamics avoids reducing it to just the two subjects but takes into account third elements and their location.

We could say that culture prescribes emotions, offering us words to put an order within ourselves, in our relationships, in our view of things in the world.

Faced with major changes, unseen subjectivities emerge, disturbing emotions that do not yet have forms or words to be said. New interpretive words for relationships in context are needed in order to reconstruct an order of meaning that is not only individual but cultural.

Within this view, then, violence can be considered the expression of an act of disturbing emotions which the person experiences in the presence of the other.

Valentina Feroletto tells us about 'anguish' to describe such emotional disruption. The end of a known cultural order capable of naming the emotions experienced and the onset of strong anguish brings to mind what the philosopher Byung-chul Han (2019) argues in his *Eros in Agony*: Western society has become a palliative society, that is, a society which – in the name of an alleged well-being – has lost the capacity to suffer, in other words, to relate to confusing emotions, such as those we feel in the presence of the other, who by definition is a stranger, within a cultural context that is also highly confusing.

Valentina Feroletto writes that the goal of psychoanalytic intervention is to build a setting to foster the emergence of the 'subject as a reflective gaze.' Federica Formaggi writes about the possibility, through the conditions that psychoanalytic intervention promotes, for the subject to experience tenderness.

Finally, Andrea Bernetti allows us to understand how important it is for us as psychologists to read the social mandate and build competent patronage. He tells us about his work with male perpetrators of violence. And he tells us how the prison system, expecting inmates to be motivated by the possibility of shorter sentences, acts in that direction by prescribing courses to educate about appropriate behaviour. It thus mistakes inmates' participation in prescribed courses for changes in their behaviour, without grasping that such a proposal builds inmates intent on cheating the system. Failure to read this phenomenon results in a major waste of resources for the system and a risk of obsolescence for our profession, which thus remains tied to a poorly strategically oriented mandate, without expecting specific utility. But professional practices that are not substantiated by the capacity to analyse and govern settings are unlikely to enter into dialectical relationships with issues such as those related to violence. Andrea Bernetti tells us that not colluding with the prison institution means exiting the fantasy that our intervention is a persuasive intervention, which alternatively promotes interventions aimed at fostering an understanding of the experience on the part of the abusive man. Developing a competence to read one's own emotions within a workspace that focuses on the relationship with the abusive person can enable the abuser to introduce his or her own demand, giving substance to his or her own desire for change.

Three different clinical cases were discussed in the seminar: a clinical case best allows one to see how the individual and his or her context, including that of the therapeutic relationship, are inextricably linked.

The case presented by Andrea Bernetti, a case of a male perpetrator of violence, was chosen for this issue of the journal, which is interesting because it is in the establishing phase of the psychotherapy process, when the therapist's reading categories are 'tested' within the relationship between two subjects.

The case is enriched with considerations and reflections by Giovanna Frezza, Daniele Rovaris and Alessia Fedeli.

REFERENCES

- Han, B. (2019). *Eros in agonia*, Nottetempo, Milano.
- Salvatore, S. (2013). La funzione del senso comune nell'intervento dello psicologo clinico. Note sul lavoro di Sergio Salvatore: 'Questioni intorno allo sviluppo della professione psicologica', *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, pp. 36-50.

Conflict of interests: the authors declare no potential conflict of interests.

Ethics approval and consent to participate: not required.

Received: 21 February 2023.

Accepted: 24 February 2023.

Editor's note: all claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, editors and reviewers, or any third party mentioned. Any materials (and their original source) used to support the authors' opinions are not guaranteed or endorsed by the publisher.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:784

doi:10.4081/rp.2023.784

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Editoriale

Alessia Fedeli*, Viviana Fini**

Il presente numero della rivista *Ricerca Psicoanalitica* propone i contributi a partire dall'esperienza del seminario dal titolo *'La violenza nei rapporti: la relazione che spiega il contributo relazionale alla comprensione della violenza di genere come matrice patologica di rapporti'*, organizzato dall'Istituto di Roma lo scorso 8 ottobre 2022.

Al termine della giornata di studio e anche grazie agli interessanti spunti arrivati da parte di chi ha partecipato, abbiamo sentito l'esigenza di investire ancora un tempo e uno spazio sulla riflessione circa la tematica della violenza nelle relazioni intime. Per questo abbiamo proposto alla rivista *Ricerca Psicoanalitica* di ospitare un numero tematico, sperando di allargare, approfondire, o anche semplicemente tenere aperto lo sguardo su un tema oggi di grande rilevanza politica, sociale e clinica.

Nell'editoriale presentiamo il numero, accompagnando il lettore con considerazioni in merito ai diversi contributi.

Vogliamo favorire riflessioni sul tema: ne cogliamo la rilevanza sia dal punto di vista professionale che politico. È un argomento molto dibattuto (oggi raggiungiamo tra le ventimila e le trentamila voci bibliografiche che comprendono ricerche in varie discipline), di violenza di genere ascoltiamo e leggiamo notizie quotidianamente, ma in generale la violenza nelle relazioni ci riguarda, ci tocca da vicino, non ne siamo esenti e, soprattutto, è un tema per il quale c'è forte contiguità con il senso comune. Con senso comune intendiamo un atteggiamento che porta ad accettare posizioni pregiudiziali, prendendo acriticamente per vere opinioni su fenomeni solo perché molto diffuse. In altri termini, il senso comune ha a che fare con il conformismo.

*Psicologa, Psicoanalista SIPRe, specialista in Psicoterapia Gruppoanalitica, Referente Area Violenza Centro SIPRe di Roma. E-mail: alessiafedeli@icloud.com

**Psicologa psicoterapeuta nella *UOC di Psicologia di continuità ospedale territorio*, ASL Toscana nord-ovest e docente del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica. Intervento psicologico clinico e analisi della domanda, di Roma. E-mail: vivianafini@gmail.com

Sergio Salvatore (2013), nel delineare le cause della crisi della professione psicologica, individua nella contiguità con il senso comune uno dei motivi più cogenti. Nel caso della violenza, tale contiguità porta a vederla come insita nel singolo individuo e a presupporre che intervenire significhi controllarla. Tale contiguità, spiega Salvatore, è spia della debolezza dei modelli teorici con cui leggiamo i fenomeni su cui ci accingiamo a intervenire. La limitata capacità dei modelli psicologici di esprimere visioni controintuitive della realtà contribuisce a organizzare una domanda del mandato sociale nei confronti della nostra professione nei termini di una *reductio ad hortum* del disagio, del conflitto, della violenza. Così, il mandato sociale e le committenze ci investono spesso di un ruolo mitico, funzionale a dinamiche retoriche di regolazione simbolica delle relazioni, chiedendoci di normalizzare quelli che sono considerati comportamenti devianti. In mancanza di teorie capaci di dare senso ai fenomeni sociali, che sono fenomeni relazionali culturalmente determinati, rischiamo di assumere questa funzione in contiguità con il senso comune, obliterando la riflessione su quali esigenze specifiche e su quali obiettivi funzionali stiamo lavorando.

Stiamo dicendo dunque che è nostra responsabilità decidere se mantenere nell'incompetenza la committenza del mandato sociale. Noi qui una scelta la proponiamo.

Con il convegno prima e con la pubblicazione adesso abbiamo interesse a costruire un setting in cui decostruire le premesse del senso comune sulla violenza, proponendo qualcosa di controintuitivo, perché questo possa favorire la costruzione di interventi che, a partire dal micro delle relazioni, siano capaci di incidere anche sulle dimensioni macro della nostra cultura. Pensiamo che questo significhi offrire opportunità alle nuove generazioni, non solo limitare i danni della violenza.

Proprio per questo, seminario e pubblicazione mettono a confronto e in dialogo differenti vertici di lettura del fenomeno in questione (psicologico, psicoanalitico, culturale e sociale), teorie e metodologie ma anche differenti contesti di intervento che, nel seminario – attraverso la presentazione di casi – hanno offerto la possibilità a piccoli gruppi di discussione, di confrontarsi. La tavola rotonda finale ci ha infine consentito di fare una meta – riflessione sul rapporto tra teorie, metodi e casi, di cui si dà conto in questo editoriale e nella proposta del numero monografico. Nel seminario, l'articolazione della discussione in setting differenti (relazioni teoriche, relazioni di interventi, discussione di casi clinici, tavola rotonda finale) è stata pensata proprio per far emergere la complessità del tema e consentire alle diverse questioni di essere lette, mettendo a fuoco come le premesse teoriche, che le relazioni iniziali hanno decostruito e ricostruito, informino e sviluppino la comprensione dei casi. Il superamento di una lettura individualistica della violenza, che mette a carico dei singoli individui le cause, richiede teorie e

teorie della tecnica capaci di tenere insieme gli aspetti legati all'individuo e le dimensioni socio-culturali. Solo teorie incentrate sulla relazione possono fornire criteri per tenere insieme questa complessità, tenendoci lontani dalla tentazione di farci assumere le parole del senso comune come obiettivi del nostro intervento.

La relazione di Federica Formaggi ci mette in guardia dal rischio di assumere la visione del senso comune come guida al nostro agire professionale. Ci fa capire che così facendo rischiamo di operare 'una separazione violenta della violenza dalla vita'. Ci spinge a interrogarci sulla violenza come forma specifica della relazione, una forma culturalmente determinata, al pari della tenerezza, vista come altro polo di una tensione dialettica. Suggestisce di andare oltre ciò che il paziente porta come sintomo; di utilizzare il simbolo per cogliere la parte che generalmente rimane celata. Si leggerà, nel caso clinico presentato da Andrea Bernetti, di questa parte solitamente celata da quella violenta.

Il modo in cui agiamo è intrinsecamente legato a come percepiamo noi stessi e il mondo intorno a noi, per questo concepire la violenza come patologia individuale, intrapsichica, è un errore teorico e metodologico. Ce lo fa capire bene Stefano Ciccone, che nella sua relazione mette in evidenza la stretta correlazione tra individuo e cultura, invitandoci a riflettere sulla perdita di 'ordine' che i cambiamenti culturali hanno portato nell'orizzonte delle relazioni e delle singole identità. Tenere sempre presente la correlazione tra individuo e contesto/cultura, afferma Ciccone, ci aiuta a superare il rischio di un'attenuazione della responsabilità da parte dell'autore. Leggere la relazione nel contesto di rappresentazioni, ruoli sociali, dinamiche di potere che fanno sì che essa non si riduca ai soli due soggetti ma tenga conto di elementi terzi e della loro collocazione.

Potremmo dire che la cultura prescrive emozioni, offrendoci parole per mettere ordine dentro di noi, nei rapporti, nella visione delle cose del mondo.

Di fronte a cambiamenti importanti emergono soggettività inedite, emozioni perturbanti che non hanno ancora forme e parole per essere dette. Servono nuove parole interpretative della relazione nel contesto per poter ricostruire un ordine di senso che non è solo individuale, ma culturale.

Entro quest'ottica, dunque, la violenza può essere considerata l'espressione di un agito di emozioni perturbanti che la persona prova al cospetto dell'altro.

Valentina Feroletto ci parla di 'angoscia' per descrivere tale perturbazione emozionale. La fine di un ordine culturale conosciuto capace di dare un nome alle emozioni provate e l'insorgere di forti angosce ci fa pensare a quanto sostiene il filosofo Byung-chul Han (2019) nel suo *Eros in Agonia*: la società occidentale è diventata una società palliativa, ossia una società che – in nome di un presunto benessere – ha perso la capacità di soffrire, ossia di mettersi in rapporto con emozioni confusive, quali sono quelle che

proviamo al cospetto dell'altro, che per definizione è estraneo, entro un contesto culturale anch'esso fortemente confusivo.

Valentina Feroleto ci dice che obiettivo dell'intervento psicoanalitico è costruire un setting per favorire l'emersione del 'soggetto come sguardo riflessivo'. Federica Formaggi ha parlato della possibilità, attraverso le condizioni che l'intervento psicoanalitico promuove, che il soggetto sperimenti la tenerezza.

Infine, Andrea Bernetti ci consente di capire quanto sia importante per noi psicologi leggere il mandato sociale e costruire committenze competenti. Ci racconta del suo lavoro con uomini autori di violenza. E ci dice come il sistema penitenziario, attendendosi detenuti motivati dagli sconti di pena, agisca in quella direzione prescrivendo corsi per educare al comportamento adeguato. Si scambia così la partecipazione dei detenuti ai corsi prescritti con il cambiamento del loro comportamento, senza cogliere che tale proposta costruisce detenuti intenzionati a fregare il sistema. Non leggere questo fenomeno comporta un forte spreco di risorse per il sistema e un rischio di obsolescenza per la nostra professione, che si mantiene così legata a un mandato poco orientato in chiave strategica, senza attendersi specifica utilità. Ma prassi professionali non sostanziate da capacità di analisi e governo dei setting difficilmente possono entrare in rapporto dialettico con problematiche come quelle legate alla violenza. Andrea Bernetti ci dice che non colludere con l'istituzione penitenziaria significa uscire dalla fantasia che il nostro intervento sia un intervento persuasivo promuovendo alternativamente interventi volti a favorire una comprensione dell'esperienza da parte dell'uomo maltrattante. Sviluppare una competenza a leggere le proprie emozioni entro uno spazio di lavoro che metta al centro la relazione con la persona maltrattante può permettere a questa di portare una sua domanda, dando corpo al proprio desiderio di cambiamento.

Nel seminario è stato possibile discutere tre diversi casi clinici: niente come un caso clinico consente di vedere come siano legati indissolubilmente l'individuo e il suo contesto, compreso quello della relazione terapeutica.

Per questo numero della rivista è stato scelto il caso di Andrea Bernetti, un caso di un uomo autore di violenza, interessante perché in fase istituyente il percorso di psicoterapia, quando le categorie di lettura del terapeuta vengono 'messe alla prova' entro la relazione tra due soggetti.

Il caso è arricchito da considerazioni e riflessioni di Giovanna Frezza, Daniele Rovaris e Alessia Fedeli.

BIBLIOGRAFIA

- Han, B. (2019). *Eros in agonia*, Nottetempo, Milano.
- Salvatore, S. (2013). La funzione del senso comune nell'intervento dello psicologo clinico. Note sul lavoro di Sergio Salvatore: 'Questioni intorno allo sviluppo della professione psicologica', *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, pp. 36-50.

Conflitto di interessi: gli autori dichiarano che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 21 febbraio 2023.

Accettato: 24 febbraio 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:784

doi:10.4081/rp.2023.784

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Desire, violence and identity: a psychological pathway

Andrea Bernetti*

ABSTRACT. – This work presents some theoretical and methodological elements concerning the psychological intervention aimed at perpetrators of violence, the result of decades of experience in this specific field. This article proposes to draw attention to the demand for intervention by the perpetrator of violence and offers a theoretical insight into the concepts of 'mimetic desire' and 'identity desire'.

Key words: violence; demand; desire; victim; identity.

From "Siamo Tutti in Pericolo", interview by Furio Colombo to Pier Paolo Pasolini, 1/11/1975

"I demand that you look around and see the tragedy. What is the tragedy? The tragedy is that there are no longer human beings, there are strange machines banging into one another"... "Power is a system of education that divides us into subjugates and subjugators. But watch out. A single education system shapes us all, from the so-called ruling classes down to the poor. That is why everyone wants the same things and behaves in the same way. If I have a board of administrators or a stock market manoeuvre in my hands, that is what I use. Otherwise a bar. And when I use a bar I use violence to get what I want. Why do I want it? Because I am told that it is a virtue to want it. I exercise my right-virtue. I am a murderer and I am good." ... "Here is the urge to kill. And this urge binds us as sinister brothers of a sinister failure of an entire social system. I would be pleased if everything could be resolved by isolating the black sheep." ... "in a sense everyone is weak, because everyone is a victim. And everyone is guilty because everyone is ready for the game of slaughter. In order to have. The education received was: to have, to possess, to destroy." ... "Everything is left to me, that is myself, to be alive, to be in the world, to see, to work, to understand."... "The world becomes big, everything becomes ours and we don't need to use either the stock exchange, the board of administrators, or the bar, to plunder ourselves." "The next day, Sunday, the lifeless body of Pier Paolo Pasolini was in the Rome police morgue"

*SIPRe, Rome, Italy. E-mail: bernettandrea@gmail.com

Course or pathway?

A former sex offender in individual therapy complained that the justice system thinks that the prisoner's aim is to minimise his sentence, and never to help the person solve his problem. He then added that, upon entering prison, he set himself the goal of solving the problem that had made him do things he did not want to do, and he immediately realised that, if he entered into the logic of minimising punishment, he would never achieve that goal; he would avoid the problem, but he would not solve it.

In order to grant minimisation of punishment, the judicial system goes in search of an admission of guilt and does not grasp at all an approach in which the objective could be transformative.

The prison system, as the patient observed, generally expects inmates that are motivated first and foremost by sentence reductions, and clearly states that these may be obtained upon admission of guilt, a critical review of one's criminal behaviour: feeling guilty for what one has done and, in some cases, for what one is, and committing oneself not to do it again.

Recently, an instrument has been added to the system of actions to combat gender-based violence which is useful to analyse: a man who is found guilty of the offence of mistreatment or stalking and is sentenced to less than three years, if he has no criminal record, he would be entitled to an alternative sentence to prison in return for a specific treatment course.

This instrument also responds to the logic described above: the reward has to do with the alleviation of the afflictive aspect of the sentence, whereby the expected behaviour is the start of a treatment course. To be precise, in the standard and in the common language used to talk about this instrument, two very different terms are actually used alternatively to define the activity that the perpetrator of violence should carry out: 'course' and 'pathway'.

The term 'Course' has many meanings, but in most cases it refers to a regular and definite movement. For example, we can speak of the 'course' of a river, a university 'course', the 'course' that a bureaucratic practice *must* follow, the 'course' of time. We are here dealing with a regular proceeding and an expected ending. When speaking of 'course' in this context, the educational aspect is emphasised, *i.e.* a structured work regardless of the people and the relationship to be built, with the aim of helping people to learn expected behavioural and relational modalities which are considered more functional.

On the other hand, 'Pathway' places the emphasis not on regularity and the expected ending but on the process of gradual advancement and transformation, on the evolution that this pathway may allow. Using the term 'pathway', we can understand this intervention as something that is built on the relationship between the therapist and the beneficiary or beneficiaries, therefore something not regular and predictable, that goes towards an ending which will be identified together.

‘Course’ therefore refers to an already marked road to be followed towards predetermined goals, ‘pathway’ refers to a road to be discovered step by step, starting from the knowledge that is gradually developed, towards goals to be defined as personal, within a broader framework of expected goals, such as, for example, the containment of violence.

Institutions do not make a clear distinction between ‘course’ and ‘pathway’; those called upon to provide these services are not at all unambiguous about this and often do not even ask the question. In this ambiguity the simpler and, above all, more easily understandable offer takes more space and one moves towards the choice of some kind of ‘course’.

This type of offer, here called ‘course’, characterised by objectives predefined by the institution and by a predetermined reading of the motivations causing the man to access the service, is based mostly on the conceptual model of medicine rather than education. While not wishing to state that the abusive man is ill, the model implicitly considers this man to be the bearer of dysfunctional aspects and above all interprets intervention as a means of eliminating these dysfunctions.

Since the institutions of justice, like a large part of Italian society, do not have a clear idea of how psychological aspects work, they interpret them in the same way as how medicine works and therefore expect a result similar to the cure, and relate to psychology with the same delegation mechanism used in relating to a doctor: one exposes the problem and then it is the doctor who gives the diagnosis, therapy and prognosis, expecting from the patient an exclusively fulfilling behaviour.

In the field of psychological phenomena and psychological intervention, it is not correct to expect results understood as similar to medical treatment, *i.e.* the elimination of symptoms or pathological elements, and it is not correct to expect a relationship between the professional and the patient based on delegation and fulfilment.

Psychological intervention has the methodological objective of developing the competence to read one’s own emotions, a competence that is necessary in order to acquire greater self-knowledge and a greater adaptive, creative and expressive capacity. Symptoms, the phenomena defined as pathological, clearly can disappear or be mitigated, but this is not the structural objective of psychological intervention, since this would mean that the goal is to re-establish the condition *ex ante* the crisis that emerged from the symptom; instead, psychological intervention offers the possibility of building new ‘cultures’, through the experience of a relationship in which emotions are thought. Consistent with this type of objective, the relationship between psychologist and ‘patient’ cannot be based on delegation and fulfilment, because we are in the absence of pre-determined or hetero-determined objectives, because the material with which we are working consists of the emotions and their codes of reading by the person who turns

to the psychologist, because it is his demand, his desire for change, his categorical bewilderment that gives life to the therapeutic relationship, and thus gives sense and vertex to the pathway that will develop.

If we go back to the expectations of the judicial system, consistent with an expectation based on the medical model, the ‘course’ is understood to be a decisive experience, so much so that certificates are supposed to be issued after an intervention, moreover with a predefined number of meetings.

This expectation is totally misleading and unrealistic. As soon as one experiences psychological work with male perpetrators of violence, one realises that no ‘healing’ can be attested and that it is not possible to give oneself a priori or standardised timescales.

With this regulation the state introduces a novelty: the person-centred project, but it returns to the old model, whereby what makes this project attractive is the usual benefit related to a lessening of the sentence. This reading model, whereby what motivates a person to a course of action is the lessening of the sentence, does not allow another possible reading model to emerge, which we could summarise as follows: the institutions ‘invite’ the person to do some work on himself, assuming that the sentence alone is not enough, at least for certain offences for which the psychological aspect is so relevant, assuming that the motivation may be the person’s desire for change.

Clearly, cultural assumptions make some things thinkable and others less plausible, so it is easy to imagine that a person wishes to do less jail time, but less easy to imagine that a person wishes to deal with his personal problem which contributed to his incarceration, although, if we stop and think for a moment, the second proposal seems to be equally, if not more, attractive.

Consequent to the ease of imagining man intent on seeking a lesser punishment, we can then only see the ‘pathway’ as a ‘course’ aimed, substantially, at the admission of guilt and critical revision, which will be sought in a forced, driven manner, with a pressure that could be defined as conformist; a revision of oneself and one’s behaviour never constructed from one’s own demand and desire for change, but always the result of guilt, of an abjuration of oneself. The person who is the object of the ‘course’ can only choose whether to pretend, attempting an instrumental use of the course, to passively submit to the intervention, which thus becomes a sort of sermon, or to adhere in a fideistic manner to the proposal of change, turning himself into a sort of convert on the road to Damascus.

The cultural model, taken for granted, whereby the only motivation is the least possible punishment, makes it inconceivable that another motivation might exist: the desire to know oneself and to change, to deal with a problem that has often caused pain to others and oneself, the desire to have, for example, full and creative relationships.

If we believe that people can open themselves up to non-destructive desires, even those who have committed a crime, then the intervention stops

being a 'course', stops pursuing predefined goals and can only become a 'pathway', a work space that focuses on the relationship with the person, who can allow themselves to formulate his or her own question, a space in which to give meaning, ideas, words and body to his or her desire for change, for knowledge and expression.

If what we are proposing is a 'pathway', then we must ask ourselves why these destructive desires are present and what is the methodological objective of the pathway itself.

Desire suffered and desire for identity

An excerpt from a report: 'a patient, who is a lawyer by profession, after a violent and quarrelsome separation from his wife, received a request for estrangement and has been followed by the social services for a year. After a long period of work with the centre's psychologist, in a network with the services in charge of his case, the situation slowly unravelled. He was planning to go on a cruise (a very expensive Baltic cruise) with his 16-year-old daughter. However, in the last court meeting in the divorce case, the ex-wife allegedly provoked him, he answered back and was removed from the courtroom. This event convinced the ex-wife, mother of the 16-year-old girl, that it was not possible to let her daughter go on an eleven-day cruise with him, justifying the choice with the possibility that he might have alcohol available there and might be violent and harassing, and she did not want her daughter to take that risk. As a result, four days before the planned departure, the mother stopped everything and, since he was at that time still subject to suspended parental responsibility, prevented him from leaving with their daughter for the cruise. He arrived at the session angry with his wife, with the social services and with the judge".

This case can be useful for us to analyse the way events are narrated and how they generate victimisation.

Representing oneself as a 'victim' is a fundamental phenomenon in violence. We are accustomed to thinking of violence as a linear phenomenon structured in a process of cause and effect, where there is the person who acts it and the person who endures it, a before and an after. For example, the pivot on which the man's account is based is that his wife provoked him and he reacted. One way of reading violence, which goes beyond common sense, is that it is not a linear but a circular phenomenon, that the links of cause and effect are lost within the circularity of the relationship. We can then try to imagine that the story brought by the patient can be read in a different way, giving weight also to other narrated aspects: we are in a court, a few days away from the much desired departure and this man is a lawyer, therefore experienced and aware of both the skirmishes in a courtroom and the delicacy

of the situation. We can formulate the hypothesis that the confrontation in court is actually functional for the man who can tell himself that, potentially, the relationship with his daughter would be possible, but that it does not happen because of the mother. This narrative transforms the fear of powerlessness (not being able to have a relationship with the daughter) into the anger of the victim (being the victim of the ex-wife). In therapy, it is helpful to bring the man to the level of powerlessness, dismantling his victim-fantasy. One can understand that staying with this reflection can be very painful, but in fact it is precisely this ability to stand up to the emotions brought about by contact with powerlessness that determines the possibility of change. On the other hand, remaining in the victim's illusion is the premise for violent acts, whether self- or hetero-directed, which become increasingly persecutable and bloody the more the victim's narration loses the connotations of a subjective experience, to become, in the eyes of the person, an incontrovertible, objective fact.

If one analyses the case, one can identify a dynamic that begins with a desire that is the result of an idealisation, or conformist adherence to a model (in this case, being a father) and the closer one gets to its realisation, it turns into impotence. We shall see later why. Let us now proceed with the description of this dynamic, which the case narrated allows us to observe. The relationship with the experience of impotence is not easily sustained and, in order to avoid it, it turns into a victimistic experience, and at times, through total expulsion, into acted out fantasies of violence. If we stay with this flow, we can say that the methodological objective is to unveil the powerless nature of this desire and, by sustaining powerlessness, construct another type of desire.

In short, the flow may be described as follows: i) desire suffered: conformist desire, idealised or otherwise not made one's own (*mimetic desire* according to Girard); ii) powerlessness: the more it seems that the object of desire is attained, or conversely seems to recede, the more powerlessness is experienced; iii) victimism: the more one experiences powerlessness, the more one uses a victim-narrative as a way of denying, distancing and projecting the experience of powerlessness; iv) violence: the more the victim narrative is perceived as a 'real' fact, according to the unconscious mechanism of the invasion of the external world by the internal world, the more violent acts are enacted as a way of definitively expelling the experience of powerlessness.

The therapeutic path can be described as a journey backwards: i) deconstructing the reification of the victimisation narrative that legitimises violence: recognising that one has projected one's own fantasies onto the person who is being experienced as the persecutor, dealing with experiences of great frustration that lead to denial and projective mechanisms; ii) coming into contact with the experience of powerlessness: recognising that it is not one's own powerlessness, but the powerlessness generated by the relationship with a desire one has undergone. Questioning these conformist and idealised desires means facing strong resistance, because it means questioning

fundamental elements of one's identity, as well as the relationships built up to that moment; iii) recognising the mechanisms for grasping and legitimising the desires suffered: opening a breach in the wall of resistance, beginning to recognise the idealisation of the undergone desires, which does not allow planning, but the need for possession. Experiences of mourning, loss and frustration thus emerge, a capacity for critical analysis of the cultural models on which these desires are based and their crisis is developed, an ironic capacity is gradually acquired; iv) opening up one's own spaces of desire, which one can take care of, both by adapting the form of desire to oneself, and by developing skills and characteristics to be able to give shape to desire. In other words, one opens up to a desire for identity, which is based on the limit to omnipotence, on the valorisation of one's own powerlessness, on the recognition and overcoming of narcissistic identities, on openness towards reality and the third thing.

We are therefore dealing with two types of desire: the desire suffered (which we will later call 'mimetic desire'), and the desire for identity. We can say that each of us has the experience of going through the undergone desires in order to construct our own desires, thus building up our identity. To get an idea of this pathway, we can observe some distinctive elements between the desires suffered and the identity desires: i) the suffered desire has an essentially *predefined* shape and the road to reach it is perceived as an obstacle, whereas the identity desire has no predefined shape and the road to reach it is the *means* to define it; ii) suffered desire is designated as a socially desirable piece of reality within a specific context, it therefore calls for *conformism*, for the mortification of oneself as a thinking and desiring being, whereas the identity desire is confronted with socially desirable reality, with conformism, with the rules of the context, but it does not undergo them, it thinks them and as far as it can, it transforms them or *transgresses* them; iii) the suffered desire is to be *had*, the identity desire is to be *built*; iv) suffered desire sees others and *relationships* as possible *threats*, identity desire is always and only realised *by means of* relationships with others; the suffered desire is a *course*, the desire for identity is a *pathway*.

That is why taking 'courses' reifies the need to stay within suffered, imposed, conformist, compulsory desires. One does not ask oneself "who am I and what do I want", but one forces oneself to be as they say one should be.

The "mimetic desire"

I have often been asked, 'How can you work with these people?'. I think this actually means 'I cannot or do not want to work on myself'. One is always scandalised by oneself, working with those who act out violence means *breaking the systematic censorship of the scandal of one's own violence*.

In order to make this censorship and scandal intelligible, we need to better define the concept of ‘undergone desire’ and to do so, I think it is necessary to introduce the concept of ‘mimetic desire’ as proposed by René Girard (1983).

René Girard was an anthropologist, philosopher and literary critic, who developed an entirely original theoretical framework within which, starting from a concept he himself coined (the ‘mimetic desire’), he tried to offer a socio-anthropological interpretation of violence, of the sacred, the sacrificial rites in myths and archaic religions, and, finally, a re-reading of the Bible as well as, for our purposes, of psychoanalysis. Girard’s contribution appears to the reader as a kind of astonishing unveiling, in its ability to make sense of a multitude of phenomena that psychologists, philosophers, theologians and anthropologists have been struggling to make sense of over the centuries.

One might remark that precisely because of this enormous explanatory capacity and, at the same time, simplicity of thought, Girard generated a sort of scepticism around his theory, which led to his proposal being progressively set aside in the cultural debate. It seems important to me here, however, to take up the essential points of his discourse; a complete exposition of Girard’s theoretical contribution would require too extensive a report and is not possible here, so I will limit myself to a summary of what are only some of the key concepts mostly useful to my exposition, and without any claim to being exhaustive.

The concept of “mimetic”

The concept of mimetic refers to the phenomenon, fundamental to human beings, of learning by imitation. Girard argues that in human behaviour ‘there is nothing or almost nothing that is not learned, and all learning boils down to imitation’. The discoveries of the last few decades concerning mirror neurons confirm Girard’s intuition that man is a ‘great imitation machine’, in fact all learning processes are based on imitation, whether they are inherent to parental education or schooling, or related to social phenomena such as fashions, ways of being, ways of doing, and finally, to what is socially seen as desirable as opposed to what is seen as undesirable or disreputable.

When we speak of mimesis, *i.e.* imitation, we are not referring to a mechanical process of reproducing a behaviour or an idea, but to a relational process that binds us to someone or something and implicates us irrevocably, inducing us to produce a certain behaviour, or a certain idea, or even to make a choice from it.

A central element in Girard’s theory (1983) is related to the learning, by mimesis, of *desires for appropriation*, *i.e.* the phenomenon whereby one imitates from others the desire to acquire, to take possession of something, with the consequent enactment of behaviours that in a more or less evident way arouse conflictual dynamics in the social space.

In short, '*appropriation mimesis*' confronts us with what might be exemplified in the following characteristic scene: several subjects are vying for the same object of desire and, in order to obtain it at the expense of the others, they begin to fight over it. This scene, evidently, concerns many animal species and not only man, but in other species the conflictuality is somehow resolved in clashes, or localised fights, contained and prevented by the implementation of a rigid and instinctive system of power and submission, through which the dominant subject essentially forbids the dominated to approach the desired object and at the same time forces the dominated subject to submit to the prohibition. In the human beings, on the other hand, the conflictual dynamic has the possibility of moving towards an extreme in which, in order to fully realise the acquisition of the desired object, one can go so far as to eliminate one's adversaries and carry out the destruction of the entire relational context. The Italian psychoanalyst Franco Fornari (1981) referred to this specific human characteristic in terms of the motto '*mors tua vita mea*', not only to signify how damage done to one person often corresponds to an advantage for another, and as an allusion to the hard laws of life and the struggle for existence, but also enunciated by him in a broader sense as the radicalisation of an act of possession which, in order to be totally fulfilled, needs to be based on a destructive dynamic of the other (or even of the self, when its complementary reversal, recalled by '*mors mea, vita tua*', occurs).

The difference between man and other animal species lies therefore not in the presence or absence of appropriation mimesis, but in the intensity with which this mimesis is produced, and in the substantial ineffectiveness in man of being able to refer to a shared instinctual system of power and submission. This ineffectiveness probably derives from the development in man of the same symbolic capacities that allow him to think, anticipate and coordinate his own behaviour, but also from the imposition of a marked perception of his own desiring subjectivity, which could not remain bound within the limited and rigid fences of the univocal order produced by instinctuality.

The characteristic that appropriation mimesis assumes in humans is that it spreads rapidly in relational contexts and destroys differences. This happens because, involved in the mimesis of appropriation, those who are somehow perceived as one's 'competitors' (because they are interested in the same object in which I am also interested) are first experienced with distrust and then gradually made the object of strategies of control, or possession. In this process, other people lose their 'friendship' categorisation, *i.e.* persons to be trusted and with whom one can share experiences, and gradually become 'non-friends', *i.e.* to be looked upon with distrust, as adversaries, and then definitively as 'enemies', *i.e.* subjects to be destroyed, expelled, as inevitably threatening. In this process of flattening onto the other's nemicality, the other thus loses any connotation that define him or

her (*e.g.*, whether they are senior in rank, a parent, a child, a teacher, *etc.*), to slip into that single all-encompassing connotation in which categorical qualities disappear.

Girard carried out numerous studies and made available to readers an enormous amount of mythical and religious texts in which it emerged how phenomena of appropriation mimesis propagated in communities, how phenomena of unprecedented violence were suddenly unleashed (almost in a sort of psychosocial epidemic, which swept through cities as well as in the thoughts of each individual). This led Girard to argue that for human societies the 'repression of the mimesis of appropriation must constitute a major concern, a matter whose solution could determine many more cultural traits than we imagine' (Girard R., 1983).

And indeed, the analysis of the myths of the origin of cultures leads us to identify precisely in the attempts to resolve 'this matter of appropriation' the birth of a specifically human cultural element that is present everywhere: religion.

"The sacred is violence": the mechanism of the scapegoat

Underlying the 'religious' element is an essential basic element: the sacrificial victim. In all the founding narratives, mythical and religious, there is talk of the spreading like wildfire of the mimesis of appropriation, a phenomenon which destroys differences and allows everything else in the world to be categorised within the macro-category of 'unfriendly' first and later 'enemy'. When fear of the enemy spreads within a context of coexistence, when strategies based on possession, claim and control also fail, one quickly proceeds to acts of violence, expulsion, rejection, perceived by those who act them as legitimate defence, for those who are submitted to them as confirmation of the radical nemicality of the other, thus as legitimisation of their own violence. It is quite evident how sociality, in this condition, deteriorates totally, to the point of becoming impossible.

According to Girard, in mythical tales the condition of the mimesis of appropriation, the promoter of the destruction of sociality, is transfigured into events such as the spread of the plague, of natural disasters, floods, 'apocalyptic' situations in which the idea of the end of the world, the disappearance of any community, of any culture, is generated. All the founding texts of cultures and religions converge in the narration of the same solution to this condition: the identification of a single person as the cause of all evil, the killing of this person by the whole community, and the immediate release from the violent paroxysm of appropriation mimesis after the killing. In other words, if we take the concepts from psychology, the community saves itself from the apocalypse through a mass projective

mechanism, *i.e.* a 'collusive' mechanism of projection of paranoid and violent experiences onto that one person, the scapegoat. Girard speaks of a progressive passage from the mimesis of appropriation, which leads to the everyone against everyone, to the mimesis of antagonism, through which the attribution of guilt to a subject is limited, thus passing from everyone against everyone to everyone against one.

For the sacrificial operation to have its effects, it needs to have the following characteristics: i) *unanimity*, the whole community projects guilt onto the same person and the whole community commits the murder; ii) *randomness*, the choice of the subject is totally random, *i.e.* there is no causal link with the reasons for the crisis, it is based on the victim's peculiar characteristics, on some of his differences, such as being a foreigner, or a bearer of some disability, or a somatic difference; in short, the sacrificial victim has some characteristic that makes him a subject particularly apt to attract the projective mechanism; iii) *denial*, in other words the impossibility for the community to access awareness of the arbitrariness of the process, of the falsehood of the sacrificial solution. Tacitus describes this process perfectly in his *Annales* when he states 'fingebant simul credebantque', *i.e.*, 'they imagined and at the same time gave faith to their own imagination'.

The results of this operation are twofold and are immediate: the pacification of the community and the transformation of the scapegoat into the deity who restores order. Religious rites, myths and prohibitions derive from this original experience.

Prohibitions have the function of hindering new processes of diffusion of the mimesis of appropriation; the rites serve to replicate, in an increasingly transfigured manner, the sacrificial event of the victim in order to found the new religious and cultural system; the myths sustain a collective imaginary capable of giving meaning to all that can be signified.

The effectiveness of the system of prohibitions, rituals and myths enables communities to generate not only a social order and a defence against violence, but also to endow reality with meaning.

The dynamics of mimetic desire

The term 'desire' opens up to innumerable meanings and readings, but what we mean here is the desire for possession, essentially the desire which, for example, is forbidden in the last two commandments ('do not covet the property of others'; 'do not covet the women of others'). "The fantasy of possession is based on the idealised valorisation of what is outside oneself, from which one feels excluded and which, therefore, one wants to take inside oneself" (Carli R., Paniccia R.M., 2003). The feeling of exclusion is based on an implicit theory and a negation: the implicit theory is that the

idealised object is such, regardless of my emotional investment, that is, it has a value in itself, a value that is not attributed to it by me, by what I desire. Negation, on the other hand, relates to the relationship between me, as the one who desires, and the other, who can be defined both as a model, the possessor of the object, and as a rival, the one who takes it away from me, or denies it to me. As we shall later see, it is this relationship that is the real centre of exclusion.

For common sense, desire is in fact a two-way relationship, between the desiring subject and the desired object. But a careful analysis also of one's own desiring experience makes us realise that there are actually three elements involved in desire: the desiring subject, the desired object and the model. The model is the one who makes the object desirable, in that he indicates it as desired. As if to say that the subject does not know what to desire and is looking for an indication; the model offers itself as mediator of the desire, but at the same time as a rival and obstacle. The model as rival is not an accident along the way, it is structural, since any failed rivalry would denote the undesirability of the object, hence the need to turn towards another object worthy of being desired. What is most interesting in the triangle of mimetic desire is thus fundamentally the dynamics of the relationship between subject and model, as an ambiguous relationship capable of conveying strong emotions. In this relationship the third object, unable to be an attractive element of knowledge and sharing, becomes an element of confrontation and competition, according to the previously mentioned logic of 'mors tua vita mea'. In a short time, however, the object disappears from the scene, becoming pure pretext, the desire remains without object and becomes totally focussed on the relationship with the model.

What should be clarified is that all these elements are never static and above all that there is no real distinction between subject and model. What is described is a totally fluid dynamic that can take on the most disparate forms because of the infinite symbolic, projective, displacement and negation capacity that is provided to us by the mind's unconscious mode of being (Matte-Blanco, 1975). The disappearance of the 'third thing', the object, renders this subject-model relationship progressively devoid of differentiation, totally devoted to rivalry and seductiveness without limits. The two characters in the scene become interchangeable, perceived at the highest level both of desirability and of nemicity. One observes in these situations, very frequent in working with male perpetrators of violence in emotional relationships, a disconnect between what is perceived cognitively and what occurs emotionally. For example, from the point of view of the conscious narrative, one is absolutely convinced of the desire to possess something (a condition, a person, an object, a state of mind, *etc.*, in the case previously described, being a father), but this 'objective' is always, for some

reason, unattainable and the whole experience of frustration is perceived as anger, or lamentation towards someone, something, or a part of oneself that is an obstacle and towards which one represents oneself as a victim. This situation, read in the light of the mimetic desire, allows us to understand what is happening from an emotional point of view: one seems to be moving towards the desired goal, but this is a pure pretext for pushing oneself towards the obstacle; frustration and anger are indicative of the mimetic dynamic at work and are often the result of projection. The relationship with the model is the real underlying text, but in reality the model is now totally transfigured into the obstacle, it is nothing more than a wall against which one keeps banging, the closed door at which one knocks, in short, the checkmate of impotence that takes possession of desire, the true nature of mimetic desire.

Within this dynamic, nothing is resolved on a factual level: the eventual attainment of the declared goal, for example, is perhaps more tragic than its non-attainment, because it unveils the cards of denial, and in effect one immediately either denies the achievement, moving the bar even further, or denies that the goal was ever that important, or, finally, one submits to an experience of deep disappointment.

As we can see, the path of mimetic desire is in some respects very similar to the path of mimesis leading to sacrifice and thus to the sacred, but in other respects it is also very different. Similar, in that it leads to the loss of differences, and to experiences of 'not friendly' and 'enemy'; different because it does not lead to the creation of a new cultural order by means of unanimous sacrifice, but to a sense of powerlessness, or more precisely to the impossibility of making sense of one's own experiences and also of one's own behaviour, hence to experiences that we can define as 'apocalyptic', which can lead to the disintegration of identity, to violence without return.

In the dynamics of mimetic desire, we thus witness the progressive passage from three elements (subject - model - object), to two elements (subject - model), until we finally have only one element: the subject obsessively clashing against the obstacle within a totalising experience of impotence, which, as we have seen, is resolved through victimised narration and violent action.

As stated above, each person goes through the experience of mimetic desire, an inevitable and structural experience, in order to construct the possibility of another form of desire. Psychoanalytic intervention can be described as a tool to support this transition. The experience of the intervention with perpetrators of violence offers us the possibility to grasp in an exemplary way the mimetic desire in action, a desire which, however, does not concern only some of us but each one of us. The other form of desire is what we have referred to as the 'desire for identity'. In this intense passage, Renzo Carli describes well what I refer to as the desire for identity.

"To desire (from the Latin de sidera, which means: away from the stars), means: to stop contemplating, to stop gazing at the stars. Why does one move one's gaze away from the stars? Linguists have suggested several hypotheses: because the stars do not grant us our wishes; to ward off the influence of a contrary star. In fact, we move our eyes away from the stars because of our need for a person, a need that is not magically satisfied. Desiring, therefore, implies giving oneself over to reality, putting an end to magical expectations. Desiring involves identity, relationships with the other, planning and implementing a strategy for intervention. Desire is the motor of the relationship that pursues the third thing. Desire entails melancholia, since it implies accepting one's own limitations, vis-à-vis the magical expectation of being like God. This is the most accredited interpretation of Dürer's engraving (Melencolia I), where the main figure turns to earthly things and looks away, saddened, from the divine star and unattainable perfection. To desire means to accept the limit. The limit to omnipotence that is based on one's identity. He who has no identity, who remains gazing at the stars, cannot desire. He can only think of life as a celebration of his own narcissism, where others are the mirror of the ideality of the word" (Carli, 2011).

In light of what has been said, we can well understand what the 'stars' are, from which we need to avert our gaze in order to be able to desire, this 'magical expectation of being like God': it is the relationship with the model/rival, the continuous impotent clash that envelops everything in its indifference and that has in violence its only solution of continuity. This clash is covered by narratives, by "romantic lies", as Girard states in one of his famous works (Girard, 1961), which conceal it, rationalise it and legitimise it. The most important and impactful of these 'falsehoods' is the victim narrative, *i.e.* representing oneself as a victim. Therapy is the opposite path, of unveiling and of critical and creative thinking about this clash disclosed in its true nature, the possibility of moving from the desire based on this clash, to the desire for an identity that emerges from its unveiling and begins to enter into a relationship with reality and with the Other.

To conclude, the theoretical and methodological approach of the intervention aimed at perpetrators of violence presented here, which we can summarise as a pathway that takes its starting point from the valorisation of the demand for change of those who act out violence, and focuses on the passage from the 'mimetic desire' to the 'desire for identity', has the following qualifying characteristics, which we believe is useful to draw to your attention: i) it is *dynamic*, in the sense that it develops in the relationship, through the feedback that the elements offer each other, through a 'collusive' game; ii) *it concerns everyone*, since it describes a process that is common to everyone, although it has different expressions and different entities; iii) *it goes beyond the psychopathological reading*, in that it succeeds in making sense of the symptomatological forms used to describe certain psychopathologies (*e.g.*, narcissism, perversion, addictions, obsessions), which can generally be read as strategies to cope with the clash with the model/rival (in particular narcissism and addiction), or as strategies to

displace or control the emergence of powerlessness and thus of apocalyptic experiences (in particular perversion and obsessions); iv) it reads the phenomena within an *escalation* pathway which starts from the experience of envy and exclusion, and reaches powerlessness, through a journey that leads first to expelling the third object, and then the other, until it reaches the violent act; v) *it radically overcomes the individualistic reading*, since it locates phenomena which seem to be based on the individual (such as psychopathologies) within relational dynamics.

REFERENCES

- Carli, R., Paniccia, R.M. (2003). *Analisi della Domanda. Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica*. Bologna, Il Mulino.
- Carli, R. (2011). Divagazioni sull'identità, *Rivista di Psicologia Clinica*, n2, 2011 <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/ojs/index.php/rpc>
- Colombo, F. (2005). Siamo tutti in pericolo. *L'Unità*, edizione del 9 Maggio 2005.
- Fornari, F. (1981). *Il codice vivente*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino.
- Girard, R. (1961). *Mensogne romantique et verité romanesque*. Ed. Grasset & Fasquelle (trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Bompiani, Milano 1965).
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Ed. Grasset & Fasquelle (trad. it. *La violenza e il sacro*. Adelphi, Milano 1980)
- Girard, R. (1983). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Ed. Grasset & Fasquelle (trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Adelphi, Milano).
- Matte-Blanco, I. (1975). *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*. London: Gerald Duckworth & Company. (Trad. It. *L'inconscio come insiemi infiniti: Saggio sulla bi-logica*. Einaudi, Torino 1981).
- Oniga, R. (a cura di) (2003). *Tacito. Opera Omnia. Vol. II: Annales*. Einaudi, Torino.

Conflict of interests: the author declares no potential conflict of interests.

Ethics approval and consent to participate: not required.

Received: 29 December 2022.

Accepted: 28 March 2023.

Editor's note: all claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, editors and reviewers, or any third party mentioned. Any materials (and their original source) used to support the authors' opinions are not guaranteed or endorsed by the publisher.

©Copyright: the Author(s), 2023
Licensee PAGEPress, Italy
Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:752
doi:10.4081/rp.2023.752

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Il desiderio, la violenza e l'identità: un percorso psicologico

Andrea Bernetti*

SOMMARIO. – Il lavoro intende presentare alcuni elementi teorici e metodologici relativi all'intervento psicologico rivolto agli autori di violenza, frutto di una esperienza decennale in questo specifico ambito. Con questo articolo si propone di valorizzare la domanda d'intervento dell'autore di violenza e si offre un approfondimento teorico sui concetti di 'desiderio mimetico' e 'desiderio dell'identità'.

Parole chiave: violenza; domanda; desiderio; vittima; identità.

Da 'Siamo tutti in pericolo' intervista di Furio Colombo a Pier Paolo Pasolini del 1/11/1975

'Prendo che tu ti guardi intorno e ti accorga della tragedia. Qual è la tragedia? La tragedia è che non ci sono più esseri umani, ci sono strane macchine che sbattono l'una contro l'altra' ... 'Il potere è un sistema di educazione che ci divide in soggiogati e soggiogatori. Ma attento. Uno stesso sistema educativo che ci forma tutti, dalle cosiddette classi dirigenti, giù fino ai poveri. Ecco perché tutti vogliono le stesse cose e si comportano nello stesso modo. Se ho tra le mani un consiglio di amministrazione o una manovra di Borsa uso quella. Altrimenti una spranga. E quando uso una spranga faccio la mia violenza per ottenere ciò che voglio. Perché lo voglio? Perché mi hanno detto che è una virtù volerlo. Io esercito il mio diritto-virtù. Sono assassino e sono buono' ... 'Qui c'è la voglia di uccidere. E questa voglia ci lega come fratelli sinistri di un fallimento sinistro di un intero sistema sociale. Piacerebbe anche a me se tutto si risolvesse nell'isolare la pecora nera' ... 'in un certo senso tutti sono i deboli, perché tutti sono vittime. E tutti sono i colpevoli, perché tutti sono pronti al gioco del massacro. Pur di avere. L'educazione ricevuta è stata: avere, possedere, distruggere' ... 'A me resta tutto, cioè me stesso, essere vivo, essere al mondo, vedere, lavorare, capire' ... 'Il mondo diventa grande, tutto diventa nostro e non dobbiamo usare né la Borsa, né il consiglio di amministrazione, né la spranga, per depreparci'. 'Il giorno dopo, domenica, il corpo senza vita di Pier Paolo Pasolini era all'obitorio della polizia di Roma'.

*SIPRe, Roma, Italia. E-mail: bernettiandrea@gmail.com

Corso o percorso?

Un ex detenuto per reati sessuali durante una terapia individuale lamentò che il sistema giudiziario pensa che l'obiettivo del detenuto sia minimizzare la pena e mai aiutare la persona a risolvere il suo problema. Poi aggiunse che, entrando in carcere, si diede l'obiettivo di risolvere il problema che gli aveva fatto fare cose che non voleva e capì immediatamente che, se fosse entrato nella logica di minimizzare la pena, non avrebbe mai raggiunto l'obiettivo; avrebbe evitato il problema, ma non lo avrebbe risolto.

Per concedere una minimizzazione della pena il sistema giudiziario va alla ricerca dell'ammissione della colpa e non coglie minimamente una lettura per cui l'obiettivo potrebbe essere trasformativo.

Il sistema penitenziario, come osservava il paziente, generalmente si attende detenuti motivati in primo luogo dagli sconti di pena, avvisa chiaramente che questi ci potranno essere a fronte di un'ammissione di colpa, una revisione critica del proprio comportamento criminale: il sentirsi in colpa per quel che si è fatto e, in taluni casi, per quel che si è e l'impegnarsi a non farlo più.

Recentemente nel sistema delle azioni di contrasto alla violenza di genere si è aggiunto uno strumento che è utile analizzare: l'uomo colpevole del reato di maltrattamenti o stalking, qualora il giudice gli attribuisse una pena inferiore ai 3 anni e fosse incensurato, avrebbe diritto ad una pena alternativa al carcere a fronte di un percorso trattamentale specifico.

Anche questo strumento risponde alla logica sopra descritta: la premialità ha a che fare con l'alleggerimento dell'aspetto afflittivo della pena, per cui il comportamento atteso è l'avvio di un percorso trattamentale. Per essere precisi, nella norma e nel linguaggio comune con cui si parla di questo strumento, si utilizzano alternativamente due termini in realtà molto diversi per definire l'attività che dovrebbe svolgere l'autore di violenza: 'corso' e 'percorso'.

Il termine 'corso' ha molti significati, ma nella gran parte dei casi rimanda a un movimento regolare e definito. Ad esempio, possiamo parlare del 'corso' di un fiume, del 'corso' universitario, del 'corso' che una pratica burocratica *deve* seguire, del 'corso' del tempo. Abbiamo quindi a che fare con un procedere regolare e un finale atteso. Parlando di 'corso' in questo ambito, se ne sottolinea l'aspetto educativo, quindi un lavoro strutturato a prescindere dalle persone e dalla relazione che si andrà a costruire, avente la finalità di far apprendere modalità comportamentali e relazionali attese in quanto ritenute più funzionali.

Parlando di 'percorso', l'accento, invece che sulla regolarità e sul finale atteso, viene posto sul processo di graduale avanzamento e trasformazione, sull'evoluzione che tale percorso potrà permettere. Utilizzando il termine 'percorso', possiamo intendere questo intervento come qualcosa che si costruisce nella relazione tra il terapeuta e il o i beneficiari, quindi qualcosa di non regolare e prevedibile, che va verso un finale da individuare insieme.

‘Corso’, quindi, rimanda a una strada già segnata da seguire per obiettivi predeterminati, ‘percorso’ rimanda ad una strada da scoprire passo dopo passo, a partire dalla conoscenza che via via si sviluppa, verso obiettivi da definire in quanto personali, entro un quadro più ampio di finalità attese, quali, ad esempio, il contenimento della violenza.

Le istituzioni non distinguono chiaramente tra ‘corso’ e ‘percorso’; i soggetti chiamati a erogare questi servizi non sono per niente univoci su questo e spesso non si pongono nemmeno la domanda. In questa ambiguità prende maggiormente spazio l’offerta più semplice e soprattutto più facilmente comprensibile e ci si sposta verso la scelta di fare una sorta di ‘corso’.

Questo tipo di offerta, qui chiamata ‘corso’, caratterizzata da obiettivi predefiniti dall’istituzione e da una lettura predeterminata delle motivazioni per cui l’uomo accede al servizio, riprende il modello concettuale non tanto dell’educazione, quanto soprattutto della medicina. Pur non volendo affermare che l’uomo maltrattante è malato, il modello implicitamente considera questo uomo portatore di aspetti disfunzionali e soprattutto interpreta l’intervento come uno strumento per eliminare queste disfunzioni.

Non avendo le istituzioni della giustizia, come larga parte della società italiana, un’idea chiara del funzionamento degli aspetti psicologici, interpreta questi alla stregua della modalità di funzionamento della medicina e quindi si aspetta un risultato simile alla cura e si rapporta alla psicologia con lo stesso meccanismo di delega con cui ci si rapporta ad un medico: si espone il problema e poi è il medico a dare la diagnosi, la terapia e la prognosi, aspettandosi dal paziente un comportamento esclusivamente adempitivo.

Nell’ambito dei fenomeni psicologici e dell’intervento psicologico non è corretto aspettarsi risultati intesi come simili alla cura medica, cioè l’eliminazione di sintomi o di elementi patologici, e non è corretto aspettarsi una relazione tra professionista e paziente fondata sulla delega e sull’adempimento.

L’intervento psicologico ha l’obiettivo metodologico di sviluppare la competenza a leggere le proprie emozioni, competenza necessaria per avere una maggiore conoscenza di sé e una maggiore capacità adattiva, creativa ed espressiva. I sintomi, quei fenomeni definiti come patologici, chiaramente possono scomparire o mitigarsi, ma questo non è l’obiettivo strutturale dell’intervento psicologico, poiché questo significherebbe che l’obiettivo è ristabilire la condizione ex ante la crisi emersa a partire dal sintomo; invece, l’intervento psicologico offre la possibilità di costruire nuove ‘culture’, attraverso l’esperienza di una relazione in cui le emozioni si pensano. Coerentemente con questo tipo di obiettivi, la relazione tra psicologo e ‘paziente’ non può fondarsi sulla delega e l’adempimento, perché siamo in assenza di obiettivi predeterminati o eterodeterminati, perché la materia su cui si lavora sono le emozioni e i codici di lettura di queste da parte della persona che si rivolge allo psicologo, perché è la sua domanda, il suo desiderio di cambiamento, il

suo smarrimento categoriale a dare vita alla relazione terapeutica e quindi a dare senso e vertice al percorso che si svilupperà.

Tornando alle aspettative del sistema giudiziario, coerente con una aspettativa fondata sul modello medico, il 'corso' viene inteso come esperienza risolutiva, tanto che si ipotizza il rilascio di attestati a valle di un intervento, per giunta con un numero di incontri predefiniti.

Questa aspettativa è totalmente fuorviante e irrealistica. Appena si fa esperienza del lavoro psicologico con gli uomini autori di violenza, si capisce che non è possibile attestare nessuna 'guarigione' e che non è possibile darsi tempi stabiliti a priori o in modo standardizzato.

Con questa norma lo stato introduce una novità: la progettualità centrata sulla persona, ma la riconduce al vecchio modello, per cui a rendere appetibile questa progettualità c'è il solito beneficio relativo alla minor pena. Questo modello di lettura, per cui ciò che motiva l'uomo ad un percorso è la minor pena, non fa emergere un altro modello di lettura possibile, che potremmo riassumere così: le istituzioni 'invitano' la persona a fare un lavoro su di sé, ipotizzando che la sola pena non sia sufficiente, per lo meno per certi reati per i quali l'aspetto psicologico è così rilevante, ipotizzando che la motivazione possa essere il desiderio di cambiamento della persona stessa.

Chiaramente i presupposti culturali rendono pensabili alcune cose e meno plausibili altre, per cui è facile pensare che una persona desideri farsi meno carcere, meno facile risulta immaginare che una persona voglia affrontare il suo problema personale che ha contribuito alla sua carcerazione, benché, se ci fermiamo un attimo a pensare, la seconda proposta sembra essere ugualmente, se non più allettante.

Consequente alla facilità di immaginare l'uomo intento a cercare una minor pena, non possiamo che intendere il 'percorso' come un 'corso' finalizzato, sostanzialmente, all'ammissione della colpa e alla revisione critica, la quale verrà cercata in modo forzato, spinto, con una pressione che si potrebbe definire conformistica; una revisione di sé e del proprio comportamento mai costruita a partire dalla propria domanda e dal desiderio di cambiamento della persona, ma sempre frutto di una colpa, di un'abiura di sé. Alla persona oggetto del 'corso' non resta che scegliere se fingere, tentando un uso strumentale del percorso, subire passivamente l'intervento, che diventa così una sorta di predica, oppure aderire in maniera fideistica alla proposta di cambiamento, facendo di sé una sorta di convertito sulla via di Damasco.

Il modello culturale, scontatamente dato, per cui l'unica motivazione è la minor pena, rende non pensabile che possa esistere un'altra motivazione: il desiderio di conoscersi e di cambiare, di affrontare un problema che ha spesso causato dolore agli altri e a se stessi, il desiderio di avere, ad esempio, relazioni piene e creative.

Se pensiamo che le persone possano aprirsi a desideri non distruttivi, anche quelle che hanno commesso un reato, allora l'intervento smette di esse-

re un 'corso', smette di perseguire obiettivi predefiniti e non può che diventare un 'percorso', uno spazio di lavoro che mette al centro la relazione con la persona, che può permettersi di portare una sua domanda, uno spazio in cui dare senso, idee, parole e corpo al proprio desiderio di cambiamento, di conoscenza e di espressione.

Se quel che proponiamo è un 'percorso', allora ci dobbiamo domandare il perché della presenza di questi desideri distruttivi e qual è l'obiettivo metodologico del percorso stesso.

Desiderio subito e desiderio dell'identità

Uno stralcio di un resoconto: 'un paziente, che di professione fa l'avvocato, dopo una separazione violenta e litigiosa dalla moglie, ha avuto una richiesta di allontanamento e da un anno viene seguito dai servizi sociali. Dopo un lungo lavoro con lo psicologo del centro, in rete con i servizi che lo hanno in carico, la situazione si è piano piano sbrogliata. Aveva in programma di partire in crociera (crociera sul Baltico molto costosa) con la figlia sedicenne. Però, nell'ultimo incontro avuto in tribunale nella causa di divorzio, l'ex moglie a suo dire lo ha provocato e lui ha risposto malamente ed è stato allontanato dall'aula. Questo evento ha fatto sì che la ex, madre della ragazza di 16 anni, ha sentito che non era possibile lasciare che la figlia andasse undici giorni in crociera con lui, motivando la scelta con l'idea che lui lì avrebbe potuto avere disponibilità di alcool e avrebbe potuto essere violento e molesto e lei non voleva far correre questo rischio alla figlia. Di conseguenza, a quattro giorni dalla partenza la madre ha bloccato tutto e, avendo lui al momento ancora sospesa la responsabilità genitoriale, gli ha impedito di partire con la figlia per la crociera. Lui arriva in seduta arrabbiatissimo con la moglie, i servizi sociali e il giudice'.

Questo caso ci può essere utile per analizzare il modo in cui vengono raccontati gli accadimenti e come questi permettano di generare vissuti vittimistici.

Rappresentarsi come 'vittima' è un fenomeno fondamentale nella violenza. Siamo abituati a pensare alla violenza come ad un fenomeno lineare strutturato in un processo di causa ed effetto, dove c'è colui che l'agisce e colui che la subisce, un prima e un dopo. Ad esempio, il perno su cui il racconto dell'uomo si basa è che la moglie lo ha provocato e lui ha reagito. Un modo di leggere la violenza, che va oltre il senso comune, è che non sia un fenomeno lineare ma circolare, che i nessi di causa ed effetto si perdano dentro la circolarità della relazione. Possiamo provare a immaginare allora che la vicenda portata dal paziente possa essere letta in modo diverso, dando peso anche ad altri aspetti narrati: siamo in un tribunale, a pochi giorni dalla partenza tanto desiderata e quest'uomo è un avvocato, quindi esperto e consapevole sia delle

schermaglie di un'aula di tribunale, sia della delicatezza della situazione. Possiamo avanzare l'ipotesi che lo scontro in tribunale sia in realtà funzionale all'uomo, per potersi dire che potenzialmente la relazione con la figlia sarebbe possibile, ma che non si realizza per colpa della madre. Questa narrazione trasforma la paura dell'impotenza (il non riuscire ad avere una relazione con la figlia) in rabbia vittimistica (essere la vittima della ex moglie). Nella terapia è utile portare l'uomo sul piano dell'impotenza, smontando la sua fantasia vittimistica. Si può comprendere che stare su questa riflessione possa essere molto doloroso, ma in effetti è proprio questa competenza a reggere le emozioni portate dal contatto con l'impotenza a determinare la possibilità di un cambiamento. Di contro permanere nell'illusione vittimistica è la premessa per la messa in atto di agiti violenti, auto o etero diretti, i quali diventano sempre più perseguibili e cruenti quanto più la narrazione vittimistica perde i connotati di un vissuto soggettivo, per divenire, agli occhi della persona, un fatto incontrovertibile, oggettivo.

Se si analizza il caso, si può individuare una dinamica che inizia con un desiderio frutto di una idealizzazione, o di adesione conformistica ad un modello (in questo caso l'essere padre) e che si trasforma, quanto più ci si avvicina alla sua realizzazione, in impotenza. Vedremo successivamente il perché. Procediamo ora nella descrizione di questa dinamica che il caso raccontato ci permette di osservare. Il rapporto con il vissuto di impotenza non è facilmente sostenibile e, per evitarlo, si trasforma in vissuto vittimistico e talvolta, per una totale espulsione, in fantasie agite di violenza. Se stiamo a questo flusso possiamo dire che l'obiettivo metodologico è svelare la natura impotente di questo desiderio e, sostenendo l'impotenza, costruire un altro tipo di desiderio.

In sintesi, il flusso può essere così descritto: i) desiderio subito: desiderio conformistico, idealizzato o comunque non fatto proprio, *desiderio mimetico* secondo Girard (1983); ii) impotenza: più sembra che l'oggetto del desiderio sia raggiunto, o di contro sembra allontanarsi, più si sperimenta l'impotenza; iii) vittimismo: più si sperimenta impotenza, più si utilizza una narrazione vittimistica come modalità di negazione, allontanamento e proiezione del vissuto d'impotenza; iv) violenza: più la narrazione vittimistica viene percepita come un fatto 'reale', secondo il meccanismo inconscio dell'invasione del mondo esterno ad opera del mondo interno, più si mettono in atto agiti violenti come modalità di espulsione definitiva del vissuto di impotenza.

Il percorso terapeutico può essere descritto come un percorso a ritroso: i) destrutturare la reificazione della narrazione vittimistica che legittima la violenza: riconoscere di aver proiettato su colui che viene vissuto come persecutore le proprie fantasie, confrontarsi con vissuti di grande frustrazione che portano alla negazione e a meccanismi proiettivi; ii) prendere contatto con il vissuto d'impotenza: riconoscere che non è la propria impotenza, ma l'impotenza generata dal rapporto con un desiderio subito. Mettere in discussione questi

desideri conformistici e idealizzati significa confrontarsi con fortissime resistenze, perché significa mettere in discussione elementi fondamentali della propria identità e delle relazioni costruite fino a quel momento; iii) riconoscere i meccanismi di presa e legittimazione dei desideri subiti: aperta una breccia nel muro delle resistenze, cominciare a riconoscere l'idealizzazione dei desideri subiti, che non permette progettualità, ma necessità di possesso. Emergono così vissuti di lutto, di perdita e di frustrazione, si sviluppa una capacità di analisi critica dei modelli culturali su cui questi desideri si poggiano e la loro crisi, si acquisisce via via una capacità ironica; iv) aprire spazi di desiderio propri, di cui prendersi cura, sia adattando a sé la forma del desiderio, sia sviluppando competenze e caratteristiche per poter dare forma al desiderio. Ci si apre cioè ad un desiderio dell'identità, che si fonda sul limite all'onnipotenza, sulla valorizzazione della propria impotenza, sul riconoscimento e superamento di identità narcisistiche, sull'apertura alla realtà e alla cosa terza.

Abbiamo quindi a che fare con due tipologie di desideri: il desiderio subito (che più tardi chiameremo 'desiderio mimetico') e il desiderio dell'identità. Possiamo dire che ognuno di noi ha la possibilità di fare esperienza dell'attraversare i desideri subiti per costruire i propri desideri, costruendo in tal modo la propria identità. Per avere idea di questo percorso possiamo osservare alcuni elementi distintivi tra i desideri subiti e i desideri dell'identità: i) il desiderio subito ha una forma sostanzialmente *predefinita* e la strada per raggiungerlo è percepita come un *ostacolo*, mentre il desiderio dell'identità non ha una forma predefinita e la strada per raggiungerlo è il *mezzo* per definirlo; ii) il desiderio subito è designato come pezzo di realtà socialmente desiderabile entro uno specifico contesto, chiama quindi ad un *conformismo*, alla mortificazione di sé stessi come esseri pensanti e desideranti, quello dell'identità si confronta con la realtà socialmente desiderabile, con il conformismo, con le regole del contesto, ma non le subisce, le pensa e per quanto può le trasforma o *trasgredisce*; iii) il desiderio subito si vuol *avere*, quello identitario si vuol *costruire*; iv) il desiderio subito vede gli altri e le *relazioni* come possibili *minacce*, quello identitario si realizza sempre e solo per *mezzo* delle relazioni con gli altri; v) il desiderio subito è un *corso*, il desiderio dell'identità è un *percorso*.

Per questo fare 'corsi' reifica la necessità di stare entro desideri subiti, imposti, conformistici, obbligati. Non ci si domanda 'chi sono e cosa voglio', ma ci si obbliga ad essere come dicono si debba essere.

Il 'desiderio mimetico'

Spesso mi dicono: 'come fai a lavorare con questi?'. Per me questa frase sta a significare 'non riesco o non voglio lavorare su me stesso'. Ci si scandalizza sempre di sé, lavorare con chi agisce la violenza significa *rompere la censura sistematica dello scandalo della propria violenza*.

Per rendere intellegibile questa censura e questo scandalo occorre definire meglio il concetto di ‘desiderio subito’ e per farlo ritengo sia necessario introdurre il concetto di ‘desiderio mimetico’ come proposto da René Girard (1983).

René Girard è stato un antropologo, filosofo e critico letterario, che ha saputo sviluppare un impianto teorico del tutto originale entro il quale, a partire da un concetto da lui stesso coniato (il ‘desiderio mimetico’), ha provato a offrire una interpretazione socio-antropologica della violenza, del sacro, dei riti sacrificali nei miti e nelle religioni arcaiche, fino ad arrivare ad una rilettura della Bibbia e, per quanto concerne i nostri scopi, anche della psicoanalisi. L’apporto di Girard si pone al lettore come una sorta di svelamento stupefacente nella sua capacità di dare senso a una moltitudine di fenomeni che con grande difficoltà psicologi, filosofi, teologi, antropologi si sono posti nel corso dei secoli.

Si potrebbe dire che proprio in virtù di questa enorme capacità esplicativa e, allo stesso tempo, semplicità di pensiero, Girard abbia generato attorno alla sua teoria una sorta di scetticismo, che ha portato al progressivo accantonamento della sua proposta nel dibattito culturale. Mi sembra qui, invece, importante riprendere i punti essenziali del suo discorso, un’esposizione completa dell’apporto teorico di Girard richiederebbe un lavoro troppo ampio e non possibile in questa sede, per cui mi limiterò a una sintesi di quelli che sono solo alcuni dei concetti chiave più utili alla mia esposizione, e senza alcuna pretesa di essere esaustivo.

Il concetto di ‘mimetismo’

Con il concetto di mimetismo si intende quel fenomeno, fondamentale per l’uomo, di apprendimento per imitazione. Girard sostiene che nei comportamenti umani ‘non c’è nulla o quasi che non sia appreso, e ogni apprendimento si riduce all’imitazione’. Le scoperte degli ultimi decenni relative ai neuroni specchio confermano l’intuizione di Girard che l’uomo sia una ‘grande macchina per imitare’, in effetti tutti i processi di apprendimento si basano sull’imitazione, siano essi inerenti l’educazione genitoriale o quella scolastica, oppure relativi a fenomeni sociali come le mode, i modi di essere, i modi di fare, per finire a ciò che, sul piano sociale, viene a essere considerato come desiderabile rispetto a ciò che è visto come indesiderabile o disdicevole.

Quando parliamo di mimesi, ossia di imitazione, non intendiamo riferirci a un processo meccanico di riproduzione di un comportamento o di un’idea, ma di un processo relazionale che ci lega a qualcuno o qualcosa e ci implica irrimediabilmente, inducendoci a produrre un certo comportamento, o una certa idea, o, ancora, a prendere una scelta a partire da esso.

Un elemento centrale nella teoria di Girard (1983) è legato all’apprendimento, per mimesi, dei *desideri di appropriazione*, ossia del fenomeno per cui

si imita dagli altri il desiderio relativo all'acquisizione, all'impossessamento di qualcosa, con la conseguente messa in atto di comportamenti che in modo più o meno evidente suscitano dinamiche conflittuali nello spazio sociale.

In sostanza la *'mimesi di appropriazione'* ci confronta con quanto potremmo esemplificare con la seguente scena caratteristica: più soggetti si stanno contendendo uno stesso oggetto del desiderio e, per ottenerlo a discapito degli altri, iniziano a confliggere per farlo proprio. Questa scena, evidentemente, riguarda molte specie animali e non solo l'uomo, ma in altre specie la conflittualità viene in qualche modo risolta entro scontri, o combattimenti localizzati, contenuta e prevenuta dalla messa in atto di un rigido e istintivo sistema di potere e sottomissione, per tramite del quale il soggetto dominante sostanzialmente vieta al dominato di avvicinarsi all'oggetto desiderato e contemporaneamente impone al soggetto dominato di sottostare al divieto. Nell'uomo, invece, la dinamica conflittuale ha la possibilità di spingersi fino a un estremo in cui, per realizzare compiutamente l'acquisizione dell'oggetto desiderato, si può arrivare a eliminare i propri avversari e compiere una distruzione dell'intero contesto relazionale. Lo psicoanalista italiano Franco Fornari (1981) si riferiva a questa specifica caratteristica umana nei termini del motto *'mors tua vita mea'*, non solo però a significare come il danno recato a una persona corrisponda spesso a un vantaggio per un'altra e come allusione alle dure leggi della vita e alla lotta per l'esistenza, ma da lui enunciata anche in un senso più ampio come radicalizzazione di un atto di possesso che, nel compiersi totalmente, ha bisogno di fondarsi su una dinamica distruttiva dell'altro (o anche del sé, quando si verifica il suo rovesciamento complementare, richiamato dal *'mors mea, vita tua'*).

La differenza tra l'uomo e altre specie animali non è quindi nella presenza o meno della mimesi di appropriazione, ma nell'intensità con cui questa mimesi viene a prodursi e nella sostanziale inefficacia che nell'uomo ha il potersi riferire a un sistema istintuale di potere e sottomissione condiviso. Questa inefficacia deriva, probabilmente, dallo sviluppo che nell'uomo hanno avuto le stesse capacità simboliche, che gli permettono di pensare, anticipare e coordinare il proprio comportamento, ma anche dall'imporsi di una sua spiccata percezione della propria soggettività desiderante, che non potrebbe restare vincolata nei limitati e rigidi steccati dell'ordine univoco prodotto dall'istintualità.

La caratteristica che assume la mimesi di appropriazione nell'uomo è quella di diffondersi rapidamente nei contesti relazionali e di distruggere le differenze. Questo avviene perché, implicati nella mimesi di appropriazione, chi in qualche modo viene percepito come proprio 'concorrente' (perché interessato al medesimo oggetto a cui anche io sono interessato), viene dapprima vissuto con diffidenza e poi man mano fatto oggetto di strategie di controllo, o di possesso. In questo processo, le altre persone perdono la loro categorizzazione 'amica', cioè di persone di cui avere fiducia e con cui poter fare espe-

rienze di condivisione, per divenire, progressivamente, 'non-amiche', ossia da guardare con diffidenza, in quanto avversari, e poi definitivamente come 'nemiche', ossia soggetti da distruggere, espellere, in quanto inevitabilmente minacciosi. In questo processo di appiattimento sulla nemicalità dell'altro, l'altro perde quindi qualsiasi connotazione che ai propri occhi la definisca (ad es. se si tratta di un superiore, di un genitore, di un figlio, di un maestro, ecc.), per scivolare entro quell'unica connotazione onnicomprensiva in cui le qualità categoriali si dissolvono.

Girard compie innumerevoli studi e mette a disposizione dei lettori una enorme mole di testi mitici e religiosi da cui emerge come nelle comunità si propaghino fenomeni di mimesi di appropriazione da cui si scatenano, in modo repentino (quasi in una sorta di epidemia psicosociale, che si abbatte sulle città come nel pensiero di ogni singola persona), fenomeni di violenza inaudita. Cosa che portava Girard a sostenere che per le società umane la 'repressione della mimesi di appropriazione deve costituire una preoccupazione maggiore, una faccenda la cui soluzione potrebbe determinare molti più tratti culturali di quanto immaginiamo' (Girard, 1983).

Ed in effetti l'analisi dei miti d'origine delle culture ci porta ad individuare proprio nei tentativi di risoluzione di 'questa faccenda dell'appropriazione' la nascita di un elemento culturale specificatamente umano e ovunque presente: la religione.

'Il sacro è la violenza': il meccanismo del capro espiatorio

A fondamento dell'elemento 'religioso' vi è un elemento di fondo essenziale: la vittima sacrificale (Girard, 1972). In tutti i racconti fondativi, mitici e religiosi, si parla della diffusione a macchia d'olio della mimesi di appropriazione, un fenomeno che distrugge le differenze e porta tutto il resto del mondo a essere categorizzato dentro la macrocategoria del 'non amico' prima e del 'nemico' poi. Quando all'interno di un contesto di convivenza si diffonde la paura del nemico, quando falliscono anche le strategie fondate sul possesso, sulla pretesa e sul controllo, si procede velocemente ad atti di violenza, espulsione, rifiuto, percepite da chi le agisce come legittima difesa, per chi le subisce come conferma della nemicalità radicale dell'altro, quindi come legittimazione della propria violenza. Appare piuttosto evidente come la socialità, in questa condizione, si deteriori totalmente, fino a divenire impossibile.

Secondo Girard, nei racconti mitici la condizione della mimesi di appropriazione, promotrice della distruzione della socialità, viene trasfigurata in eventi quali la diffusione della peste, di calamità naturali, di alluvioni, di situazioni 'apocalittiche' e in cui si genera l'idea della fine del mondo, della scomparsa di qualsiasi comunità, di qualsiasi cultura. Tutti i testi fondativi delle culture e delle religioni convergono nel racconto della medesima soluzione di questa condizione: l'identificazione di un'unica persona come causa

di tutti i mali, l'uccisione di questa da parte di tutta la comunità e l'immediata liberazione dal parossismo violento della mimesi di appropriazione, successiva a questa uccisione. In altri termini, riprendendo concetti della psicologia, la comunità si salva dall'apocalisse attraverso un meccanismo proiettivo di massa, ossia un meccanismo 'collusivo' di proiezione dei vissuti paranoici e violenti su quell'unica persona, il capro espiatorio. Girard parla di un passaggio progressivo dalla mimesi di appropriazione, che porta al tutti contro tutti, alla mimesi di antagonismo, attraverso la quale si limita l'attribuzione della colpa ad un soggetto, passando così dal tutti contro tutti al tutti contro uno.

L'operazione sacrificale per avere i suoi effetti deve avere le seguenti caratteristiche: i) *l'unanimità*, tutta la comunità proietta sulla medesima persona la colpa e tutta la comunità compie l'omicidio; ii) *l'aleatorietà*, la scelta del soggetto è totalmente aleatoria, ossia non ha un nesso di causalità con i motivi della crisi, ma si basa su caratteristiche peculiari della vittima, su alcune sue differenze, come l'essere straniero, oppure portatore di un qualche handicap, o di una differenza somatica, in sostanza la vittima sacrificale ha qualche caratteristica che la rende soggetto particolarmente atto ad attirare su di sé il meccanismo proiettivo; iii) la *negazione*, ossia l'impossibilità per la comunità di accedere alla consapevolezza dell'arbitrio del processo, ossia della menzogna della soluzione sacrificale. Tacito descrive perfettamente questo processo nei suoi 'Annales' quando afferma '*fingerant simul credebantque*', cioè: 'immaginavano e al tempo stesso prestavano fede alle proprie immaginazioni' (Oniga, 2003).

I risultati di questa operazione sono due e sono immediati: la pacificazione della comunità e la trasformazione del capro espiatorio nella divinità che ha riportato l'ordine. Da questa esperienza originaria derivano i riti, i miti e i divieti religiosi.

I divieti hanno la funzione di ostacolare nuovi processi di diffusione della mimesi di appropriazione; i riti servono per replicare, in modo sempre più trasfigurato, l'evento sacrificale della vittima atto a fondare il nuovo sistema religioso e culturale; i miti a sostenere un immaginario collettivo in grado di dare senso a tutto ciò che è significabile.

L'efficacia del sistema di divieti, riti e miti permette alle comunità di generare non solo un ordine sociale e una difesa dalla violenza, ma anche di dotare di senso la realtà.

La dinamica del desiderio mimetico

Il termine desiderio si apre a innumerevoli significati e letture ma quello che intendiamo qui è il desiderio di possesso, sostanzialmente il desiderio che ad esempio viene proibito negli ultimi due comandamenti ('non desiderare la roba d'altri'; 'non desiderare la donna d'altri'). 'La fantasia di possesso è fondata sulla valorizzazione idealizzata di ciò che sta al di fuori di sé, da cui ci si

sente esclusi e che, per questo, si vuole portare dentro di sé' (Carli & Paniccia, 2003). Il sentimento di esclusione si fonda su una teoria implicita e una negazione: la teoria implicita è che l'oggetto idealizzato lo sia a prescindere dal mio investimento emozionale, cioè, ha un valore in sé, un valore che non gli viene attribuito da me, da quello che desidero. La negazione invece è relativa alla relazione tra me che desidero e l'altro, definibile sia come modello, in quanto possessore dell'oggetto, che come rivale, in quanto colui che me lo sottrae, o me lo nega. Come vedremo poi è questa relazione il vero centro dell'esclusione.

Per il senso comune, infatti, il desiderio è una relazione a due, tra il soggetto desiderante e l'oggetto desiderato. Ma un'attenta analisi anche del proprio vissuto desiderante ci fa comprendere che in realtà sono coinvolti tre elementi nel desiderio: il soggetto desiderante, l'oggetto desiderato e il modello. Il modello è colui che rende l'oggetto desiderabile, in quanto lo indica come desiderato. Come dire che il soggetto non sa cosa desiderare ed è alla ricerca di una indicazione; il modello si offre come mediatore del desiderio, ma allo stesso tempo come rivale e ostacolo. L'essere rivale del modello non è un incidente di percorso, è strutturale, poiché l'eventuale sua mancata rivalità denoterebbe la non desiderabilità dell'oggetto, quindi il bisogno di rivolgersi verso un altro oggetto degno di essere desiderato. Ciò che è maggiormente interessante del triangolo del desiderio mimetico è quindi fondamentalmente la dinamica della relazione tra soggetto e modello, in quanto relazione ambigua e in grado di convogliare su di sé forti emozioni. In questa relazione l'oggetto terzo, non potendo essere elemento attraente di conoscenza e condivisione, diviene elemento di scontro e competizione, secondo la logica prima richiamata del *'mors tua vita mea'*. In poco tempo però l'oggetto scompare dalla scena diventando puro pretesto, il desiderio rimane senza oggetto e si fissa totalmente sulla relazione con il modello.

Ciò che va chiarito è che tutti questi elementi non sono mai statici e soprattutto che non c'è vera distinzione tra soggetto e modello. Quella che si descrive è una dinamica totalmente fluida che può assumere le più disparate forme per via dell'infinita capacità simbolica, proiettiva, di spostamento e di negazione che ci viene fornita dal modo di essere inconscio della mente (Matte-Blanco, 1975). La scomparsa della 'cosa terza', l'oggetto, rende questa relazione soggetto-modello progressivamente priva di differenziazione, totalmente votata ad una rivalità e a una seduttività senza limiti. I due personaggi della scena diventano intercambiabili, percepiti al massimo livello sia della desiderabilità che della nemicalità. Si osserva in queste situazioni, molto frequenti nel lavoro con gli uomini autori di violenza nelle relazioni affettive, uno scollamento tra quanto si percepisce cognitivamente e quanto avviene dal punto di vista emozionale. Ad esempio, dal punto di vista del racconto cosciente si è assolutamente convinti del desiderio di possedere qualcosa (una condizione, una persona, un oggetto, uno stato d'animo ecc., nel caso precedentemente

raccontato, l'essere padre), ma questo 'obiettivo' è sempre, per qualche motivo, irraggiungibile e tutto il vissuto di frustrazione si percepisce come rabbia, o lamentazione verso qualcuno, qualcosa, o una parte di sé che si pone come ostacolo e verso il quale ci si rappresenta vittime. Questa situazione, letta alla luce del desiderio mimetico ci fa comprendere cosa sta avvenendo dal punto di vista emozionale: sembra di muoversi verso l'obiettivo desiderato, ma questo è un puro pretesto per spingersi verso l'ostacolo; la frustrazione e la rabbia sono indicative della dinamica mimetica in atto e sono spesso frutto di una proiezione. La relazione con il modello è il vero testo sotteso, ma in realtà oramai il modello è totalmente trasfigurato nell'ostacolo, non è altro che un muro su cui si continua a sbattere, la porta chiusa a cui si bussa, insomma, lo scacco dell'impotenza che si impossessa del desiderio, la vera natura del desiderio mimetico.

Dentro questa dinamica niente si risolve sul piano dei fatti: l'eventuale realizzazione dell'obiettivo dichiarato, ad esempio, è forse più tragica della non realizzazione, perché scopre le carte della negazione, e in effetti ci si appresta subito o a negare il raggiungimento, spostando ancor più in là l'asticella, oppure a negare che quell'obiettivo sia mai stato così importante, oppure infine a cadere in un vissuto di profonda delusione.

Come possiamo notare il percorso del desiderio mimetico è molto simile per certi aspetti al percorso della mimesi che porta al sacrificio e quindi al sacro, ma per altri aspetti anche molto diverso. Simile per il fatto che porta alla perdita delle differenze e ai vissuti di 'non amico' e di 'nemico'; diversa perché non porta alla creazione di un nuovo ordine culturale per mezzo del sacrificio unanime, ma al senso di impotenza, o più precisamente all'impossibilità di dare senso ai propri vissuti e anche ai propri comportamenti, quindi a vissuti che possiamo definire 'apocalittici', che possono portare alla disintegrazione dell'identità, alla violenza senza ritorno.

Nella dinamica del desiderio mimetico si assiste dunque al passaggio progressivo da tre elementi (soggetto – modello – oggetto), a due elementi (soggetto – modello), fino ad arrivare a un solo elemento: il soggetto che si scontra ossessivamente contro l'ostacolo entro un vissuto totalizzante d'impotenza, che, come abbiamo visto, si risolve attraverso la narrazione vittimistica e l'agito violento.

Come abbiamo sopra affermato, ogni persona attraversa l'esperienza del desiderio mimetico, esperienza inevitabile e strutturale, per poter costruire la possibilità di un'altra forma di desiderio. L'intervento psicoanalitico si può descrivere come strumento a supporto di questo passaggio. L'esperienza dell'intervento con gli autori di violenza ci offre la possibilità di cogliere in modo esemplare il desiderio mimetico in atto, desiderio che però non riguarda solo alcuni, ma ognuno di noi. L'altra forma del desiderio è quello che abbiamo indicato come 'desiderio dell'identità'. In questo intenso passaggio Renzo Carli descrive bene quello che indico come desiderio dell'identità.

‘Il desiderare (dal latino *de sidera* che vale: via dalle stelle), significa: smettere di contemplare, di fissare attentamente le stelle. Perché si toglie lo sguardo dalle stelle? I linguisti avanzano molteplici ipotesi: perché le stelle non danno gli àuguri che aspettiamo; per scongiurare l’influsso di un astro contrario. Di fatto, si toglie lo sguardo dagli astri per via del nostro bisogno di una persona, bisogno che non viene soddisfatto magicamente. Desiderare, quindi, implica il darsi da fare nella realtà, smettendola con le aspettative magiche. Il desiderio comporta l’identità, la relazione con l’altro, la pianificazione e la realizzazione di una strategia di intervento. Il desiderio è il motore della relazione che persegue la cosa terza. Il desiderio comporta melanconia, in quanto implica l’accettare i propri limiti, nei confronti dell’aspettativa magica di essere come dio. È l’interpretazione più accreditata dell’incisione di Dürer (Melencolia I), ove la figura principale si rivolge alle cose terrene e distoglie, triste, lo sguardo dalla stella divina e dalla perfezione irraggiungibile. Per desiderare serve accettare il limite. Quel limite all’onnipotenza che è fondato sulla propria identità. Chi non ha identità, chi rimane a guardar le stelle, non può desiderare. Può solo pensare alla vita quale celebrazione del proprio narcisismo, ove gli altri sono lo specchio dell’idealità del verbo’

(Carli, 2011).

Alla luce di quanto detto possiamo capire bene cosa sono le ‘stelle’ da cui occorre volgere lo sguardo per poter desiderare, questa ‘aspettativa magica di essere come Dio’: è la relazione con il modello/rivale, il continuo scontro impotente che tutto avvolge nella sua indifferenziazione e che ha nella violenza la sua unica soluzione di continuità. Questo scontro viene coperto da narrazioni, da ‘menzogne romantiche’, come indica Girard in un suo celebre lavoro (Girard, 1961), che lo occultano, lo razionalizzano e lo legittimano. La più importante e impattante di queste ‘menzogne’ è il racconto vittimistico, cioè il rappresentarsi come vittima. La terapia è il percorso opposto di svelamento e di pensiero critico e creativo su questo scontro svelato nella sua vera natura, la possibilità di passare dal desiderio fondato su questo scontro al desiderio di una identità che emerge dal suo svelamento e comincia ad entrare in relazione con la realtà e con l’Altro.

Per concludere, l’approccio teorico e metodologico dell’intervento rivolto agli autori di violenza qui esposto, che possiamo riassumere come un percorso che prende spunto dalla valorizzazione della domanda di cambiamento di chi agisce violenza e si focalizza sul passaggio dal ‘desiderio mimetico’ al ‘desiderio dell’identità’, ha le seguenti caratteristiche qualificanti che crediamo sia utile sottolineare: i) è *dinamico*, nel senso che si sviluppa nella relazione, attraverso il feedback che gli elementi offrono l’un l’altro, attraverso un gioco ‘collusivo’; ii) *riguarda tutti*, in quanto descrive un processo che accomuna tutti, pur avendo poi espressioni diverse e di diverse entità; iii) *supera la lettura psicopatologica*, in quanto riesce a dare senso alle forme sintomatologiche con cui si descrivono alcune psicopatologie (ad esempio il narcisismo, la perversione, le dipendenze, le ossessioni), le quali possono essere generalmente lette come strategie per affrontare lo scontro con il modello/rivale (in particolare il narcisismo e la dipendenza), oppure come

strategie per spostare o controllare l'emersione dell'impotenza e quindi dei vissuti apocalittici (in particolare perversioni e ossessioni); iv) legge i fenomeni entro un percorso ad *escalation* che parte dal vissuto dell'invidia e dell'esclusione per arrivare all'impotenza, attraverso una strada che porta prima a espellere l'oggetto terzo e poi l'altro, fino ad arrivare all'agito violento; v) *supera radicalmente la lettura individualistica*, in quanto situa i fenomeni che sembrano avere sede nell'individuo (come, ad esempio, le psicopatologie) all'interno delle dinamiche relazionali.

BIBLIOGRAFIA

- Carli, R., Paniccchia, R.M. (2003). *Analisi della Domanda. Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica*. Bologna, Il Mulino.
- Carli, R. (2011). Divagazioni sull'identità, *Rivista di Psicologia Clinica*, n2, 2011 <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/ojs/index.php/rpc>
- Colombo, F. (2005). Siamo tutti in pericolo. *L'Unità*, edizione del 9 Maggio 2005.
- Fornari, F. (1981). *Il codice vivente*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino.
- Girard, R. (1961). *Mensogne romantique et verité romanesque*. Ed. Grasset & Fasquelle (trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Bompiani, Milano 1965).
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Ed. Grasset & Fasquelle (trad. it. *La violenza e il sacro*. Adelphi, Milano 1980)
- Girard, R. (1983). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Ed. Grasset & Fasquelle (trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Adelphi, Milano).
- Matte-Blanco, I. (1975). *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*. London: Gerald Duckworth & Company. (Trad. It. *L'inconscio come insiemi infiniti: Saggio sulla bi-logica*. Einaudi, Torino 1981).
- Oniga, R. (a cura di) (2003). *Tacito. Opera Omnia. Vol. II: Annales*. Einaudi, Torino.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 29 dicembre 2022.

Accettato: 20 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:752

doi:10.4081/rp.2023.752

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Interpretive categories, implicit representations and resistance against violence in relationships. A male-oriented gender interpretation

*Stefano Ciccone**

ABSTRACT. – Confrontation with violence in intimate relationships requires interpretive categories and approaches that can be measured against the complexity of the phenomenon and the pervasiveness of the culture that it stems from. A critical reflection on the social construct of masculinity can prevent the neutralization of violence or its naturalization: two aspects of the more general tendency to remove it from our ‘normality’. An analysis of the public discourse on violence shows that even institutional interventions of contrast and media narratives, while condemning abusive and violent behavior, reproduce and convey stereotypical representations that are the substrate on which they grow. In this context, there is a need for reflection on the social responsibility of psychoanalytic thinking as ‘expert knowledge’, which society turns to in order to interpret conflicts and contradictions whose vulgate often proposes models based on complementarity between functions attributed to the two sexes, stiffening experiences, conflicts and perceptions of change.

Key words: social construct of masculinity; violence in intimate relationships; naturalization; norm.

I am going to try to discuss male violence against women from a situated point of view: that of the heterosexual white male, which corresponds to the norm and to a position of material and symbolic privilege. Donna Haraway (1995), speaking of situated knowledge, invites us to declare our point of view, our experience and partiality from which we start, rather than succumb to the temptation of seeking a neutral authority that is abstract, disembodied and that is therefore based on having nothing at stake. My reflection as a man therefore starts, first and foremost, from acknowledging how much gender-based violence invites me to participate in this conversation.

*Università di Roma “Tor Vergata” - Associazione Maschile Plurale, Roma, Italia.
E-mail: ciccone@uniroma2.it

Public discourse on the phenomenon of gender-based violence often wrongly conflicts radicality and complexity, as if explaining the complexity of the dynamics that produce violence could reduce the radicality of our condemnation.

Indignation towards violence and the urgent need to condemn it, often run the risk of falling into the trap of simplifications that, when viewed more carefully, are contradictory and paradoxically complicit in the culture that justifies, marginalizes or even nourishes violence.

The description of the perpetrators of violence as monsters, the invocation of increasingly severe punishments, the stigmatization of violence as something incompatible with love, while trying to express an understandable and acceptable social condemnation, end up removing the contiguity of violence with the forms of shared relationships, they represent it as a mere result of deviance to be removed from a society and a culture that has nothing to do with it. The representation of violence as an emergency feeds public alarm, but does not promote a new awareness and assumption of social responsibility: on the contrary, it strengthens the illusory representation of the phenomenon as a disease that is foreign to our normality, and it feeds the delegation to the instruments of repression or management of deviance.

In this meeting, we chose to put the relationship at the center and chose to (also) seek an explanation for violence. Putting the relationship at the center may appear to be a gesture that avoids the sharpness of a conviction, almost assuming that the two subjects share the responsibility for fueling the relational dynamics that generated the violence. Incorporating violence into the dynamics of that particular relationship can be a way of not questioning our own relationships.

It is a slippery slope, especially if it is a man who is traversing it: how can I deal with violence in relationships by recognizing the asymmetry of responsibility without reducing women to victims by removing their subjectivity? And how can we avoid removing the more comprehensive social responsibility? Recognizing that violence is part of our relations must lead us not to 'normalize' violence but, on the contrary, to calling into question the norm that structures models and roles in relationships.

Tamar Pitch, a law theorist with a feminist approach, openly addresses this issue by observing how the emphasis on public alarm associated with violence and its securitarian use reduces women to victims, who are passive and innocent, reducing the complexity of the relationship. Starting with the criticism from women's associations to a ruling of the Supreme Court of Appeal that did not recognize the aggravating circumstances in the conviction of a woman raped by two men after she had been drinking, because the alcohol had been taken voluntarily, Pitch notes:

The lengthy debate on the change in the law against sexual violence (1979-2006) had highlighted the difficulty, indeed the impossibility, of producing legislations that reflect women's life experiences and inner experiences without compromising guarantees for the defendants. Moreover, she also highlighted the risks of *reducing women (all women) to weak vulnerable victims* (the woman in the contested sentence, for example, are we sure she didn't drink a little too much of her own volition? To deny it is to deny her every subjectivity, not to accuse her of deserving the subsequent rape!) (Pitch, 2018).

All the public discourse on violence is focused on women who are victims, and it gives us, even if just iconographically, the image of weak women, incapable of defending themselves in need of protection. This confirms an imaginary of female minority that is not neutral and without consequences.

This representation is also supported by a public use of psychoanalytic knowledge which, by simplifying and shifting from the psychic to the social context, produces an ideological operation of naturalization of gender roles and attitudes. The female relegated to the pole of affectivity, corporeality and the male holder of the norm able to regulate these dimensions and to access subjectivity by emancipating themselves from the fusionality associated with these. The reference to expert knowledge serves as an appeal to a 'scientific' and objective point of view that gives authority to interpretations of the conflicts experienced by society. It is significant in this regard that we generally refer to 'Psychoanalysis' and not to a specific approach and interpretative perspective that is part of a plural and conflicting context in the field of psychoanalytic knowledge. The expert, the psychoanalyst, presents himself as the authority able to put order to the confused change in relationships and identities, and to offer a reassuring response to a society without certainty in the re-elaboration of gender roles.

'The intervention of the father on the scene of maternal love [is] a fracturing intervention intended to produce a suspension of the mutual cannibalism of child and mother, to break the continuity of their bodies and to invoke a vital horizon beyond their mutual abandonment.

If the first period of Oedipus is the time of incestuous undifferentiation, the second period is the time of the traumatic appearance of the father's word. This word is traumatic in a beneficial sense because it awakens the child-mother couple from incestuous sleep.

The father's word intervenes with two distinct warnings. The first addressed to the mother: you cannot devour your fruit!

The second addressed to the child: you cannot go back to where you came from!' (Recalcati, 2011, pg. 69)

The reference to *functions*, to archetypal roles, shows its non-neutral connotation with regard to power relations and the hierarchical order between the sexes, even in many interesting and stimulating reflections:

‘Unlike the mother, who gives birth to the child in an obvious way, the male, in order to understand that he too participated in the generation, and thus become a father, first needed a certain capacity for reasoning [...] not only did culture give us the father, but perhaps the appearance of the father (certainly together with other developments, for example technological innovations) gave us culture: the definitive exit from the primordial state, from the animal condition.[...]

The Father – the institution of a paternity – intervenes infinitely later in the life of humanity. It implies a glare of reflection and a principle of civilization. Perhaps – and we will talk about this – this is the principle of civilization’ (Zoja, 2000, pp. 21-27).

Claudio Risé makes the possible ideological outcome of this perspective clearer:

‘The Father teaches, testifies, that life is not only fulfillment, confirmation, reassurance, but also loss, lacking, fatigue. The deepest experiences, starting with love, originate and form from that loss. In the life of man, the Father transmits the teaching of the wound because his first psychological and symbolic function is to organize, give a purpose, to the matter in which the child remained immersed during the primary relationship with the mother, and which in itself would simply tend toward the continuation of the existing being. For this reason, the father inflicts the first emotional and psychological wound, interrupting the symbiosis with the mother (in which the child remains until the paternal intervention becomes of vital necessity), and proposes, from that moment on a *télos*, a purpose’ (Risè, 2004, p.12).

The psychological dimension is thus transposed to the social and symbolic level, showing the risk of a regressive outcome of this perspective. The transposition of an interpretative apparatus specific to the field of individual evolution to the wider social context through reference to culturally constructed archetypes emerges as a mechanism for the naturalization of family models and parental roles, and of the complementarity of the attitudes attributed to the two genders themselves from a specific culture. The paternal function is not only a model proposed to men but is part of a system that structures the representation of the sexes: the maternal instinct and the social role of the father, the social construction of paternity and the male identity. The function of the father needs to represent the maternal as an emasculating welcome, and the female as a biological function at the same time carrying an annihilating potential of subjectivity. In this case, it is evident that the use of a theory justifying the complementarity between male and female attitudes and functions has a specific value of ‘naturalization’ of a socially constructed habitus.

The removal of feminine subjectivity and desire refers to a maternal dimension as founded on oblativity, unconditional welcome, a cure and a service function that is implemented toward the infant, but also toward man and that structures female sexuality as a ‘service sexuality’ and not as an expression of subjectivity.

This confuse historical construction with a reality that does not depend on time or on different cultural forms: anthropology has taught us that systems of the symbolic construction of parenthood and processes of identification belong to specific and historically determined social constructs.

The reference to an archetypal reality based on complementarity, moreover, stiffens differences in an identity form by reducing them to marked destinies, it prevents the invention of new relationships and prevents the recognition and meaning of the many novelties that emerge in male practices in parenthood. It is therefore necessary to be aware of the theoretical implications of a reference to the value of male regulating ability, to the symbolic paternal or to the model of virility as 'resources' in the fight against male violence.

The inferiorization and infantilization of women, resulting from this representation, presuppose that women are placed under protection and guidance. A male guardianship that can be paternal guidance, defended and supported by the husband or the State. But this protection, this safeguarding, easily becomes control and often justifies the exercise of male violence as a 'pedagogical' tool in relations between the sexes, or as an exercise of legitimate authority.

I often remember, in meetings on this subject, how our family code before the 1975 reform, that is, the legislation governing family relationships and roles, provided for the exercise by the husband of *the Ius corrigendi* [the law that confirmed a right to correction], also through the use of *vis modica* [moderate force] on children, but also towards the wife. Wife and children placed under the guardianship, authority and control of *the pater familias* [father of the family]. It is precisely this model that legitimized the use of male violence in the face of female excess or female incapacity for self-control and returns to the imagination of men who justify their violent behavior by the need to respond to women who are 'exaggerated', irrational, exasperating and unable to stay in their place. If we were to read a 'clinical diary' in a female asylum in the early 1900s we would have read about 'symptoms' of women interned such as: petulant, gossipy, flirtatious, nymphomaniac, chatty, irreverent, talkative, insolent, excited, capricious...

It is precisely the psychoanalytic reflection, however, that appears to be a knowledge crossed by conflicts and epistemological perspectives that are different and not homogeneous, that seem very articulated with regard to the role of the mother and father figure in the processes of identification. Manuela Fraire proposes psychoanalytic readings that instead see the mother as herself the carrier of a 'wound' in the symbiotic correspondence in which the child would be immersed imposing limits, interpretations and meaning on the experience of subjectification of the infant: a rupture produced precisely by the sexuation of the mother and her unconscious inhab-

ited by sexual desire (Fraire, 2011). The ‘maternal pole’ does not remain characterized by an oblativ fagocitating tension and incapable of ‘order’, but is recognized, by authors such as Laplanche, as the instigator of a strong action of traumatic interpretation of the unexpressed needs of the infant and thus an agent not at all reducible to silent satisfaction.

The radicality we need, therefore, is not the removal of complexity but, on the contrary, the ability to go to the root and recognize how much our representations share the universe in which violence arises, such as the idea of protection just mentioned. It is not a question of referring to relationality by looking at the dynamics of that single relationship between two subjects, but to the social context that determines the forms of relations between the sexes: roles, expectations and power dynamics. Lea Melandri (2011) highlights precisely the link between sexual dualism, the myth of complementarity in the couple, and violence in her book with the significant title of ‘Love and violence’ and in her previous text ‘How the dream of love is born’. Even Oria Gargano, President of an important association committed to the fight against male violence towards women, focuses on the love relationship not to ‘justify’ the violence that is produced in it but, on the contrary, to question our imagination associated with love:

‘If we really want to talk about violence against women, we must not do so with the terms and images used by most, and not by chance adopted by the right to crystallize the phenomenon in a scenario of female misery and male cruelty, in a constant echoing of rhetorical questions – Why? How come? What can we do? –, skillfully used to not really go into things, and to reduce the subject to an exception, an unforeseen epiphany of male folly and female submissiveness, as if the whole context in which we are all immersed was not yet based on the power of men and the subordination of women, cornerstones of a social construct that still acts as a reference structuring relationships within only apparently updated power relations. [...]

‘This book proposes to profoundly analyse the concept of love, considering it a powerful concept that attracts, actualizes and perpetuates archaic content by fragmenting its value into a series of signifiers and effects – including male oppression behaviors and the female attitude to suffer and endure these. Can we dare say that violence is inscribed in romantic relationships, that the relationship of couples, as it has come to be structured, makes it systemic for the simple fact that it is right there that it manifests itself, within the couple?’ (Gargano, 2013, pp. 7,8).

If violence challenges us, we must rethink about family, ‘romantic relationships’, love attitudes attributed to the two sexes. Rather than a relationship that ‘explains’ violence on the basis of internal dynamics, it is violence that questions our idea of relationship.

Male violence in relationships is, of course, not just the violence that has been perpetrated for years to assert, as we have seen, control over one’s partner. Violence is exercised to defend one’s honor (often based on the behavior of ‘one’s own’ women), it takes place in the competitive relation-

ship with other men, it arises when we cannot back down from a challenge or an affront. Violence takes place in the 'game between the parties', between the sexes, based on male conquest and female dissimulation, which does not mean that no really is an expression of unwillingness.

'The ideology of obstacle and deferral considers the *précieuse* as a feminine ideal because it says no, not the *coquette*, who always says yes. Now, the rules of dissimulation presuppose that no is turned into yes via the strategy of behaviors in which it is assumed that sexual difference must be matched by an asymmetry of functions so that, in the end, *the précieuse* must still 'yield' but not turn into a *coquette*. From this point of view, the abuser is the one who discovers the 'cards of the game', in the sense of demystifying the dissimulatory *ars* [art] desecrating the rituality of appearance, that is, considering the exercise of ambivalence that exists in the 'normal' relationship between *Ego* and *Alter* as superfluous and irrelevant [...]. No violence is given that the woman does not want and, on the other hand, that sort of arche that, in the reification of the female body, sees a principle of pleasure for the woman, independent of subjective and intentional determinations, as a result of the inevitable destiny of her physiological passivity' (Ventimiglia, 1989, pg. 25).

In this construction, there is the social removal of female subjectivity that brings with it the removal of female desire: two images mother (madonna) and prostitute. Two very different women, but united by their vocation for oblativity, two women who live according to the needs or desires of the other and who sacrifice themselves in order to respond to the other. Two women who, from my male point of view, will never say no.

'To give in exchange for another's sexual act not only one's own sexual act, but an additional gift, implies not recognizing the same urgency, necessity and autonomy to the sexuality of the other. This relationship model is linked to a relationship of dominance that not only denies the autonomy of female sexuality but brings with it a representation of male sexuality. [Sexuality] is configured as an asymmetric exchange. Men are asking for sexual intercourse that women do not want to concede. Not equal exchanges' (Tabet, 2004, pg.157 et seq.).

But, paradoxically, this construct, which represents women as 'silent bodies', flips into the male perception of the ghost of a female power. If I am the only person entitled to express a need and a desire and if this does not involve reciprocity, I find myself squeezed into the pole of need and this gives the woman power over me. The power of maternal care and the power of female seduction, which infringe on my imagination of self-sufficiency, of a self-governing subject, who is self-motivated and freely responsible for one's own choices and future. It brings out my vulnerability. Thus, the mother, and more generally female care, that as Lea Melandri (2011) observes, prolongs into adult life even though it has been removed and is not recognized, becomes the ghost of suffocating fusionality that prevents them from becoming adult and self-sufficient individuals. So, desire

becomes the instrument used by seduction at the service of the manipulative female opportunism that exerts a power over us. How often is male violence a violence against this inconceivable and unbearable female power over us?

We could continue with a long list of different forms of violence related to a dominant gender model. One particularly important form, for what it tells us but also for the destructive and self-destructive charge that it unleashes, is that which emerges in the face of the inability of many men to accept the end of a relationship.

The violence that explodes in the face of separation does not depend only on the pain of abandonment, which applies to both sexes, but because it questions my self-representation and the imagination I seek to become a man, based on the removal of my vulnerability and dependence. When I discover the facade of that construct, that model that is based on being enough for myself, being the master of myself, not needing anyone, that has been a pillar of my identity structure, an injunction that, since childhood, has guided my construct of myself, goes into crisis. Cristina Oddone (2020) observes how violence can be understood by the author as a tool to restore one's correspondence to a model of hegemonic masculinity:

‘As with other forms of male violence, *intimate partner violence* also proves to be an effective strategy to create gender and masculinity, in this case in the family sphere, in the closest relational environment – the couple, in the relationship with a Woman – exemplary otherness of the male subject considered neutral and universal. These particular male assaults seem to be aimed not only at women, but also in favor of an idealized self-image. [...] Even in intimate relationships, violence shows its full strength, not so much or not only to dominate women, but to verify one's masculinity against hegemonic models and to make oneself recognizable as adult and heterosexual males, in one's own eyes and in front of other men. [...] If we look at the transformations of masculinity, the choice to abandon violence in order to adopt alternative behaviors may in some cases lead to the active role of «heroes» replacing and contrasting with the passive role of «martyrs» – dominated by their own violence and victims of their partner: protagonists, dynamic, shrewd, committed with zeal and good faith to the performance of masculinity thought of as «non-violent» and «renewed». From passive to active, the metamorphosis from martyrs to heroes makes it possible to replace violence with other features, positively connotated, of hegemonic masculinity: agency, the ability to act and resolve, the exercise of control over one's life. Traits which, moreover, can be more fruitful than violence itself, in terms of patriarchal dividend’ (Oddone, 2020, pp. 127-129).

We must therefore consider violence as a mirror that speaks of us and overcomes certain temptations that lead us to alienate it from ourselves. The temptation to naturalize it, to regard it as being inherent to our human condition, which we can try to civilize, but which, as inevitable and constitutive as the human experience, does not require being questioned but, if anything, channeled and governed. This push comes, as we have seen, to read the experience of birth also as an act of a subject that ‘tears’ the body of the

mother in order to be born. In reality, it is an experience that exposes the total defenselessness of those who are born and the subjectivity of those who give birth.

Another temptation is to neutralize it, not to recognize its historical or cultural connotations: a kind of original 'energy' inherent in the desired drive, the engine of movement toward the other.

When we encounter stories of violence, we are confronted with the need to distinguish between conflict, assertiveness, desire and violence. Between desire drive, aggression and violence, there is a qualitative divide that implies a hierarchical relationship of domination, control, subordination or fear. Moreover, the image of desire as an invasive and threatening drive for the freedom and subjectivity of the other is built on a negative anthropology, employed by liberal thought, whereby the report is always a threat to the borders of the other and the freedom of each person is guaranteed by the limits placed on the freedom of others.

To obscure the cultural dimension of the forms of desire, of the images of freedom and autonomy, of the models of assertiveness, is to produce a facade that crystallizes these forms, preventing a dynamic and critical reading.

The need to avoid the temptation to neutralize violence, this specific form of violence, is well reflected in the warnings of the Council of Europe Convention (2011), which specifically speaks of 'gender-based violence', both to indicate violence that has its roots in social family models, the relationship between the sexes and the attribution of attitudes and roles to the two sexes, and in order to detect that this violence aims to perpetuate this order and to maintain hierarchical relations between the sexes. (*It recognizes the structural nature of violence against women, as it is gender-based, and also recognizes that violence against women is one of the crucial social mechanisms by which women are forced into a subordinate position compared to men*).

We must therefore recognize the structural nature of this violence, which, starting from a socially and historically constructed order, reproduces this order.

Why is it important to take this aspect into account? Sometimes people say, 'but there is also female violence', 'there is also violence between men', as if they want to point out, in a misunderstood search for 'complexity', that violence is not a monopoly of one gender and so the condition of 'victim' is also not ascribed to just one gender. But when we talk about gender-based violence, we do not generically refer to violence by one person belonging to one gender on one person belonging to another gender, but we highlight, make visible and therefore make object of reflection, the violence generated by an order that builds, on the basis of gender, relations of power and dominance.

This includes the dynamics of female inferiorization but also forms of

male socialization. Bullying between males, for example, is a form of enacted same-sex violence, but it is part of processes of reproduction of dominant forms of masculinity, of inclusion in a model of masculinity, hegemonic stigmatizing homosexuality, that is produced by differently from ‘femininity’ and is based on competition, performance and the discipline of emotions.

The apparent radicality of condemning ‘all forms of violence, without stopping to distinguish their forms and causes, becomes in many male positions of resistance to change, the trigger to deny taking responsibility and then arriving at an explicitly misogynistic and chauvinistic posture, as in this passage from that which is called *manosphere*: (Ciccone, 2019)

I am radically and secularly antiviolent, and I am proud of it; I remain so even if my neighbor manhandles his wife. I distance myself from anyone who persecutes, humiliates or mistreats any person, regardless. It is not a masculine interpretation (masculine, another insult, a disgraceful slander opposed to a feminist, which is instead elevated to the Sign of the Righteous), the *principle is the same whether the victim of violence is a man or woman, southern or northern, young or old, Italian or foreign. I am not interested in any classification of gender, religion, age, sexual orientation or anything else, they are a person. And as a person, bearer of sacred rights.*

However, my motives are incompatible with the common feeling: I am indignant because the victim is a person, not because it is a woman. Instead, *it seems I should be more indignant precisely because she is a woman, just as I should feel guilty because she is a woman.* One-way guilt, of course.

Because the male-we know-is violent by nature, while the phenomenon of inverted roles does not exist. Pink indignation imposed *urbi et orbi* [on everyone], the right to dissent is not contemplated, like autonomous thought, like the right to freedom to inform oneself in order to educate oneself.

By neutralizing violence, through a posture of general condemnation of all violence, I am carrying out an operation that removes the need for me to take responsibility. This way I do not see, I scotomize the cause of that violence and I can get out of it: of course, I am a male, but that is not why male violence against women is my concern. A speech by the lawyer Taormina, appeared in social networks in 2021, clarifies the ideological sense and the outcome of this operation.

‘I am against violence in the same way, whether it is used against man or against woman. I consider murder to be a life sentence offense both when committed against man and woman. I therefore find it incomprehensible that there are laws which punish these crimes more seriously depending on whether they concern a man or a woman.

The Italian criminal code is becoming intolerably contrary to the constitutional principle of equality between men and women, and the management of the trial has become an unacceptable form of violence against men because prosecutors and judges have invented a system of evidence for which women are right regardless and man is wrong regardless. The word of a woman is enough to sentence the man, even in the face of indisputable realities. In addition, women are

assisted by organizations and committees that are under the substantial dependence of prosecutors and gather evidence at their leisure by preparing packages that become unbeatable in trials.

It occurs mainly in sexual assault crimes where evidence is prepackaged and often fabricated through evidentiary hearings that cry for revenge and that result in the certain conviction in a trial where the judges never bother to check these dirty tricks'.

The condemnation of violence, whether against a man or a woman, is an opportunity for a 'revolt' against laws that would blame men, and against a dominated culture that tends to undermine the social value of paternity.

The removal of the social causes of violence thus leads, not to a deeper understanding of it, we might say, 'more radical', but rather to an opposing ideological operation.

Recognizing the root of gender is not a way to push violence away from me by placing it in a category: gender is my concern, it belongs to me it calls me into question, it has shaped my way of being. It is not a question of 'anthropology', understood in the colonial sense that it belongs to cultures that I observe from the outside as a phenomenon from which I am outside of: to call into question the gender nature of violence is to declare how I am engaged by it.

It is, therefore, necessary to overcome the idea that in order to combat male violence, we must restore order. On the contrary, gender-based violence is the result of order and reproduces it. This applies both socially and in the individual dimension in which man acts with violence to restore a threatened identity and masculinity.

This interpretation, according to which violence is the result of the loss of the ability to control drives, the loss of that ability to discipline, the ethical reference represented by the paternal norm, often stems from a reference to the psychoanalytic culture in order to lead to the diagnosis of the social crisis, as in this case of an article on the supplement 'D' of 'La Repubblica' in July 2018.

Gastaldi warns that the feeling of virility, which is in itself a good value, should not be reduced to one of its parts, that of power and effectiveness. Gastaldi cites femicide, which almost always occurs at the same time as a couple's separation, as an inability of losing, thus as a lack of virility. And he reminds us of those rites of loss that once marked the male transition from childhood to adolescence. He concludes: «I hope for an awakening of fathers: to teach pain and impotence, otherwise the risk is the loss of the male, it is the aggressiveness of fragility» (Ciccone, 2019).

This narrative involves three elements: the first is that there exists a male polarity, owner of ethics, disciplining bodies and drives, and a female pole of corporeality and emotion. Polarization also implies a hierarchy between these poles.

The second is that there is a naturalness of violence, its pulsational nature and that culture contains it, the levees, the governments and therefore the nostalgia for the loss of an order capable of regulating male bodies and their impulses, but in the name of a more general function of discipline that concerned the corporeality and therefore the female body.

The limit we need is the ban imposed by the paternal norm, the limit set in a world inhabited by silent female bodies available to our needs, and our desires whose 'consumption', bulimic or infantile with losing effects, is prohibited by the limit represented by paternal ethics? Why not think of the limit as an opportunity, recognition of a bias, recognition of the fact that the world is inhabited by another desire and another subjectivity, that that particular care does not come from a mother without desire and subjectivity, and that that particular woman does not live according to my desire but is the bearer of an autonomous desire? This allows me to expand my relationship opportunities, to enrich my sexuality, to have a different experience of my own body. It is possible to conceive the limit not (only) as a frustrating interdiction, giving up following a bulimic drive, but as a new experience of the world and a new space for relationships. To be (also) the object of a gaze, to be a territory.

Michel Foucault recalls how the foundation of Western subjectivity is based on an idea of self-domination as a condition of domination over the other:

The system of the Athenian city is for Foucault, the first place in which one invents a subjectivation: a line of forces that passes through the rivalry of free men. A man must dominate himself in order to rule over free men (Deleuze, 1989).

Dominating oneself, not in relation to one's own body, but by basing one's authority on the ability to dominate it and, by dominating it, dominates the woman reduced to a body.

We should, then, try to think of different ideas of subjectivity in which the body is in relation to the foundation of subjectivity. Not a subjectivity that is assumed to be fully rational and transparent to itself in which desire is a linear projection of oneself to the outside, but subjectivity rooted in the body and which is not built by emancipating from it and which is founded in the relationship and cannot be separated from the relationship.

We therefore need to produce an idea of subjectivity that does not remove our vulnerability and porosity. Recognizing that we are constitutionally the fruit of the relationship built by the care and gaze of the other. Accepting Butler's solicitation, thinking of an opaque subject in itself cannot rationally 'account' for the selves. A constitutionally relational being against the destructive and self-destructive illusion of self-sufficiency, and an idea of constitutional subjectivity in relation to the body beyond the illusion, which also has a violent and alienating outcome of emancipating me

from it until it becomes foreign. At the same time, we need to recognize that our desire is not the place of our authenticity, of our self-founded subjectivity, but always remains opaque to ourselves in its reasons and its roots.

Even the subject is an entity opaque to itself, never fully self-transparent and knowable, [a] subject for which the ultimate meaning and intention of one's own impulses do not become enigmatic only to the child, but to some extent remain so throughout life [...]. Every impulse is besieged by an extraneity, or foreignness (*étrangèreté*), and the 'ego' realizes it is a stranger to itself in its most elementary impulses [...]. It cannot account for how an 'ego' has become capable of narrating itself [...] [thus] desire retains this external and foreign quality even when it becomes the desire of the subject. [But] the idea of a subject who is not self-founded, of a subject, that is, whose emergency conditions can never be totally narrated, undermines the possibility of a responsibility and therefore of the act accounting for the self? The opacity of the subject may originate in its being conceived as a relational being' (Butler, 2005).

The need to rethink the model of subjectivity on which we have built the hierarchy between male and female and which we have taken as a reference for masculinity emerges in the analysis of the destructive dynamics emerging in individual relationships but also, in a continuous link between the individual dimension and the social context in the analysis of the dynamics of frustration and the pathological representations that feed nationalist populism in the face of the crisis of citizenship that assumed that model of citizen as rational, self-sufficient and self-centered as a reference. What does violence tell us in cases of femicide after which, not infrequently, perpetrators commit suicide or surrender themselves to the police? That extreme outcome shows something intolerable, an attack on identity that has to do with the weakness of the symbolic resources available.

The comparison with this phenomenon raises the need to build personal resources and social resources to build a narrative that is different from that dead end.

In this, it can help us to read the 'male crisis' and the related crisis of social ties by not fueling the nostalgia of an order but, on the contrary, by understanding how it reveals the inadequacy of a symbolic and an imaginary in giving meaning to men's lives. This requires critical reflection on the role and social responsibility of psychoanalytic thought and psychology in the face of a social question that seeks in this knowledge an answer to one's own loss, it is a re-interpretation of theoretical statutes and categories based on archetypes and functions that risk crystallizing the reading of change by referring to static functions.

Rethinking the epistemology of one's categories also means problematizing the male gaze given to make it visible, 'denaturalizing it.' For example: The idea that the woman represents otherness. If we dismiss the neutrality of a male gaze, we might say that the relationship with alterity is

instead within the female experience of bringing another life within herself life that is part of herself and that is detached and differentiated from the self. The feminine would be constitutionally related to the otherness and does not correspond to otherness. On the contrary, we could reflect on how much the condition of paternity corresponds to the experience of being the 'third', out of that ancillary relationship, an accessory.

As a "Maschile Plurale", we have always disputed a 'psychologizing' approach to violence because it seemed to us to carry with it the risk of reducing violence to its individual and pathological dimension, removing its cultural roots and thus removing the need for accountability and the need for more general conflict and change.

Perhaps we need to rethink this polarity with the contribution of some authors such as Bourdieu or Butler who highlight the link between domain relations, social productions and the psychic structure of individuals:

'Even when it seems to be based on naked force, that of weapons, or money, the recognition of dominion is the effect of a power, inscribed endlessly in the body of the dominated in the form of patterns of perception and dispositions (to admire, respect, love) that make them sensitive to certain manifestations of power. When the dominated apply to who dominates them patterns that are the product of the domination or, in other words, when their thoughts and perceptions are structured in accordance with the very structures of the domination relationship they undergo, their acts of knowledge are, inevitably, acts of gratitude and of submission. But no matter how close the correspondence is between the realities or processes of the natural world and the principles of vision and division applied to them, there is always room for a cognitive struggle over the meaning of things in the world and in particular sexual realities [...] a possibility of resistance against the effect of symbolic imposition' (Bourdieu, 1999, p. 22).

Bourdieu's concept of symbolic violence refers to the psychic effect of the domination that Butler mentions and allows us to interpret the complexity and ambivalence of relational dynamics without drawing from this some 'radical' reduction in our contrast to violence but, on the contrary, a more radical reading of the forms of relationship in which it emerges:

'The insistence on the affirmation that a subject is passionately attached to its subordination has been cynically invoked by those who seek to downsize subordinate demands. Beyond this and contrary to this vision, I believe that attachment to subjugation is produced through the actions of power and that the work of power is partly exemplified precisely by this psychic effect, one of the most insidious of its productions' (Butler, 1997).

Recognizing the complexity of the dynamics of gender violence and measuring ourselves with their roots leads us to question the limits of the categories specific to our professionalism. If gender-based violence is a disturbing phenomenon that engages us, one possible temptation is to use our

professionalism, the disciplinary categories available to us, to make it a screen that protects us from confrontation with it. Competences thus become not a tool to meet violence but a white coat that protects us from it, objectifying it, placing it in a test tube: 'you have a problem because you can't get out of an abusive relationship or because you can't control your impulses, and I have the resources to help you resolve it.'

Part of this temptation is the use of standards and protocols that help us contain, give a predictable shape and normalize the complexity of violence. Systematizing that disturbing element by protecting my subjectivity. Referring to a 'cycle of violence' that would repeat itself each time, allowing us to predict or understand the evolution of events, to have author profiles to 'explain them', behavior classifications, to prepare tests and indicators to measure risk...

We must think that we need to add to professional competencies a personal awareness: Why do I do this work? Why did I choose to work with violence? How does it stimulate me and what does it arouse? What is inside me that emerges in this relationship? Not only: are we faced with the need to take on the bias of our point of view and our professional approach, abandoning the idea that each or every one of us as a social worker, therapist or lawyer has the categories to understand and contain the problem and the means to solve it. Everyone plays their part, there are those who decide whether to remove minors, who refers back to a judge, who enforces the rules and decides the penalties, who produces the report as a technical consultant, but all of these figures need to recognize that the problem does not end in its own fragment, and they must be able to meet the challenge of the complexity of a multifactorial phenomenon that requires a multidisciplinary approach.

Gender-based violence, therefore, produces a desire for extraneity, it questions our epistemological and professional categories, asks us to do a job that confers the individual stories we encounter with the social and cultural context that we live in. To do this, we need to innovate our tools and our views.

Women have produced collective knowledge and practices to put women's experience into words and give them new meanings. There is still a vacuum of male thinking, words and practices that needs to be filled, by bringing into play a new awareness and accountability, but also a new desire to change their lives.

REFERENCES

- Bourdieu, P. (1999). *La domination masculine*, Seuil, Paris, tr. it., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*, trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- Butler, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997. (Tr. It., *La vita psichica del potere*, Meltemi editore Roma, 2005.)
- Ciccone, S. (2019). *Maschi in crisi? Oltre la frustrazione e il rancore*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica, 2011. <https://rm.coe.int/16806b0686>
- Deleuze, G. (1989). *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli.
- Fraire, M. (2011). *L'oblio del padre, Rapsodia, rete di psicoanalisi, arte e vocalità*.
- Gargano, O. (2013). *Seduzioni d'amore, Per una narrazione non convenzionale della violenza contro le donne*, Sapere Solidale, Roma.
- Haraway, D.J. (1995). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, tr. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Melandri, L. (2011). *Amore e Violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri.
- Oddone, C. (2020). *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pitch, T. (2018). *Che ha a che fare questo con la libertà delle donne? (e di tutt*?)*, post pubblicato in *Studi sulla questione criminale* online, consultabile al link <https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2018/07/20/che-ha-a-che-fare-questo-con-la-liberta-delle-donne-e-di-tutt-ditamar-pitch/>
- Recalcati, M. (2011) *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Risè, C. (2004). *Il padre. L'assente inaccettabile*. Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Tabet, P. (2004). *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Ventimiglia, C. (1988) *La differenza negata. Ricerca sulla violenza sessuale in Italia* Franco Angeli, Milano.
- Zoja, L. (2000). *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*. Bollati Boringhieri, Torino.

Conflict of interests: the author declares no potential conflict of interests.

Ethics approval and consent to participate: not required.

Received: 3 January 2023.

Accepted: 14 March 2023.

Editor's note: all claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, editors and reviewers, or any third party mentioned. Any materials (and their original source) used to support the authors' opinions are not guaranteed or endorsed by the publisher.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:756

doi:10.4081/rp.2023.756

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Categorie interpretative, rappresentazioni implicite e resistenze di fronte alla violenza nelle relazioni. Una lettura di genere situata al maschile

*Stefano Ciccone**

SOMMARIO. – Il confronto con la violenza nelle relazioni di intimità richiede categorie interpretative e approcci in grado di misurarsi con la complessità del fenomeno e la pervasività della cultura che ne è all'origine. Una riflessione critica sulla costruzione sociale della mascolinità può evitare una neutralizzazione della violenza o la sua naturalizzazione: due aspetti della più generale tendenza a espungerla dalla nostra 'normalità'. Un'analisi del discorso pubblico sulla violenza mostra come anche gli interventi istituzionali di contrasto e le narrazioni mediatiche, pur condannando comportamenti abusanti e violenti, riproducano e veicolino rappresentazioni stereotipate che sono il substrato su cui questi crescono. In questo contesto è necessaria una riflessione sulla responsabilità sociale della riflessione psicoanalitica come 'sapere esperto' a cui la società ricorre per interpretare conflitti e contraddizioni la cui vulgata propone spesso modelli basati sulla complementarità tra funzioni attribuite ai due sessi, irrigidendo le esperienze, i conflitti e le percezioni del cambiamento.

Parole chiave: costruzione sociale della mascolinità; violenza nelle relazioni di intimità; naturalizzazione; norma.

Proverò a ragionare sulla violenza maschile contro le donne da un punto di vista situato: quello di maschio eterosessuale, bianco che corrisponde alla norma e a una posizione di privilegio materiale e simbolico. Donna Haraway (1995), parlando di saperi situati, ci invita a dichiarare il nostro punto di vista, l'esperienza e la parzialità da cui partiamo, anziché cedere alla tentazione di cercare un'autorevolezza in quanto neutra, astratta, disincarnata e che quindi si fonda nel non essere in gioco. La mia riflessione come uomo parte, dunque, innanzitutto dal riconoscere quanto la violenza di genere mi chiami direttamente in causa.

*Università di Roma "Tor Vergata" - Associazione Maschile Plurale, Roma, Italia.
E-mail: ciccone@uniroma2.it

Il discorso pubblico sul fenomeno della violenza di genere pone spesso erroneamente in conflitto radicalità e complessità, quasi che esplicitare la complessità delle dinamiche che producono la violenza possa ridurre la radicalità della nostra condanna.

L'indignazione verso la violenza, l'urgenza di esprimere una condanna, rischiano spesso di cadere nella trappola di semplificazioni che risultano, ad uno sguardo più attento, contraddittorie e paradossalmente complici della cultura che giustifica, marginalizza o addirittura alimenta la violenza.

La descrizione degli autori di violenza come mostri, l'invocazione di pene sempre più severe, la stigmatizzazione della violenza come qualcosa di incompatibile con l'amore, pur cercando di esprimere una comprensibile e condivisibile condanna sociale, finiscono per rimuovere la contiguità della violenza con le forme di relazione condivise, rappresentandola come mero frutto di devianza da espungere da una società e una cultura che nulla avrebbero a che fare con essa. La rappresentazione della violenza come emergenza alimenta un allarme sociale, ma non promuove una nuova consapevolezza e assunzione di responsabilità sociale: al contrario rafforza la rappresentazione illusoria del fenomeno come patologia estranea alla nostra normalità, e alimenta la delega agli strumenti repressivi o di gestione della devianza.

In questo confronto abbiamo scelto di mettere al centro la relazione e abbiamo scelto di cercare (anche) nella relazione una spiegazione della violenza. Mettere al centro la relazione può apparire un gesto che evita la nettezza di una condanna, quasi ipotizzando una corresponsabilità dei due soggetti nell'alimentare le dinamiche relazionali che hanno generato la violenza. Iscrivere la violenza nelle dinamiche di quella specifica relazione può risultare un modo per non interrogare le nostre.

È un terreno scivoloso, specie se a percorrerlo è un uomo: come posso affrontare la violenza nelle relazioni riconoscendo l'asimmetria delle responsabilità senza ridurre le donne a vittime rimuovendone la soggettività? E come evitare di rimuovere la responsabilità sociale più complessiva? Riconoscere che la violenza è parte delle nostre relazioni deve condurre non a 'normalizzare' la violenza ma, al contrario, a mettere in discussione la norma che struttura modelli e ruoli nelle relazioni.

Tamar Pitch, una teorica del diritto con un approccio femminista, affronta apertamente questo nodo osservando come l'enfasi sull'allarme sociale associato alla violenza e il suo uso securitario, riduca le donne a vittime, passive e innocenti, riducendo la complessità della relazione. A partire dalle critiche provenienti da associazioni di donne a una sentenza della Corte di Cassazione che non aveva riconosciuto l'aggravante nella sentenza di condanna di una donna violentata da due uomini dopo aver bevuto, poiché l'alcool era stato assunto volontariamente, Pitch osserva:

Il lungo dibattito sul mutamento della legge contro la violenza sessuale (1979-2006) aveva messo in luce la difficoltà, anzi l'impossibilità, di produrre norme che rispecchiassero l'esperienza e i vissuti femminili senza venir meno alle garanzie per gli imputati. E aveva anche messo in luce i rischi di una *riduzione delle donne (tutte le donne) a deboli vittime vulnerabili* (la donna della sentenza contestata, per esempio, siamo sicure che non abbia bevuto un po' troppo di sua volontà? Negarlo è negarle ogni soggettività, non certo accusarla di essersi meritata lo stupro successivo!) (Pitch, 2018).

Tutto il discorso pubblico sulla violenza è focalizzato sulle donne vittime e ci propone, anche solo iconograficamente, l'immagine di donne deboli, incapaci di difendersi bisognose di protezione. Si conferma in questo modo un immaginario di minorità femminile che non è neutro e privo di conseguenze.

Questa rappresentazione è supportata anche da un uso pubblico del sapere psicoanalitico che, semplificando e traslando dal contesto psichico a quello sociale, produce un'operazione ideologica di naturalizzazione di ruoli e attitudini di genere. Il femminile relegato nel polo dell'affettività, della corporeità e il maschile detentore della norma in grado di disciplinare queste dimensioni e di accedere alla soggettività emancipandosi dalla fusionalità che a queste è associata. Il riferimento a un sapere esperto funge come appello a un punto di vista 'scientifico' e oggettivo che conferisca autorevolezza a interpretazioni dei conflitti vissuti dalla società. È a questo proposito significativo che ci si riferisca in genere a 'La Psicoanalisi' e non a uno specifico approccio e a una specifica prospettiva interpretativa facente parte di un contesto plurale e conflittuale nell'ambito del sapere psicoanalitico. L'esperto, lo psicanalista, si presenta come l'autorità in grado di mettere ordine nel confuso mutamento delle relazioni e delle identità, e di offrire una risposta rassicurante a una società priva di certezze nella rielaborazione dei ruoli di genere.

L'intervento del padre sulla scena dell'amore materno [è] un intervento di rottura destinato a produrre una sospensione del cannibalismo reciproco di bambino e madre, a spezzare la continuità dei loro corpi e a invocare un orizzonte vitale al di là del loro reciproco abbandono.

Se il primo tempo dell'Edipo è il tempo della indifferenziazione incestuosa, il secondo tempo è il tempo dell'apparizione traumatica della parola del padre. Questa parola è traumatica in senso benefico perché risveglia la coppia bambino-madre dal sonno incestuoso.

La parola del padre interviene pronunciando due moniti distinti. Il primo indirizzato alla madre: non puoi divorare il tuo frutto!

Il secondo indirizzato al figlio: non puoi ritornare da dove sei venuto!» (Recalcati, 2011, p. 69).

Il riferimento a *funzioni*, a ruoli archetipali, mostra la propria connotazione non neutra rispetto alle relazioni di potere e all'ordine gerarchico tra i sessi, anche in riflessioni per molti versi interessanti e stimolanti:

‘A differenza della madre, che dà vita al figlio in modo evidente, il maschio, per capire che anche lui partecipava al generare, e quindi trasformarsi in padre, ha avuto prima bisogno di una certa capacità di ragionamento [...] non solo la cultura ci ha dato il padre, ma forse proprio la comparsa del padre (certo insieme ad altre novità, ad esempio innovazioni tecnologiche) ci ha dato la cultura: l’uscita definitiva dallo stato primordiale, dalla condizione animale. [...]

Il padre – l’istituzione di una paternità- interviene infinitamente più tardi nella vita dell’umanità. Implica un bagliore di riflessione e un principio di civiltà. Forse – e di questo vogliamo parlare- è il principio della civiltà’ (Zoja, 2000, pp. 21-27).

Claudio Risè esplicita in modo più limpido il possibile esito ideologico di questa prospettiva:

‘Il padre insegna, testimonia, che la vita non è solo appagamento, conferma, rassicurazione, ma anche perdita, mancanza, fatica. Le esperienze più profonde, a cominciare dall’amore, prendono origine e forma proprio da quella perdita. Nella vita dell’uomo, il padre trasmette l’insegnamento della ferita perché la sua prima funzione psicologica e simbolica è quella di organizzare, dare uno scopo, alla materia nella quale il figlio è rimasto immerso durante la relazione primaria con la madre, e che di per sé tenderebbe semplicemente alla prosecuzione dell’esistente. Per questo il padre infligge la prima ferita affettiva e psicologica, interrompendo la simbiosi con la madre (in cui il bimbo rimane fino a quando l’intervento paterno diventa di vitale necessità), e proponendo, da quel momento un *télos*, una prospettiva’ (Risè, 2004, p. 12)

La dimensione psicologica viene trasposta così sul piano sociale e simbolico, mostrando il rischio di un esito regressivo di questa prospettiva. La trasposizione di un apparato interpretativo proprio dell’ambito dell’evoluzione individuale al contesto sociale allargato, tramite il riferimento a archetipi culturalmente costruiti, emerge come un meccanismo di naturalizzazione dei modelli familiari e dei ruoli genitoriali, e della complementarità delle attitudini attribuite ai due generi propri di una specifica cultura. La funzione paterna non rappresenta soltanto un modello proposto agli uomini, ma è parte di un sistema che struttura la rappresentazione dei sessi: istinto materno e ruolo sociale del padre, costruzione sociale della paternità e dell’identità maschile. La funzione del padre ha bisogno di rappresentare il materno come accoglienza castrante, e il femminile come funzione biologica al tempo stesso portatrice di una potenzialità annichilente della soggettività. In questo caso è evidente come il ricorso a una teoria che giustifichi la complementarità tra attitudini e funzioni maschili e femminili abbia una specifica valenza di ‘naturalizzazione’ di *habitus* socialmente costruiti.

La rimozione della soggettività e del desiderio femminile rimanda a una dimensione del materno come fondato sull’oblatività, sull’accoglienza incondizionata, una cura e una funzione di servizio che si attua verso l’infante, ma anche verso l’uomo e che struttura la sessualità femminile come ‘sessualità di servizio’ e non come espressione di soggettività.

Confonde la costruzione storica con una realtà che prescinde dal tempo e dalle diverse declinazioni culturali: l'antropologia ci ha insegnato che i sistemi di costruzione simbolica della genitorialità e i processi di individuazione sono propri di costruzioni sociali specifiche e storicamente determinate.

Il riferimento a una realtà archetipale basata sulla complementarità, inoltre, irrigidisce in una forma identitaria le differenze riducendole a destini segnati, impedisce l'invenzione di nuove relazioni e impedisce di riconoscere e significare le tante novità che emergono nelle pratiche maschili nella genitorialità. È dunque necessario essere consapevoli delle implicazioni teoriche di un richiamo al valore della capacità maschile di regolazione, al simbolico paterno o al modello di virilità come 'risorse' nel contrasto alla violenza maschile.

L'inferiorizzazione e l'infantilizzazione delle donne, derivanti da questa rappresentazione, presuppongono che queste siano poste sotto una protezione e una guida. Una tutela maschile che può essere la guida paterna, la difesa e il sostegno da parte del marito o dello Stato. Ma questa protezione, questa tutela, divengono facilmente controllo e giustificano spesso l'esercizio di una violenza maschile come strumento 'pedagogico' nelle relazioni tra i sessi, o come esercizio di una legittima autorità.

Ricordo spesso, negli incontri su questo tema, come il nostro codice di famiglia precedente alla riforma del 1975, quindi la norma che regolava le relazioni e i ruoli familiari, prevedesse l'esercizio da parte del marito dello *Jus corrigendi*, anche attraverso l'uso della *vis modica* sui figli ma anche sulla moglie. Moglie e figli posti sotto la tutela, l'autorità e il controllo del *pater familias*. Proprio questo modello legittimava l'uso della violenza maschile di fronte a un eccesso femminile o a una incapacità femminile di autocontrollo e ritorna nell'immaginario di uomini che giustificano i propri comportamenti violenti con la necessità di rispondere a donne 'esagerate', irrazionali, esasperanti, incapaci di stare al proprio posto. Leggendo un 'diario clinico' di un manicomio femminile nei primi del '900 possiamo leggere tra le 'sintomatologie' delle donne internate alcune tipologie: petulante, maldicente, civettuola, ninfomane, ciarliera, irriverente, loquace, insolente, eccitata, capricciosa...

Proprio la riflessione psicanalitica, un sapere attraversato da conflitti e prospettive epistemologiche differenti e non omogeneo, appare molto articolata in merito al ruolo della figura materna e paterna dei processi di individuazione. Manuela Fraire ci propone letture psicoanalitiche che vedono invece la madre come essa stessa portatrice di una 'ferita' nella corrispondenza simbiotica in cui sarebbe immerso/a il/la figlio/a, imponendo limiti, interpretazioni e senso all'esperienza di soggettivazione dell'infante: una rottura prodotta proprio dalla sessuazione della madre e dal suo inconscio abitato dal desiderio sessuale. (Fraire, 2011) Il 'polo mater-

no' non resta connotato da una tensione oblativa fagocitante e incapace di 'fare ordine', ma viene riconosciuto, da autori come Laplanche, come artefice di una forte azione di interpretazione traumatica dei bisogni inespressi dell'infante e dunque agente per nulla riducibile al muto soddisfacimento.

La radicalità di cui abbiamo bisogno, dunque, consiste non nella rimozione della complessità ma, al contrario, nella capacità di andare alla radice e riconoscere quanto le nostre rappresentazioni condividano l'universo in cui nasce la violenza, come l'idea di protezione appena citata. Non si tratta di fare riferimento alla relazionalità guardando alle dinamiche di quella singola relazione tra due soggetti, ma al contesto sociale che determina le forme delle relazioni tra i sessi: ruoli, aspettative e dinamiche di potere. Lea Melandri (2011) evidenzia proprio il nesso tra dualismo sessuale, mito della complementarità nella coppia, e violenza nel suo libro dal titolo significativo di 'Amore e violenza' e nel suo testo precedente 'Come nasce il sogno d'amore'. Anche Oria Gargano (2013), presidente di un'importante associazione impegnata nel contrasto della violenza maschile contro le donne, mette al centro la relazione d'amore non per 'giustificare' la violenza che in essa si produce ma, al contrario, per mettere in discussione il nostro immaginario associato all'amore:

‘Se si vuole parlare davvero di violenza contro le donne, non bisogna farlo con i termini e le immagini usati dai più, e non a caso cavalcati dalle destre per cristallizzare il fenomeno in uno scenario di miserie femminili e crudeltà maschili, in un continuo echeggiare di interrogativi retorici – Perché? Come mai? Che si può fare? –, abilmente utilizzati per non andare davvero dentro le cose, e per ridurre il tema ad un'eccezione, un'imprevista epifania della follia maschile e della remissività femminile, come se l'intero contesto nel quale tutte/i siamo immerse/i non fosse tuttora basato sul potere degli uomini e la subaltermità delle donne, capisaldi di una costruzione sociale che informa ancora di sé le relazioni all'interno di rapporti di forza solo apparentemente aggiornati. [...]

Questo libro propone di andare nel profondo del concetto dell'amore, considerandolo un concetto potente che attira, attualizza e perpetua contenuti arcaici frammentandone le valenze in una serie di significanti e di effetti – tra i quali i comportamenti di sopraffazione maschili e l'attitudine a subirli ed a soffrirne femminile. Ci si può azzardare a dire che la violenza è iscritta nei rapporti sentimentali, che il rapporto di coppia, per come è venuto strutturandosi, la rende sistemica per il semplice fatto che è proprio là, dentro la coppia, che si manifesta?’ (Gargano, 2013, pp. 7,8).

Se la violenza ci chiama in causa, dobbiamo ripensare famiglia, 'rapporti sentimentali', amore attitudini attribuite ai due sessi. Più che una relazione che 'spieghi' la violenza in base a dinamiche interne a se stessa, è la violenza a mettere in discussione la nostra idea di relazione.

La violenza maschile nelle relazioni non è, ovviamente, solo quella perpetrata per anni per affermare, come abbiamo visto, un controllo sulla pro-

pria compagna. La violenza si esercita per difendere il proprio onore (basato spesso sul comportamento delle 'proprie' donne), si mette in atto nella relazione competitiva con altri uomini, nasce quando non possiamo abbassare lo sguardo di fronte a una sfida o un affronto. La violenza viene messa in atto nel 'gioco delle parti' tra i sessi basato sulla conquista maschile e sulla dissimulazione femminile che non prevede che un no sia davvero espressione di una indisponibilità.

'L'ideologia dell'ostacolo e del differimento contempla come ideale femminile la *précieuse*, perché dice no, non la *coquette*, che invece dice sempre sì. Ora, le regole della dissimulazione, presuppongono che il no si trasformi in sì attraverso la strategia di comportamenti in cui si dà per assunto che alla differenza sessuale debba corrispondere un'asimmetria di funzioni per cui, alla fine, la *précieuse* deve comunque 'cedere' ma senza trasformarsi in *coquette*. Da questo punto di vista il violentatore è colui che scopre le 'carte del gioco', nel senso di demistificare l'*ars* dissimulativa dissacrando la ritualità dell'apparenza, ritenendo cioè superfluo e irrilevante l'esercizio dell'ambivalenza che esiste nella relazione 'normale' tra *Ego* e *Alter* [...]. Non si dà violenza che la donna non voglia e dall'altra quella sorta di archè che nella reificazione del corpo femminile scorge comunque un principio di piacere per la donna, autonomo rispetto alle determinazioni soggettive e intenzionali, come esito del destino ineluttabile della passività fisiologica della stessa' (Ventimiglia, 1988, pp. 25,26).

In questa costruzione c'è la rimozione sociale della soggettività femminile che porta con sé la rimozione del desiderio femminile: due immagini madre, madonna e prostituta. Due donne diversissime ma accomunate dalla vocazione all'oblatività, due donne che vivono in funzione dei bisogni o dei desideri dell'altro e che fanno sacrificio di sé per rispondere all'altro. Due donne che, dal mio punto di vista maschile, non mi diranno mai di no.

Dare in cambio dell'atto sessuale di un altro non solo l'atto sessuale proprio, ma un dono in aggiunta, implica non riconoscere la stessa urgenza, necessità e autonomia alla sessualità dell'altro. Questo modello relazionale è legato a un rapporto di dominio che non si limita a negare l'autonomia della sessualità femminile, ma porta con sé una rappresentazione di quella maschile. [La sessualità] si configura come uno scambio asimmetrico. Gli uomini si trovano a chiedere rapporti che le donne non hanno voglia di concedere. Non scambio di simile con simile (Tabet, 2004, p.157 e seguenti).

Ma paradossalmente questa costruzione che rappresenta le donne come 'corpi muti' si ribalta nella percezione maschile nel fantasma di un potere femminile. Se io sono l'unico titolato a esprimere un bisogno e un desiderio e se questo non prevede una reciprocità, io mi trovo schiacciato nel polo del bisogno e questo conferisce alla donna un potere su di me. Il potere della cura materna e il potere della seduzione femminile che infrangono la mia fantasia di autosufficienza, di soggetto padrone di sé, autofondato e libera-

mente artefice delle proprie scelte e del proprio futuro. Fa emergere la mia vulnerabilità. Così la madre, e più in generale la cura femminile che, come osserva Lea Melandri (2011), si prolunga nella vita adulta seppur rimossa e non riconosciuta, diventa il fantasma della fusionalità soffocante che impedisce di diventare individui adulti e autosufficienti. E il desiderio diventa lo strumento agito dalla seduzione a servizio dell'opportunismo manipolatorio femminile che esercita un potere su di noi. Quante volte la violenza maschile è una violenza contro questo potere femminile su di noi inconcepibile e insopportabile?

Potremmo continuare con un lungo campionario di differenti forme di violenza connesse a un modello di genere dominante. Una forma di particolare rilievo, per quello che ci dice, ma anche per la carica distruttiva e autodistruttiva che scatena, è quella che emerge di fronte all'incapacità di molti uomini di accettare la fine di una relazione.

La violenza che esplode di fronte a una separazione non dipende solo dal dolore per l'abbandono, che vale per tutti e due i sessi, ma perché mette in discussione la mia autorappresentazione e l'immaginario a cui cerco di approssimarmi come uomo, basati sulla rimozione della mia vulnerabilità e dipendenza. Quando scopro la finzione di quella costruzione, entra in crisi quel modello basato sul bastare a me stesso, essere padrone di me, non aver bisogno di nessuno, che è stato un pilastro della mia struttura identitaria, un'ingiunzione che, fin dall'uscita dall'infanzia, ha guidato la mia costruzione di me. Cristina Oddone (2020) osserva come la violenza possa essere intesa dall'autore come uno strumento per ripristinare la propria corrispondenza a un modello di maschilità egemonica:

‘Come nel caso di altre forme di violenza maschile, anche la *intimate partner violence* si dimostra un'efficace strategia per fare il genere e per fare la maschilità, in questo caso nella sfera familiare, nell'ambito relazionale più prossimo – la coppia, nel rapporto con una Donna – alterità esemplare del soggetto maschile considerato neutro e universale. Queste particolari aggressioni maschili sembrano volte non solo contro le donne, ma anche a favore di un'immagine di sé percepita in termini ideali. [...] Anche nelle relazioni d'intimità la violenza mostra dunque tutta la sua forza, non tanto o non solo per dominare le donne, quanto per verificare la propria maschilità rispetto ai modelli egemonici e per rendersi riconoscibili come maschi adulti ed eterosessuali, ai propri occhi e davanti ad altri uomini. [...] Se guardiamo alle trasformazioni delle maschilità, la scelta di abbandonare la violenza per adottare comportamenti alternativi può in alcuni casi condurre a sostituire e contrapporre al ruolo passivo dei «martiri» – dominati dalla propria violenza e vittime della propria compagna – il ruolo attivo degli «eroi»: protagonisti, dinamici, scaltri, impegnati con zelo e buona fede nella performance di maschilità pensate come «non-violente» e «rinnovate». Da passivi ad attivi, la metamorfosi da martiri a eroi permette di sostituire la violenza con altri tratti, positivamente connotati, della maschilità egemonica: l'agency, la capacità di agire e di risolvere, l'esercizio del controllo sulla propria vita. Tratti che, per giunta, possono risultare più fruttuosi della violenza stessa, in termini di dividendo patriarcale' (Oddone, 2020, pp 127-129).

Dobbiamo dunque considerare la violenza come uno specchio che parla di noi e superare alcune tentazioni che ci portano a allontanarla da noi. La tentazione di naturalizzarla, considerarla connaturata alla nostra condizione umana che possiamo cercare di civilizzare, ma che, in quanto ineluttabile e costitutiva dell'esperienza umana, non richiede di essere messa in discussione ma, semmai, incanalata e governata. Questa spinta giunge, come abbiamo visto, a leggere anche l'esperienza della nascita come atto di un soggetto che 'laceri' il corpo della madre per nascere. In realtà è l'esperienza che espone la totale inermità di chi nasce e la soggettività di chi lo fa nascere.

Altra tentazione è quella di neutralizzarla, di non riconoscerne i connotati storici o culturali: una sorta di 'energia' originaria insita nella pulsione desiderante, motore del movimento verso l'altro.

Incontrando le storie di violenza ci misuriamo con la necessità di distinguere tra conflitto, assertività, desiderio e violenza. Tra pulsione desiderante, aggressività e violenza c'è uno scarto qualitativo che implica una relazione gerarchica di dominio, controllo, subordinazione o timore. Peraltro, l'immagine del desiderio come pulsione invasiva e minacciosa per la libertà e la soggettività dell'altro/a è costruita su un'antropologia negativa, assunta dal pensiero liberale, per cui la relazione è sempre minaccia ai confini dell'altro e la libertà di ognuno è garantita dai limiti posti alla libertà altrui.

Oscurare la dimensione culturale delle forme del desiderio, delle immagini di libertà e autonomia, dei modelli di assertività, vuol dire produrre una finzione che cristallizza queste forme impedendone una lettura dinamica e critica.

La necessità di evitare la tentazione di neutralizzare la violenza, questa specifica forma di violenza, è ben presente nelle avvertenze della Convenzione del Consiglio d'Europa (2011) che parla specificamente di 'violenza di genere', sia per indicare una violenza che annida le proprie radici in modelli sociali di famiglia, di relazione tra i sessi e di attribuzione di attitudini e ruoli ai due sessi, sia per rilevare che questa violenza mira a perpetuare questo ordine e a mantenere relazioni gerarchiche tra i sessi. *(Riconosce la natura strutturale della violenza contro le donne, in quanto basata sul genere, e riconoscendo altresì che la violenza contro le donne è uno dei meccanismi sociali cruciali per mezzo dei quali le donne sono costrette in una posizione subordinata rispetto agli uomini).*

Dobbiamo quindi riconoscere il carattere strutturale di questa violenza che, a partire da un ordine socialmente e storicamente costruito, riproduce questo ordine.

Perché è importante tener conto di questo aspetto? A volte si dice 'ma c'è anche la violenza femminile', 'c'è anche la violenza tra uomini', come a voler ricordare, in una malintesa ricerca di 'complessità', che la violenza non sia monopolio di uno dei due sessi e così la condizione di 'vittima'. Ma quando parliamo di violenza di genere non ci riferiamo genericamente alla

violenza operata da una persona appartenete a un genere su una persona appartenete ad un altro, ma evidenziamo, rendiamo visibile e dunque oggetto di riflessione, la violenza generata da un ordine che costruisce, in base al genere, relazioni di potere e di dominio.

In questo ordine rientrano le dinamiche di inferiorizzazione femminile ma anche le forme di socializzazione maschile. Il bullismo tra maschi, ad esempio, è una forma di violenza agita tra persone dello stesso sesso, ma è parte di processi di riproduzione di forme di mascolinità dominanti, di inclusione in un modello di mascolinità, egemonica che stigmatizza l'omosessualità, che si produce per differenza con la 'femminilità' e si basa sulla competizione, la performance il disciplinamento delle emozioni.

L'apparente radicalità nel condannare 'tutte le forme di violenza, senza attardarsi a distinguerne le forme e le cause, diviene in molte posizioni maschili di resistenza al cambiamento l'innescò per negare un'assunzione di responsabilità per poi giungere a una postura esplicitamente misogina e sciovinista, come in questo brano proveniente da quella che viene definita *manosphere*: (Ciccone, 2019)

'Sono radicalmente e laicamente antiviolento, e ne vado orgoglioso; tale rimango anche se il vicino di casa malmena la moglie. Prendo le distanze da chiunque perseguiti, umili o maltratti qualunque persona, senza distinzioni. Non è una lettura maschilista (maschilista, altro insulto, un'ignobile onta contrapposta a femminista, che invece viene elevato a Marchio dei Giusti), *il principio è trasversale al fatto che la vittima di violenza sia uomo o donna, meridionale o settentrionale, giovane o anziana, italiana o straniera. Non mi interessa alcuna classificazione di genere, religione, età, orientamento sessuale o altro, è una persona*. E in quanto persona, portatrice di diritti inviolabili.

Però le mie motivazioni sono incompatibili con il sentire comune: mi indigno perché la vittima è una persona, non perché è una donna. Invece *sembra che dovrei indignarmi di più proprio perché è una donna, come anche dovrei sentirmi in colpa perché è una donna*. Colpa unidirezionale, ovviamente.

Perché il maschio - si sa - è violento per natura, mentre il fenomeno a ruoli invertiti non esiste. Indignazione rosa imposta urbi et orbi, il diritto al dissenso non è contemplato, come il pensiero autonomo, come il diritto alla libertà di informarsi per autoformarsi'.

Neutralizzando la violenza, attraverso una postura di generica condanna di tutte le violenze, compio un'operazione che rimuove la necessità di una mia assunzione di responsabilità. In questo modo non vedo, scotomizzo la causa di quella violenza e posso tirarmene fuori: certo, sono un maschio, ma non per questo la violenza maschile sulle donne mi riguarda. Un intervento dell'avvocato Taormina, apparso sui social network nel 2021, esplicita il senso ideologico e l'esito di questa operazione.

'Io sono contro la violenza allo stesso modo, sia essa usata contro l'uomo o contro la donna. Considero l'omicidio un reato da ergastolo sia quando consumato

contro l'uomo che contro la donna. Ritengo, perciò, incomprensibile la esistenza di leggi che puniscano più gravemente questi delitti a seconda che riguardino un uomo ovvero una donna.

Il Codice penale italiano sta diventando intollerabilmente in contrasto col principio costituzionale di uguaglianza tra uomo e donna e la gestione del processo è divenuta una inammissibile forma di violenza contro l'uomo perché pubblici ministeri e giudici hanno inventato un sistema probatorio per cui la donna ha ragione a prescindere e l'uomo ha torto a prescindere. Basta la parola della donna perché, pure di fronte a realtà incontestabili, l'uomo sia condannato. A questo si aggiunge che le donne sono assistite da organizzazioni e comitati che sono sotto la sostanziale dipendenza dei pubblici ministeri e raccolgono prove a loro piacere confezionando dei pacchetti che diventano nei processi insuperabili.

Avviene principalmente nei delitti di violenza sessuale dove le prove sono pre-confezionate e spesso fabbricate attraverso incidenti probatori che gridano vendetta e che comportano sicura condanna in dibattimento dove i giudici mai si preoccupano di controllare le porcherie fatte'.

La condanna della violenza, sia che sia agita contro un uomo che contro una donna diventa occasione per una 'rivolta' contro leggi che colpevolizzerebbero gli uomini, e contro una cultura dominate tendente a minare il valore sociale della paternità.

La rimozione delle cause sociali della violenza conduce così, non a una sua comprensione più profonda, potremmo dire, 'più radicale', ma al contrario a un'operazione ideologica opposta.

Connotare riconoscere la radice di genere non è un modo per allontanare da me la violenza incasellandola in una categoria: il genere mi riguarda, mi appartiene mi chiama in causa, ha strutturato il mio modo di essere. Non è questione 'antropologica', intesa in senso coloniale che appartiene a culture che io osservo dall'esterno come fenomeno da cui sono fuori: chiamare in causa la natura di genere della violenza è dichiarare come sono ingaggiato da essa.

È necessario, dunque, superare l'idea che per contrastare la violenza maschile si debba restaurare un ordine. Al contrario la violenza di genere è frutto di un ordine e lo riproduce. Questo vale sia a livello sociale, che nella dimensione individuale in cui l'uomo agisce violenza per ripristinare un'identità e una mascolinità minacciata.

Questa lettura, secondo cui la violenza sarebbe frutto della perdita della capacità di controllo delle pulsioni, perdita di quella capacità di disciplinamento, del riferimento etico rappresentato dalla norma paterna, parte spesso da un riferimento alla cultura psicoanalitica per sfociare in diagnosi della crisi sociale, come in questo caso di un articolo sul supplemento 'D' de 'La Repubblica' del luglio 2018.

'Gastaldi ammonisce che il sentimento della virilità, di per sé valore buono, non andrebbe ridotto a una delle sue parti, quella della potenza e dell'efficacia. Gastaldi cita il femminicidio, che avviene quasi sempre in coincidenza di una

separazione di coppia, come un'incapacità di perdere, dunque come un deficit di virilità. E ricorda quei riti di perdita che segnavano, un tempo, la transizione maschile dall'infanzia all'adolescenza. Conclude: «Auspicio un risveglio dei padri: per insegnare il dolore e l'impotenza, altrimenti il rischio è lo sperdimento del maschio, è l'aggressività della fragilità» (Ciccone, 2019).

Questa narrazione implica tre elementi: il primo è che esista una polarità maschile, titolare dell'etica, del disciplinamento dei corpi e delle pulsioni, e un polo femminile della corporeità e dell'emotività. Polarizzazione che implica anche una gerarchia tra questi poli.

Il secondo è che esista una naturalità della violenza, una sua natura pulsionale e che la cultura la contenga, la argini, la governi e dunque la nostalgia per la perdita di un ordine in grado di disciplinare i corpi maschili e le loro pulsioni, ma in nome di una più generale funzione di disciplinamento che riguardava la corporeità e dunque il corpo femminile.

Il limite di cui abbiamo bisogno è il divieto imposto dalla norma paterna, il limite agito in un mondo abitato da corpi muti femminili disponibili ai nostri bisogni e i nostri desideri il cui 'consumo', bulimico o infantile dagli effetti smarrenti è interdetto dal limite rappresentato dall'etica paterna? Perché non pensare il limite come opportunità, riconoscimento di una parzialità, riconoscimento del fatto che il mondo è abitato da un altro desiderio e un'altra soggettività, che quella cura non proviene da una madre priva di desideri e soggettività, e che quella donna non vive in funzione del mio desiderio ma è portatrice di un desiderio autonomo? Questo mi permette di ampliare le mie opportunità di relazione, di arricchire la mia sessualità, di fare un'esperienza diversa del mio stesso corpo. È possibile concepire il limite non (solo) come interdizione frustrante, rinuncia a dare seguito a una pulsione bulimica, ma come nuova esperienza del mondo e nuovo spazio di relazione. Essere (anche) oggetto di uno sguardo, territorio.

Michel Foucault ricorda come la fondazione della soggettività occidentale sia basata su un'idea di dominio di sé come condizione di dominio sull'altro:

Il dispositivo della città ateniese è per Foucault, il primo luogo in cui s'inventa una soggettivazione: una linea di forze che passa attraverso la rivalità degli uomini liberi.

Un uomo per poter comandare su uomini liberi deve essere padrone di sé (Deleuze, 1989).

Padroni di sé, non in relazione con la propria corporeità, ma fondare la propria autorevolezza sulla capacità di dominarla e, dominandola, dominare la donna ridotta a corpo.

Dovremmo, allora, provare a pensare diverse idee della soggettività in cui il corpo sia al fondo della soggettività. Non una soggettività che si pre-

sume pienamente razionale e trasparente a se stessa, in cui il desiderio è lineare proiezione di sé verso l'esterno, ma soggettività radicata nel corpo e che non si costruisce emancipandosi da esso, e che si fonda nella relazione e che non può prescindere dalla relazione

Abbiamo dunque bisogno di produrre una idea di soggettività che non rimuova la nostra vulnerabilità e porosità. Riconoscere che siamo costitutivamente frutto della relazione, costruiti dall'accudimento e dallo sguardo dell'altro. Accogliendo la sollecitazione offerta da Butler, pensare un soggetto opaco a se stesso, che non può 'rendere conto' razionalmente dei sé. Un essere costitutivamente relazionale contro l'illusione distruttiva e autodistruttiva dell'auto sufficienza, e un'idea di soggettività costitutivamente in relazione col corpo oltre l'illusione, anche questa con un esito violento e alienante, di emanciparmi da esso fino a renderlo estraneo. Al tempo stesso abbiamo bisogno di riconoscere che il nostro desiderio, non è il luogo della nostra autenticità, della nostra soggettività autofondata, ma resta sempre opaco a noi stessi nelle sue ragioni e nelle sue radici.

Anche il soggetto è entità opaca a se stessa, mai pienamente auto trasparente e conoscibile, [un] soggetto per il quale il significato ultimo e l'intenzione dei propri impulsi non diventano enigmatici solo al bambino, ma in certa misura restano tali per tutta la vita [...]. Ogni pulsione è assediata da un'estraneità, o stranierità (*étrangèreté*), e l'io si scopre straniero a se stesso nei suoi impulsi più elementari [...]. Non può rendere conto di com'è divenuto un 'io' in grado di narrare se stesso [...] [così] il desiderio conserva questa qualità esteriore e straniera anche quando diventa il desiderio del soggetto. [Ma] l'idea di un soggetto che non è auto-fondata, di un soggetto, cioè le cui condizioni di emergenza non possono mai essere totalmente raccontate, mina la possibilità di una responsabilità e quindi dell'atto di dar conto di sé? L'opacità del soggetto può avere origine nel suo essere concepito come un essere relazionale (Butler, 2006).

La necessità di ripensare il modello di soggettività su cui abbiamo costruito la gerarchia tra maschile e femminile e che abbiamo assunto come riferimento per la maschilità emerge nell'analisi delle distruttività delle dinamiche emergenti nelle singole relazioni ma anche, in un continuo rimando tra dimensione individuale e contesto sociale, nell'analisi delle dinamiche di frustrazione e nelle rappresentazioni patologiche che alimentano i populismi nazionalisti di fronte alla crisi della cittadinanza che assumeva quel modello di cittadino, razionale, autosufficiente e auto-centrato come riferimento. Cosa ci dice la violenza nei casi di femminicidio dopo i quali, non raramente, gli autori si suicidano o si consegnano alla polizia? Quell'esito estremo mostra qualcosa di intollerabile, un attacco identitario che ha a che fare con la debolezza delle risorse simboliche a disposizione.

Il confronto con questo fenomeno ci pone la necessità di costruire

risorse personali e risorse sociali per costruire una narrazione diversa da quel vicolo cieco.

In ciò ci può aiutare a leggere la ‘crisi maschile’ e la connessa crisi dei legami sociali non alimentando la nostalgia di un ordine ma, al contrario cogliendo come questa riveli l’inadeguatezza di un simbolico e un immaginario nel dare senso alla vita degli uomini. Per farlo è necessaria una riflessione critica sul ruolo e responsabilità sociale del pensiero psicoanalitico e della psicologia di fronte a una domanda sociale che cerca in questi saperi una risposta al proprio smarrimento, e una rilettura degli statuti teorici e di categorie basate su archetipi e funzioni che rischiano di cristallizzare la lettura del cambiamento rimandando a funzioni statiche.

Ripensare l’epistemologia delle proprie categorie vuol dire anche problematizzare lo sguardo maschile dato per renderlo visibile, ‘denaturalizzarlo’. Ad esempio: l’idea che la donna rappresenti l’alterità. Se dismettiamo la neutralità di uno sguardo maschile potremmo dire che il rapporto con l’alterità sia invece dentro l’esperienza femminile di portare un’altra vita dentro di sé, vita che è parte di sé e che si distacca e differenzia da sé. Il femminile sarebbe costitutivamente relazione con l’alterità e non corrispondere all’alterità. Al contrario potremmo riflettere su quanto la condizione della paternità corrisponda all’esperienza di essere ‘terzo’, fuori da quella relazione, accessorio.

Come Maschile Plurale abbiamo sempre contestato un approccio ‘psicologizzante’ alla violenza perché questo ci sembrava portasse con sé il rischio di ridurre la violenza alla sua dimensione individuale e patologica, rimuovendone le radici culturali e rimuovendo così la necessità di un’assunzione di responsabilità e la necessità di un conflitto e un cambiamento più generale.

Forse dobbiamo ripensare questa polarità con il contributo di alcuni autori come Bourdieu o Butler che evidenziano il nesso tra relazioni di dominio, produzioni sociali e struttura psichica degli individui:

‘Anche quando sembra fondato sulla forza nuda, quella delle armi, o del denaro, il riconoscimento del dominio è l’effetto di un potere, inscritto durvolmente nel corpo dei dominati sotto forma di schemi di percezioni e di disposizioni (ad ammirare, rispettare, amare) che rendono sensibili a certe manifestazioni del potere. Quando i dominati applicano a ciò che li domina schemi che sono il prodotto del dominio o, in altri termini, quando i loro pensieri e le loro percezioni sono strutturati conformemente alle strutture stesse del rapporto di dominio che subiscono, i loro atti di conoscenza sono, inevitabilmente, atti di riconoscenza, di sottomissione. Ma per quanto sia stretta la corrispondenza tra le realtà o i processi del mondo naturale e i principi di visione e di divisione a essi applicati, c’è sempre posto per una lotta cognitiva sul senso delle cose del mondo e in particolare delle realtà sessuali [...] una possibilità di resistenza contro l’effetto dell’imposizione simbolica’ (Bourdieu, 1999, p. 22).

Il concetto di violenza simbolica di Bourdieu rimanda all'effetto psichico del dominio di cui ci parla Butler e ci permettono di leggere la complessità e l'ambivalenza delle dinamiche relazionali senza trarre da questo una qualche riduzione di 'radicalità' del nostro contrasto della violenza ma, al contrario, una lettura più radicale delle forme di relazione in cui questa emerge:

'L'insistenza sull'affermazione che un soggetto è appassionatamente attaccato alla propria subordinazione è stata invocata cinicamente da coloro che cercano di ridimensionare le richieste dei subordinati. Al di là e contrariamente a questa visione, ritengo che l'attaccamento all'assoggettamento venga prodotto tramite le azioni del potere e che l'operato del potere sia parzialmente esemplificato proprio da tale effetto psichico, uno dei più insidiosi tra le sue produzioni' (Butler, 2005, p. 12).

Riconoscere la complessità delle dinamiche di violenza di genere e misurarsi con le loro radici ci porta dunque a interrogare i limiti delle categorie proprie della nostra professionalità. Se la violenza di genere è un fenomeno perturbante che ci ingaggia, una tentazione possibile è quella di fare ricorso alla nostra professionalità, alle categorie disciplinari di cui disponiamo, per farne uno schermo che ci protegga dal confronto con essa. Le competenze diventano così, non uno strumento per incontrare la violenza, ma un camice bianco che ci protegge da essa oggettivandola, ponendola in una provetta: 'sei tu che hai un problema perché non sai uscire da una relazione abusante o perché non sai controllare gli impulsi, e io dispongo delle risorse per aiutarti a risolverlo'.

È parte di questa tentazione il ricorso agli standard e ai protocolli che ci aiutano a contenere, dare una forma prevedibile, per normalizzare la complessità della violenza. Sistematizzare quell'elemento perturbante proteggendo la mia soggettività. Fare riferimento a un 'ciclo della violenza' che si riprodurrebbe ogni volta permettendoci di prevedere o comprendere l'evolversi degli eventi, disporre di profili degli autori per 'spiegarne' classificare i comportamenti, predisporre test e indicatori per misurare il rischio...

Dobbiamo pensare che è necessario aggiungere alle competenze professionali una consapevolezza personale: perché faccio questo lavoro? Perché ho scelto di lavorare con la violenza? Come mi sollecita e cosa suscita? Cosa c'è dentro di me che emerge in questa relazione? Non solo: ci troviamo di fronte alla necessità di assumere la parzialità del nostro punto di vista e del nostro approccio professionale, abbandonando l'idea che ognuno o ognuna di noi in quanto assistente sociale, terapeuta, avvocata o avvocato, disponga delle categorie per comprendere e contenere il problema e degli strumenti per risolverlo. Ognuno fa la propria parte, chi decide se allontanare i minori, chi invia al giudice, chi applica la norma

e decide le sanzioni, chi produce la relazione come consulente tecnico, ma è necessario che tutte queste figure riconoscano che il problema non si esaurisce nel proprio frammento e sappiano tenere la sfida della complessità di un fenomeno multifattoriale che richiede un approccio multidisciplinare.

La violenza di genere, dunque, produce un desiderio di estraneità, mette in discussione le nostre categorie epistemologiche e professionali, ci chiede di fare un lavoro che tenga in relazione le singole storie che incontriamo col contesto sociale e culturale che abitiamo. Per farlo abbiamo bisogno di innovare i nostri strumenti e i nostri punti di vista.

Le donne hanno prodotto saperi e pratiche collettive per mettere in parola l'esperienza femminile e risignificarla. Resta ancora un vuoto di pensiero, parole e pratiche maschili da riempire mettendo in gioco una nuova consapevolezza e assunzione di responsabilità, ma anche un nuovo desiderio di cambiamento delle proprie vite.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, P. (1999). *La domination masculine*, Seuil, Paris, tr. it., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*, trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- Butler, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997. (Tr. It., *La vita psichica del potere*, Meltemi editore Roma, 2005.)
- Ciccone, S. (2019). *Maschi in crisi? Oltre la frustrazione e il rancore*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica, 2011. <https://rm.coe.int/16806b0686>
- Deleuze, G. (1989). *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli.
- Fraire, M. (2011). *L'oblio del padre, Rapsodia, rete di psicanalisi, arte e vocalità*.
- Gargano, O. (2013). *Seduzioni d'amore, Per una narrazione non convenzionale della violenza contro le donne*, Sapere Solidale, Roma.
- Haraway, D.J. (1995). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, tr. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Melandri, L. (2011). *Amore e Violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri.
- Oddone, C. (2020). *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pitch, T. (2018). *Che ha a che fare questo con la libertà delle donne? (e di tutt*?)*, post pubblicato in *Studi sulla questione criminale* online, consultabile al link <https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2018/07/20/che-ha-a-che-fare-questo-con-la-liberta-delle-donne-e-di-tutt-di-tamar-pitch/>
- Recalcati, M. (2011) *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Risè, C. (2004). *Il padre. L'assente inaccettabile*. Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Tabet, P. (2004). *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

Ventimiglia, C. (1988) *La differenza negata. Ricerca sulla violenza sessuale in Italia* Franco Angeli, Milano.

Zoja, L. (2000). *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*. Bollati Boringhieri, Torino.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 3 gennaio 2023.

Accettato: 1 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:756

doi:10.4081/rp.2023.756

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

What form of violence? From the violence of over-simplification to the complexity of violence. A theoretical viewpoint

Federica Formaggi*

ABSTRACT. – Beginning with a critique of the concept of *gender-based violence* as a privileged lens for understanding violence in relationships, and with the aim of opening up useful questions for clinical intervention, the hypothesis of an intimate link between life and violence is proposed, which becomes a psychopathological condition when it is attested as a rigid and exclusive mode of survival of one's identity structure. In our society, the denial of difference, of femininity, of *heteros*, produced by a patriarchal culture and the reactive efforts to cope with it, such as the intervention of the *politically correct*, are an example of this. In this sense, the goal of psychoanalytic intervention confronting "the violent" should be to foster the process of complexification of subjectivity – whether of the patient or of our culture. As analysts, we then have the task of working psychically – within ourselves and in the relationship with the other – to keep violence in dialectical tension with its opposite: tenderness. Making tenderness happen involves investing, with love and dedication, the moments of *pause* – a potential space between the tension to complexify and the tension to maintain one's identity. It means, in other words, taking on the experiences that violence evokes as terms of ongoing dialogue with self and other, keeping alive a *symbolic thinking* that can accompany us in welcoming and transforming it.

Key words: violence; gender-based violence; identity structure; subjectivity; symbolic thinking; tenderness.

Violence and life

My contribution starts with a question: what form of violence?

I would like to open a discussion here prompted by some reflections arising from theoretical and clinical dialogues on violence. My intention is not to present a fully comprehensive research paper, but rather to consider a certain position towards violence, a stance that I believe psychoanalysis should hold, or at least keep in mind, when exploring this delicate and complex territory.

Gender-based violence, or the term violence with its complement of specification, inevitably deals with a very specific phenomenon that has been investigated on several fronts and from different psychological per-

*SIPRe, Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione.
E-mail: dottoressaformaggi.federica@gmail.com

spectives. These perspectives can be summarized thus: individual theories in which psychic disorders or particular personality characteristics account for violent behaviour; systemic theories in which the focus of explanation is on problematic family relationships; cognitive and social learning theories with learned dysfunctional patterns at the basis of violent conduct; profeminist theories which suggest that violence can be interpreted as an expression of patriarchal power. ‘Viewpoints tending to be used within a single explanation and, therefore, uncausally.’ (Botta, 2016, p. 15).

In order to understand the phenomenon of violence, rather than starting from its complement of specification, the specification ‘gender’, which is customary in today’s society – we might ask ourselves whether it is not more appropriate to investigate the phenomenon from personal experience, and how violence relates to ourselves.

I wonder about the wisdom of investigating the phenomenon of violence from its apex, *i.e.*, intimate partner violence. Edgar Morin’s theory (2017) is particularly compelling when he states that ‘by isolating and/or fragmenting objects’ this approach to knowing ‘negates not only context, but also singularity, locality, temporality, existence’. This approach to studying phenomena ‘more generally, atrophies our ability to connect (information, data, knowledge, ideas) and only furthers our ability to separate’ (p. 28). It must be said that this inclination is often inevitable in language and speech. In this sense, I believe that by taking gender-based violence as a starting point when we address the theme of violence in relationships, we violently separate violence from life. Therefore, I will begin by addressing the complex territory of violence and its connection to life.

I suggest that violence is part of life, the life of each one of us, and that we expel this idea from ourselves in order to survive the trauma that the social and moral discourse about violence often produces. In this regard, Emanuele Severino, a prominent Italian philosopher, whose driving force for his studies is the general nature of violence, comes to our aid.

Severino proposes an experiment:

‘Try to go back, as far as each of us is able, to the memory of our most distant past, as far back as we can. This experiment should draw us into experiencing a situation in which our will meets resistance. I use the term ‘our will’, but I could have said ‘we’, because we are above all will. Will that wants what? Will that wants to live. And what does it mean to want to live? Wanting to continue wanting. But a will that does not immediately get what it wants is a will that clashes with a context that creates resistance.’ (Severino, 2016-2017, pp. 61-63)

The philosopher continues, saying that from this perspective, we, as Westerners,¹ are a will: a will expressed in the will to transform the situation

¹ According to Severino, in Western society there is an idea, a basic belief, which

which we are currently experiencing. Therefore, a will for something other than what one is, other than what lies before us. But he adds: there exists a kind of barrier that prevents us from willing or wanting for something other. It is easy for a psychoanalyst to associate this idea with the reality principle; in fact, we recognise this barrier as reality, and the limits reality places on us. Severino tells us, using a personal example – in the sense that it derives from personal experience – that the first kind of willing or wanting something other is breathing. ‘Breathing means making space, it means becoming something other, it means making into something other the resistance that, in the beginning, prevents the dilation of life-giving breath’ (*ibid*).

As far as we know, human life began when space was created, that is, when human beings were no longer restrained by the resistance of a barrier. Think of childbirth, of being born. But also think of our species’ evolutionary emancipation in how we broke down the barrier of instinct by means of language. Making space then, means breaking something: it is a penetrating, a tearing down of the barrier. Again, referring back to Severino, we can say that becoming something other implies tearing oneself away from what one is in order to evolve into something other. That tearing away is an act of violence.

I wonder, then, whether we should not think of violence first and foremost as a form of life. An experience that serves to affirm life. Let us assume that this is the case. We could ask ourselves whether, in intimate relationships, assigning a complement of specification, such as gender-based, to violence, is not also an act of will, to make space, to separate, to remove from one’s life, to place the violence in a more specific, more separate, more distant place. We know that when we touch an exposed nerve instinctively our first reaction is to stop the pain (Minolli, 2016).

It follows that expelling the violence and fragility we experience by the limits placed on us by reality, and projecting them onto something other, is necessary, since, when we experience violence, it seems to be a negation of the roots and the paradigms on which our very structure is built. The function of the quest for naming, *e.g.*, gender-based violence, may be to ward off fear and violence, and by giving it a name we distance ourselves from it and can then instead, point the finger at barbarians, those who are different; the phenomena becomes an object of study and not an experience that is part of us.

presupposes the nothingness of beings, from which the Christian concept of creation *ex nihilo* emerges. This belief – which has been part of our culture for centuries – seems to be saying to beings, unconsciously: you are nothing, you do not exist! ‘The ontology of mortal is exactly that which releases the greatest violence. Where, by violence, we do not mean simply something horrendous, but an extreme horror which is an extreme error. And it is an extreme error because it is the negation of that being self whose negation is self-negation’ (Severino, 2016-2017, p. 122).

‘Some interpretations of violence, historically supported by theories that place it within a pathological frame, and, in some way render the cultural imagination of the time absolute. In its attempt to find meaning in violence, it is no wonder that humanity has always struggled in its search for an explanation, even a scientific one (...) Recognizing human violence, and above all one’s own, without justifying it by calling primordial instincts into question, would already be a not inconsiderable acquisition.’ (*ibidem*, pp. 65-66)

It is not my intention to deny the existence of gender-based violence; however, I think it is important to ask whether classifying violence in intimate relationships as *something*-based (*e.g.*, gender-based) does not lead to the over-simplification of a delicate and complex phenomenon that concerns us all closely. Obviously, denying so-called gender-based violence is equally simplistic, so how should we view violence?

It follows from what we have said that violence is not in itself a problem, or a deviance, but becomes so when it assumes a specific, indisputable identity; from a force attempting to make space for itself, it takes on a fixed role, an indisputable identity: essential Truth.

Patriarchal identity and denial of *heteros*

Michele Minolli (2016) considers the nature of violence, and like other psychoanalysts he interprets it in his own way. He states: ‘Only when the objective is to force the other to act according to one’s desire, or to bend their will to ours, can we speak of violence’ (p. 61). But he warns: ‘The crucial question is not so much the use of force - which is only the means - as rendering one’s will absolute (...) Violence arises from the desire to bend the other to our will’ (*ibid.*).

If we think of violence as a kind of affirmation of life, and if we think of the other, not only as a subjective other, *i.e.*, the object of our projections, introjections and identifications, but also as a real-other, imbued with the infinite nuances and irreducibility of otherness, the idea of violence as something that arises from the desire to bend the other to our will sounds not dissimilar to Severino’s idea.

I would like to analyse the theory that violence is a fundamental experience concerning life and may be considered pathological when, in a relationship with the other, it crystallises into being the sole modality for the survival of one’s individual or socio-cultural identity (provided that a clear division is possible between these two dimensions).

Massimo Recalcati (2017) argues that in our patriarchal society woman represents difference, *heteros*. Referring to Lacan who underlines the fact that the female organ is not immediately visible, Recalcati invites us to consider femininity as representing the unknown, the hidden and the unrepre-

sentable. He suggests that we reflect on the fact that, in our social structure, there exists a model of motherhood, but not of femininity, because the feminine is nameless. In language, the masculine represents the universal, while the feminine is the ‘singular’, the particular. And precisely because woman is representative of heteros, man’s violence against her becomes a way of trying to control and confine heteros, which by its nature is irreducible.

According to ‘man’s phallic logic’ which determines the patriarchal society identity, there is a total rejection of the heteros, of the feminine. Recalcati identifies three operations resulting from this logic: the identification of femininity as an object of anguish and its consequent expulsion; the categorical identification of femininity with motherhood, as the only possible destiny of a woman, who is obliged to accept it, flattening her evolutionary path to a culturally preordained, one-dimensional identity; the reification of heteros in the brutal formula ‘They are all whores’ legitimates the use of violence against women.

Violence then becomes repetitive and restless because heteros, the place of anguish, with its potential for indeterminacy and irreducibility threatens our steady, undisputed faith in a patriarchal identity.

Recalcati then asks himself why a woman who suffers violence stays with a violent man. The psychoanalyst replies that in a patriarchal culture women have difficulty inhabiting heteros. Femininity, according to the author, is basically everything that goes beyond what is already known and is beyond any classification or symbolisation. Therefore, heteros, being an unknown factor even for the woman herself, leads to continually seeking points of reference for her identity. So, a woman stays with a violent man because a man supplies answers with regard to her identity in relation to heteros; in the sense that he frees the woman from the risk of subjectifying heteros.

Basically, ‘offering oneself’ to a man as an object to possess is a pathologically identifiable way of understanding what a woman is.

Recalcati’s consideration brings us face-to-face with the ever-present consequences of our patriarchal society. At the same time, in a world where the consumption of objects (women, men, the planet) is first on our list of priorities, and counts more than relationships, many patriarchal convictions have fallen by the wayside, to create abstract, dangerous weapons such as the *politically correct*.

The reactive violence of political correctness

The philosopher, Rocco Ronchi (2021), tells us that the term, *politically correct* is a ‘play on words’ and a ‘form of life’ (p. 2): its purpose is to stem the tangible violence exerted by the majorities over the minorities and is a constraint on the dictatorship of majorities towards those who have no

material power (*ibidem*). A politically correct action, therefore, is a preventive measure. Its strength lies in the immaterial level of form, the philosophers would call it the *a-priori* form as it is unencumbered by experience but capable of shaping it. ‘The reason for the extraordinary effectiveness of this immaterial weapon lies in the fact that in this play on words (...) one plays with the most sublime of abilities inherent in language: its ability to ‘say what is true’ ‘ (*ibid.*). In order to be understood and to have some influence even those who lie must presume to say or pretend to say how things stand objectively; they must express themselves communicatively, and honour the truth even when they bend it.

So what does it mean to be politically correct in a communicative exchange? It means not allowing in communication anything that transgresses the universality of truth, implicitly conceding that there is a universal and unequivocal truth (*ibidem*). Assuming that the universality of the truth means assuming the implicit obligation to cancel all those words that evoke particularity, historical determination, the irrational and violent contingency of events. Hence, from newspaper articles to social networks asterisks appear in place of masculine/feminine gender words; the word ‘holidays’ appears in place of Christmas, and so on.

Although born of the noblest intentions, *i.e.*, to curb violence by promoting respect for rights, and the political and social equality of different subjectivities, expressing itself and polarising through the implicit function inherent in language, ‘its ability to ‘say what is true’ ‘ (*ibid.*), from being a communicative tool whose purpose is to curb tangible violence, the politically correct becomes a rigidly defensive idea, a modality that is a re-active mirror-image of violence; it absolutises its aspirations into a Truth which one must adhere and conform to, negating differences. ‘Violence is not only the force exerted but the belief that the other must accept one’s point of view without reservation’ (Minolli, 2016, p. 62).

Conformism is a manner for mass functioning,² and the mass presupposes individuals that are non-differentiated (Ambrosiano, 2021). We could say that conformism has an adaptive function, since it presupposes the construction of a vision of the common world, but at the same time, when it pursues its ideals rigidly and exclusively, electing them as Truth, Identity and Uniformity, it can lead to dangerous ideologies, levelling into a rigidly egoic mass modality which gives abstract equality to all speakers in the face of an impersonal, objective and ahistorical truth (Ronchi, 2021).

A truth that erases diversity, endorses fantasies of omnipotence and self-

² In *Psychology of the masses and analysis of the Ego* (Freud, 1921), ‘For Freud the mass represents a particular type of social connection which indicates a functioning that eludes individual thought and pushes individuals into sharing dominant ideas without compunction’ (Ambrosiano, 2022, p. 2).

sufficiency, producing a world in which one is the double of the other, in which all of us are instantly twins and individual curiosity and singularity is silenced (Ambrosiano, 2021).

‘Desecrating acquired truths is a group task (...) in its evolution, the group needs to review, disassemble and investigate, feed on the dialectic between tradition and betrayal, between continuity and rupture. From this dialectic the group evolves, from the group-mass it moves towards more complex and articulated positions, its mental functioning transforms and organises large cultural structures.’ (Ambrosiano, 2022, p. 6)

From Ronchi’s words we can appreciate the connection between conformity and violence: conformity and violence in the sense of negation of the complexity of reality.

Today we live in an age that is highly sensitive and reactive to the patriarchal approach and at the same time we notice that social and political efforts to confront complexity in order to embrace heteros often have unfortunate outcomes, such as the reactive violence of political correctness.

In my view, both patriarchal culture and the reactive function of political correctness have a common matrix: an unconscious desire that has, as its absolute objective (or absolutised meaning) wanting what one is not, or does not have, starting - paradoxically - from the suppression of otherness as a rigid and reiterated affirmation of one’s identity.

And here the countenance of violence re-emerges as the absolutisation of a certain identity, of a certain point of view.

I would like to clarify that conceiving violence as an absolutisation of one’s viewpoint ...

‘... means affirming that there is no guilt, but only an understandable closure in a need. If one is caught up in the need to redress an injustice suffered, it goes without saying that one expects the whole world to understand. However, if one feels that one has a sore spot inside, in an inaccessible part of oneself, then one naturally assumes that everyone should appreciate this.’ (Minolli 2016, p. 68)

This implies that violence - in one way or another - is a part of us not as a destructive force, which if anything, is an effect, but as faith in the principle of true identity. In this sense, I agree with Recalcati: a man or woman who submits to it and/or inflicts it, the violence bears down as if it were an epidemic wiping out the difference which testifies to its limits and shortcomings.

The complexity of violence in relation to subjective development

We know that when one’s identity image crystallises into an indisputable truth in the system of acquired meanings and in previously-adopted solu-

tions, this arrests the evolutionary process of the subject and causes an unease identified as a disorder. In this sense, the condition is not so much a departure from an *a priori* criterion of normality, but more the pain and suffering of both the individual and their environment (Tricoli, 2018). In other words, at a given moment in an individual's development, psychopathology develops into total identification and a two-dimensional flattening of the processual and transformative nature of subjectivity with the Ego.

However, accepting otherness and allowing oneself to be transformed by it is an inevitable necessity of human beings who in this manner remain vital and 'in the making'. I believe that individual development is by its nature – or rather by its culture – intrinsically conflictual, since it moves between affirmations and denials, that is, between opposite polarities (dependence-autonomy; activity-passivity; separateness-symbiosis; individuation-approval...). But 'any psychic event, in order to be defined as complex, must include at least a possibility that the opposite is equally true, otherwise it would produce neither change nor growth but only emptiness and death (Pinkus, 1979)' (Tricoli, 2018, p. 35).

We should clarify that these opposing polarities are extremes on a continuum of psycho-physical development and should be viewed from an intersubjective position, since they are dimensions that are defined and materialise within relationality and do not concern aspects circumscribable to the mind of a single individual. We are dealing, therefore, with all valid 'positions' of subjectivity, which become pathologically conflictual and disturbing for the subject and for others only when the Ego treats them as exclusive, making them absolute and imposing them on others.

I agree with Maria Luisa Tricoli (2018) when she states that conflict is not to be collocated between the extreme polarities of the continuum of individual characteristics; for example, activity *versus* passivity, but in a more systemic sense, between the perception of self, hitherto acquired by the subject, and any other aspect that determines identity within subjective development. It follows that the subject perceives these positions as in conflict with each other only when they take on the appearance of rigid alternatives on which it is not possible not to base one's own egoic position.

The goal of psychoanalytic intervention should be to encourage or 'jump-start' the process of complexifying subjectivity. The process involves – in times, ways and content that cannot be standardised – a satisfactory, evolving integration of the constitutive aspects of subjectivity: the totality of an undifferentiated unconscious state (function of thought, irreducible to the implicit and repressed), the implicit, reflective and self-reflective aspects, and an increasingly fluid and profound intersubjective dialogue. When I say fluid, this does not mean free from conflict, but rather, tending to assimilate within one's make-up the tensions and the stimuli from outside and inside, via continual, productive crises, using the means that one's subjectivity has at its disposal.

From this perspective, the phenomenon of violence is not simply a pathological mechanism, but a more complex phenomenon, a phenomenon that, of course, gives voice to inmost discomfort and suffering, to a certain state, to a certain psychopathological condition, but also to a change of state, to a potential move on the part of the subject: the desire to continue to make and unmake oneself, as well as to communicate and maintain a connection with what they know, and, at the same time, with what deeply disturbs them.

To achieve this the individual has need of the other. And one's relationship with the other requires work: psychic work.

The unexpected guest in the encounter with violence: tenderness

By psychic work, I mean, among other things, the possibility of tolerating and investing in productive precariousness and indeterminacy that is part of our make-up as living beings. It is a matter of 'passionately investing in the pause rather than the ravenous rush to make objects your own' (Ambrosiano, 2021, p. 11), whether they are subjects, representations, or phenomena. In this *pause*, that I see as a potential space between the tension to complexify and the tension to preserve one's identity, I believe a function of the mind, which is open to welcoming the multiple contradictions of reality, might emerge.

To understand violence, we must be willing to accept it, and to accept it we must *turn into suspended individuals*, engaged in relationships with others (internal and external) in the thought-provoking, 'heartfelt' search for new senses of experience. In this way, new thinking can emerge by itself without the familiar thinking that is known to us *a priori*. 'But, open, associative thinking means tolerating passivity, which is something we do not always agree to. It means tolerating a dependence on thoughts that emerge spontaneously through discourse with the other. It means tolerating the extraneousness of thought: the otherness' (Ambrosiano, 2022).

I think that, thanks to this *pause*, the other side of the moon may emerge: the other side of violence; what Laura Ambrosiano (2021) calls the 'T factor': a current of tenderness towards the diversity of the other and towards common frailty' (p. 11). Indeed, human frailty is a concept which is intimately intertwined with the stuff we are made of: infinite textures of relationships rather than matter.

Tenderness is a feeling that makes us reach out to the other with no expectation of fidelity, participation or submission; it means making room for the other, without claiming the satisfaction of our own desires.

It is arbitrary, a tender rapture for the humanity of the other. Humanity that encompasses violence to make it more complex. Tenderness reaches

out and does not pause with the trauma of violence, but in the possibilities it opens up. The expression of tenderness runs along a fragile, mobile line as it cannot be produced on command, but emerges when engaged in challenging psychic, intersubjective work with the other. The work should be viewed as the procedural commitment of two subjects with equal dignity, the analyst and the patient, who share similar social and cultural problems.

Understanding and intervening in violence – as always in analysis – entails opening up to the intersubjective modality of one's relationship with oneself and the other which can only be achieved when actively using one's own experience to create a continuous dialogue with oneself and the other. It is a dialogue in which the unconscious nature of the experiences become accessible to one's consciousness as a conscious sense of what is happening (to us) (Cozzaglio, 2012).

If we accept the theory that violence is an experience that concerns life primarily, and that it is considered a pathological relationship with the other when it crystallises into an exclusive means of preserving identity, then it requires work on the psyche to keep it in a constant dialectical tension – within ourselves and in relation to the patient - with its opposite: tenderness. But tenderness is fragile. It is fragile because it happens, it cannot be willed or forced. Yet, it can happen if we are committed to dealing with the internal and relational conditions which allow it to cut across the field and the psychic work that we are creating with the other. In particular, it can happen, with the intensity of experiences that this entails, if we are willing to be touched by the violence, counting our own private, intimate, affective and representational 'correspondences' with it.

In other words, we could say that tenderness is a sentiment that characterises reverie.

'We often forget that according to Bion, reverie is not so much the result of an identification on the part of the primary figures, but of their willingness to let themselves be triggered by the emotions of the other, drawing on their own personal emotional experiences, similar to those that the child seems to experience, or the patient in analysis, never identical. (...) If the child, the patient, the individual feels himself an object of tenderness, he in turn develops a current of tenderness which invests not only the primary objects, but the wider environment. C. Neri (2015) defines it as an asymmetrical bond endowed with reciprocity (...) Tenderness also goes beyond the bonds indicated by W. Bion (1962), love, hate, knowledge, because it points towards the aspects of fragility and need that bring us all together.' (Ambrosiano, 2021, p. 142)

It is a question of opening up to the other and of being committed to the complex work of meeting through slow, tiring, receptive passivity. As I said earlier, tenderness cannot be produced on demand. It will only materialise through working on the psyche.

In this sense, tenderness is an unexpected guest which graces you and

occurs unexpectedly. Often rejected because it is mistaken for passivity or pity. Other times, it is opposed because mistaken for weakness (Correale, 2021). Ensuring that tenderness happens, accepting the possibility that it may not happen, means taking charge of the circumstances: engaging in a relationship with the other, in a passionate search for the symbolic significance of the experience of violence, whether considered endured or inflicted.

Accepting the symbolic significance of violence and directing a softened gaze towards the other

Thinking in symbols means having to do with a sort of compositional ability or succinctness, aimed at opposites. If rational thinking means moving through an endless separation of the oppositions, symbolic thinking is moving through the composition of the oppositions. The symbol, in fact, might be seen as an image with indefinite contours which realises the *perspective function* of the unconscious mind, putting together what already exists and what is structured in our consciousness, with any other possible determination in our unconscious mind.

According to Jungian psychology, the Unconscious³ has a complementary and compensatory relationship with Consciousness.⁴ This means that the Unconscious punctually corrects the one-sided and one-way attitude of Consciousness, proposing what, out of necessity, or rather in order to adapt to reality, is excluded or expunged from itself (Trevi, 2012). Furthermore, according to Jung, everything concerning the structure of the psyche (functions, attitudes, relationship between conscious and unconscious, *etc.*) is to be considered an aspect of the law of antitheticity, which consists in the subject's continuous alternation of pairs of opposites, which maintain a complementary and compensatory relationship.⁵

³ Jungian consciousness is that function or activity which keeps psychic content and the Ego (Jung, 1921) connected. It is an ephemeral phenomenon that is useful in momentary adaptations and orientations. The ego lies on images of sensory functions which transmit stimuli from inside and outside, and it also lies on a huge accumulation of images of past processes. Consciousness has the function of holding all these different elements together. The unconscious is also a function of thought. A priority function with respect to the consciousness that emerges from it and far more complex than both the Freudian dynamic unconscious (the repressed) and what we today define as the 'implicit unconscious'.

⁴ In the Jungian perspective, 'the psyche consists of two spheres interacting but contrasting in their qualities: the conscious and the so-called unconscious. Our ego participates in both fields' (Jacobi, 1948, p. 18). This means not that the unconscious and the conscious should be considered as two different parts of the psyche, but that they are two different states of a unitary subject which functions and expresses itself appropriately.

⁵ Jung's principle of 'obligatory opposites' appears to be consistent with the view of

In German, symbol is expressed as *Sinnbild*. With its two parts, the term accurately expresses the dual nature and pertinence of its content: meaning (*Sinn*), which is the responsibility of Consciousness, the rational; image (*Bild*), which comes under the jurisdiction of the Unconscious, or the irrational.

‘These qualities make the symbol particularly suited to accounting for the processes that take place in the totality of the psyche and for expressing the most intricate and contrasting psychic states of affairs as well as for acting on them (...) The symbol is neither an allegory nor a sign, but the image of content that transcends consciousness. However, symbols can also ‘degenerate’ into signs and become ‘dead symbols’ if the hidden meaning of the symbol is completely revealed, ceasing to be meaningful, since we can then fully grasp it through reason. A true symbol can never be fully explained. Consciousness can give us the key to its rational part, but we can only ‘feel’ its irrational elements.’ (Jacobi, 1948, pp. 123-124)

The symbol seems to perform a function, the role of medium, of ‘synthesiser’ of opposites, connecting the divergent conscious and unconscious polarities, which the ego would otherwise be torn between (Trevi, 2012). It follows that an analysis of the symbol should not mean returning it to rational thought (revealing its semantic correspondence with another sign) but amplifying the image or experience that characterises it, to the point of acknowledging not only the subject’s cultural and personal meaning system, but also the subject’s reiteration of unconscious meaning. However, we must not consider the use of the term synthesis or *synthetic function* of the symbol as something which clears any contradiction of the opposites, but rather as a tension in the composition of the opposites, in such a way that they each revitalise in relation to the other.

In these terms, I think we can consider tenderness as the polar opposite of violence. Indeed, tenderness causes us to lay down our arms because we meet the other in an unprotected territory where it is possible to feel – because it is shared – the joy of the transience and precariousness of life, but also its aspiration to last. The welcoming of tenderness and preparing the ground for its arrival implies establishing a particular relationship with the other, a relationship that invests the *pause* with love and dedication and which, through sharing work on the psyche, through symbols and symbolic thinking, creates an area in which the paradoxes of one’s identity and the possibility of being transformed by them, emerges.

With the other we can experience fusion and separation at the same time:

the human subject and his becoming which we saw previously; in this perspective, on its continuous evolutionary journey, the human subject articulates and complexifies itself through affirmations and denials, through opposite polarities.

‘I am the other but I am not the other. But the other is here in his helpless state, and therefore calls to mind my own helpless state’ (Correale, 2021, p. 150). In this sense, helplessness assumes the nature of a common heritage. A heritage that may be related to the violence entwined with life that we discussed earlier using the dialectic of being-becoming. A sort of ‘naked life’ (*ivi*) that can only emerge by sprinting between opposites; a life imbued with contradictions, limits and infinite expansions, which unites us all and which we make resonate in encounters with the other.

What I want to share with these reflections on violence is a softened gaze on the other, which may be the violent other.

I believe that a tender, theoretical, but clinical eye with regard to violence, that embraces otherness, can lead to measures that require, first and foremost, that we put ourselves in the state of being *suspended individuals* who acknowledge the tensions between opposing polarities and participate in them in order to find out where an intimate, open encounter with violence might take us.

I think the clinical implications of what has been said are easy to guess.

One could say that part of psychoanalytic commitment consists of the challenge of creating conditions in which we and our patients ‘can experience tenderness in their love life’ (Correale, 2021, p. 152) and in their relationship with violence.

REFERENCES

- Ambrosiano, L., (2022). La massa in Psicoanalisi, *SpiWeb. La Ricerca*. Disponibile da: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/la-massa-psicoanalisi-cura-laura-ambrosiano/>
- Ambrosiano, L. (2021). Nello spazio del lutto. *Melanconia, violenza, tenerezza*, Mimesis, Milano.
- Bion, W.R. (1963). Gli elementi della psicoanalisi, trad. it., Roma, Armando Editore.
- Botto, A.L. (2016). Aspetti psicosociali della violenza domestica, *Ricerca Psicoanalitica* 2016, 1, pp. 9- 28.
- Correale, A. (2021). La tenerezza, l’amore gratuito. In: Ambrosiano L., (2021) Nello spazio del lutto. *Melanconia, violenza, tenerezza*, Mimesis, Milano.
- Cozzaglio, P., (2012). Polisemantica dell’intersoggettività, *CEPEIDE Rivista di Psicologia Analitica Intersoggettiva*. Disponibile da: <https://cepeide.org/polisemantica-dellintersoggettivita/>
- Minolli, M. (2016). Che aspetti ad andartene? L’amore di coppia nella cultura iper-moderna, Alpes.
- Jacobi, J. (1948). La psicologia di C.G. Jung, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2014.
- Jung, C.G. (1921). Tipi psicologici. *Opere*, vol. 6., trad it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Morin, E. (2017). trad. it., La sfida della complessità, Editoriale Le Lettere, Firenze.
- Recalcati, M. (2017). Dialogo con Valeria Babini, in occasione della presentazione del libro *Lasciatele vivere - Voci sulla violenza contro le donne*, a cura di Valeria Babini (Edizioni Pendragon). Disponibile da: https://www.youtube.com/watch?v=ncj1nZ3RSg&t=12s&ab_channel=CasadellaCulturaViaBorgogna3Milano
- Ronchi, R., (2021). Il Tribunale della Verità/Il politicamente corretto: arma, utopia e terrore,

- Doppiozero*. Disponibile da: <https://www.doppiozero.com/il-politicamente-corretto-arma-utopia-e-terrore>
- Severino E. (2016-2017). *Lezioni Milanesi Ontologia e Violenza*, a cura di Nicoletta Cusano, Mimesis, Milano, 2019.
- Trevi, M. (2012). *Leggere Jung*, (a cura di) Massimo Innamorati, Carocci Editore, Roma.
- Tricoli, M.L. (2018). *Il processo della supervisione psicoanalitica. Apprendere la psicoanalisi o sperimentarla?* Roma: Giovanni Fioriti Editore.

Conflict of interests: the author declares no potential conflict of interests.

Ethics approval and consent to participate: not required.

Received: 28 December 2022.

Accepted: 20 March 2023.

Editor's note: all claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, editors and reviewers, or any third party mentioned. Any materials (and their original source) used to support the authors' opinions are not guaranteed or endorsed by the publisher.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:750

doi:10.4081/rp.2023.750

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Violenza di che genere? Dalla violenza della semplificazione alla complessità della violenza. Uno sguardo teorico al di là dei contenuti

Federica Formaggi*

SOMMARIO. – A partire da una critica del concetto di *violenza di genere* come lente privilegiata per la comprensione della violenza nei rapporti, e con l’obiettivo di aprire interrogativi utili all’intervento clinico, viene proposta l’ipotesi di un legame intimo tra la vita e la violenza, che diviene condizione psicopatologica quando si attesta come modalità rigida ed esclusiva di sopravvivenza della propria struttura identitaria. Nella nostra società, la negazione della differenza, della femminilità, dell’*heteros*, prodotta da una cultura di stampo patriarcale e gli sforzi reattivi per farvi fronte, come l’intervento del *politicamente corretto*, ne sono un esempio. In tal senso, obiettivo dell’intervento psicoanalitico che si confronta con “il violento” dovrebbe essere quello di favorire il processo di complessificazione della soggettività – sia essa del paziente o della nostra cultura. Come analisti abbiamo allora il compito di lavorare psichicamente – dentro di noi e nella relazione con l’altro – per mantenere la violenza in tensione dialettica con il suo opposto: la tenerezza. Far sì che la tenerezza accada implica investire, con amore e dedizione, i momenti di *sosta* – uno spazio potenziale tra la tensione a complessificarsi e quella a mantenere la propria identità. Significa, in altri termini, assumere i vissuti che la violenza evoca come termini del dialogo continuo con sé e l’altro, mantenendo vivo un *pensare simbolico* che possa accompagnarci nell’accoglierla e trasformarla.

Parole chiave: violenza; violenza di genere; struttura identitaria; soggettività; pensiero simbolico; tenerezza.

La violenza e il suo legame con la vita

Il mio contributo nasce con una precisa domanda: violenza di che genere?

La proposta è quella, infatti, di aprire degli interrogativi a partire da alcune riflessioni che sono sorte in me nel dialogo teorico e clinico con la violenza. Non ho intenzione di proporre un intervento saturo, piuttosto vorrei analizzare una certa posizione nei confronti della violenza, una postura che credo la psicoanalisi debba avere o quantomeno avvertire quando si trova ad esplorare questo territorio, tanto delicato quanto complesso.

La violenza di genere, ossia il termine violenza con accanto un suo com-

*SIPRe, Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione.
E-mail: dottoressaformaggi.federica@gmail.com

plemento di specificazione, tratta inevitabilmente di un fenomeno molto specifico, che da più fronti e con differenti prospettive psicologiche è stato indagato. Prospettive che possiamo sintetizzare in: teorie individuali, che presuppongono alla comportamento violento un qualche disagio psichico, o particolari caratteristiche di personalità; teorie sistemiche, che pongono il focus della spiegazione su problematiche relazioni familiari; teorie cognitive e di apprendimento sociale, che rilevano alla base delle condotte violente modelli disfunzionali appresi; teorie pro-femministe, che propongono una lettura della violenza come espressione del potere patriarcale. ‘Punti di vista tendenzialmente utilizzati all’interno di un’unica spiegazione e perciò in modo unicusale’ (Botto, 2016, p. 15).

Viene da chiedersi se per comprendere il fenomeno della violenza non sia opportuno indagarlo, più che a partire dal suo complemento di specificazione, oggi comprensibilmente fin troppo condiviso nella nostra società – il ‘di genere’ – dall’esperienza intima del rapporto che la violenza intrattiene con noi stessi.

Ciò che mi sto chiedendo è se convenga indagare il fenomeno della violenza partendo, come vertice di osservazione, dalla violenza dei rapporti intimi uomo-donna. Pongo questo interrogativo perché mi suonano più che urgenti le parole di Edgar Morin (2017), quando ci dice che ‘isolando e/o frammentando i suoi oggetti’ un certo modo di conoscere ‘cancella non solo il loro contesto, ma anche la loro singolarità, la loro località, la loro temporalità, la loro esistenza’. Questa modalità di studiare i fenomeni ‘più generalmente, atrofizza la nostra attitudine a collegare (le informazioni, i dati, i saperi, le idee) a solo vantaggio della nostra attitudine a separare’ (p. 28). Un’attitudine, bisogna dirlo, sovente inevitabile nell’uso del linguaggio e del discorso. In questo senso, penso che affrontare il tema della violenza nei rapporti a partire dall’analisi della violenza di genere implichi una separazione violenta della violenza dalla vita. Vorrei quindi iniziare ad affrontare il complesso territorio della violenza proprio a partire dal suo legame con la vita.

Propongo l’idea che la violenza faccia parte della vita, della vita di ognuno di noi e che questa realtà sia da noi stessi espulsa per sopravvivere al trauma che spesso il discorso sociale e morale sulla violenza produce. A questo proposito, ci viene in aiuto Emanuele Severino, importante filosofo italiano che ha posto come motore essenziale dei suoi studi il carattere generale della violenza.

Severino ci propone un esperimento:

‘Si provi ad andare indietro, per quanto riguarda ognuno di noi, al ricordo del nostro più lontano passato, per quanto ci è possibile. Questo esperimento dovrebbe metterci in relazione a una situazione in cui il volere nostro incontra una resistenza. Ho usato il ‘volere nostro’, ma avrei potuto dire ‘noi’, perché noi siamo innanzi tutto volontà. Volontà che vuole cosa? Che vuole vivere. E cosa vuol dire voler vivere? Voler continuare a volere. Ma una volontà che non ottiene immediatamente ciò che vuole è una volontà che urta contro un contesto che fa appunto resistenza’. (Severino, 2016-2017, pp. 61-63)

Il filosofo continua dicendoci, da questa prospettiva, che noi – in quanto uomini occidentali¹ – siamo un volere: un volere che si esprime nella volontà di trasformare la situazione nella quale ci si trova. Quindi il volere è un volere altro da ciò che si è, altro da quello che si pone immediatamente dinanzi. Ma, aggiunge: vi è come una barriera che impedisce questo volere altro. Viene facile a noi psicoanalisti l'associazione con il principio di realtà, identificare cioè questa barriera con la realtà e i limiti che essa ci pone. Severino ci dice, con un esempio molto intimo – nel senso che ha a che fare proprio con noi stessi – che la forma iniziale del volere altro è il respiro. 'Respirare vuol dire farsi spazio, vuol dire diventare altro, vuol dire far diventare altro la resistenza che più o meno inizialmente impedisce la dilatazione del respiro che fa vivere' (*ivi*).

Per quel che ne sappiamo, l'essere umano ha cominciato a vivere proprio quando si è fatto spazio, ossia non è rimasto chiuso nella resistenza posta da una barriera. Pensiamo al parto, alla nascita. Ma anche all'emancipazione evolutiva della specie dalla barriera degli istinti attraverso il linguaggio. Farsi spazio, allora, significa rompere: è un penetrare, uno squartare la barriera. Continuando a seguire il ragionamento di Severino, potremmo dire che diventare altro implica uno strapparsi da ciò che si è inizialmente, per evolvere in altro, appunto. E lo strappo è una violenza.

Mi chiedo, allora, se la violenza non vada prima e innanzi tutto concepita come una forma della vita. Un'esperienza che l'uomo fa per affermare la propria vita. E poniamo il caso che fosse così: viene da chiedersi se dare alla violenza nei rapporti intimi un complemento di specificazione, come quello di violenza di genere, non sia anch'esso un movimento della propria volontà, per farsi spazio, separare, tagliare da sé, dalla vita propria e collocare in un altro luogo più specifico, più separato, più distante, la violenza. Sappiamo infatti che quando viene toccato un nervo scoperto la reazione istantanea è proprio difendersi dal dolore (Minolli, 2016).

Espellere da sé la violenza e la fragilità che il limite del reale ci fa esperire, proiettandole su altro, appare allora necessario dal momento che, quando la violenza ci raggiunge, sembra negare le radici e i paradigmi su cui ci siamo strutturati. La ricerca di nomi, come ad esempio quello di violenza di genere, potrebbe allora avere la funzione di allontanarci dalla paura e dalla violenza; nel senso che la caccia via da noi e la volge contro i barbari, i diversi, i feno-

¹ Secondo Severino, nella società occidentale vi è un pensiero, una credenza di fondo, che presuppone *l'esser nulla da parte dell'essente*, da cui emergerebbe il concetto cristiano di creazione ex nihilo. Questa fede – che abita la nostra cultura da secoli – è come se dicesse all'essente, nel proprio inconscio: tu non sei nulla, tu non ci sei! 'L'ontologia del mortale è proprio quella che sprigiona la massima violenza. Laddove per violenza non si intende semplicemente l'orrendo, ma l'estremo orrore che è l'estremo errore. Ed è estremo errore perché è negazione di quell'esser sé la cui negazione è autonegazione' (Severino, 2016-2017, p. 122).

meni che cogliamo come oggetti di studio e non come esperienze che ci appartengono.

‘Esistono interpretazioni della violenza sostenute storicamente da teorie che la inquadrano come patologica e che, in qualche modo, assolutizzano l’immaginario culturale del loro tempo. Nel tentativo di dare senso alla violenza non meraviglia che l’umanità sia da sempre alle prese con la ricerca di una spiegazione, anche scientifica (...) Riconoscere la violenza umana, e soprattutto quella propria, senza giustificarla chiamando in causa gli istinti primordiali, sarebbe già un’acquisizione non indifferente’. (*ibidem*, pp. 65-66)

Non voglio con questo negare l’esistenza della violenza di genere. Credo però sia importante chiedersi se analizzare la violenza nei rapporti intimi come violenza di genere non comporti una semplificazione di un fenomeno delicato e complesso che ci riguarda tutti molto da vicino. Ovviamente, negare la violenza così detta di genere sarebbe semplificante allo stesso modo. E allora, quale sguardo assumere nella comprensione della violenza?

Viene da pensare che, a partire da quanto detto poc’anzi, la violenza non sia di per sé un problema, una devianza, ma lo diventa nel momento in cui assume una specifica ed indiscutibile identità. Quando da forza che cerca di fare spazio diviene ruolo fisso, identità indiscutibile: verità imprescindibile.

Identità patriarcale e negazione dell’*heteros*

Michele Minolli si chiede cosa sia la violenza e come molti altri psicoanalisti ne dà la sua lettura. Minolli (2016) ci dice che ‘solo quando è presente l’obiettivo di costringere l’altro ad agire secondo il nostro desiderio, o di piegare la sua volontà alla nostra, possiamo parlare di violenza’ (p. 61). Ma ci avverte: ‘La questione cruciale non è tanto l’uso della forza, che è solo un mezzo, quanto l’assolutizzazione della propria volontà (...) La violenza nasce dal desiderio di piegare l’altro alla nostra volontà’ (*ivi*).

Se pensiamo alla violenza come una forma affermativa della vita e all’altro, non solo come altro soggettivo, ossia oggetto delle nostre proiezioni, introiezioni e identificazioni, ma come un altro-reale, intriso delle infinite sfumature e irriducibilità dell’alterità, l’idea della violenza come qualcosa che nasce dal desiderio di piegare l’altro alla nostra volontà non ci suona molto distante da quello che ci suggeriva Severino.

Vorrei, allora, porre in analisi l’ipotesi che la violenza sia un’esperienza fondamentale che riguarda la vita e che può essere intesa come una modalità patologica di rapporto con l’altro quando si cristallizza come modalità esclusiva di sopravvivenza della propria identità, individuale o socioculturale che sia (ammesso che si possa operare una divisione netta fra le due dimensioni).

Massimo Recalcati (2017) sostiene che nella nostra società ad impostazione patriarcale la donna rappresenta il nome della differenza, dell'*heteros*. Riprendendo una certa posizione di Lacan, che sottolinea il fatto che l'organo femminile non è immediatamente visibile, Recalcati ci invita a considerare la femminilità come rappresentante dell'ignoto, del nascosto e dell'irrappresentabile. Ci suggerisce di riflettere sul fatto che, nella nostra struttura sociale, esiste un modello di maternità ma non di femminilità, perché il femminile è senza nome. Nel linguaggio, infatti, il maschile rappresenta l'universale, mentre il femminile è il 'singolare', il particolare. E proprio perché la donna è la rappresentante dell'*heteros*, la violenza su di essa da parte dell'uomo, diventa un modo per cercare di controllare e confinare l'*heteros*, che per sua natura è irriducibile.

Nella 'logica fallica dell'uomo' che determina la nostra società a identità patriarcale c'è quindi il rifiuto più estremo dell'*heteros*, del femminile. Recalcati individua tre operazioni conseguenti a questa logica: l'identificazione della femminilità come oggetto d'angoscia e la sua conseguente espulsione; l'identificazione categorica della femminilità con la maternità, come unico destino possibile di una donna, che non può che accettarlo, appiattendolo il suo percorso evolutivo su un'identità monodimensionale preordinata culturalmente; la reificazione dell'*heteros* nella formula brutale 'sono tutte puttane'. Formula, quest'ultima, che pone l'uomo in una condizione di legittima e regolare autorità nell'esercizio della violenza nei confronti della donna.

La violenza diviene allora ripetitiva e vagabonda perché l'*heteros*, luogo dell'angoscia, per il potenziale di indeterminatezza e irriducibilità che custodisce, minaccia la fede stabile e indiscussa dell'identità patriarcale.

Recalcati si chiede poi perché la donna che subisce violenza non si separa dall'uomo violento. Lo psicoanalista risponde che in una cultura a identità patriarcale anche per la donna è difficile abitare l'*heteros*. Femminilità, secondo l'autore, è sostanzialmente tutto ciò che eccede il già conosciuto e ogni possibilità di inquadramento o simbolizzazione. Perciò l'*heteros*, essendo un'incognita anche per la donna stessa, la porta a ricercare continuamente punti di riferimento identitari. Allora, la donna continua a stare con l'uomo violento perché l'uomo dà risposte identitarie rispetto al rapporto con l'*heteros*; nel senso che libera la donna dal rischio di soggettivare l'*heteros*.

In sostanza, 'offrirsi' all'uomo come oggetto da possedere, sarebbe un modo patologicamente riconosciuto per farsi dire che cos'è una donna.

Questa riflessione di Recalcati ci pone dinanzi agli effetti ancora molto presenti di una cultura di impostazione patriarcale. È anche vero, che vivendo in un mondo in cui il consumo dell'oggetto (donna, uomo, pianeta) è al primo posto, e conta più dei rapporti, molti dei riferimenti patriarcali sono saltati, producendo non di rado armi astratte e pericolose come il *politica-mente corretto*.

La violenza reattiva del politicamente corretto

Il *politicamente corretto*, ci dice il filosofo Rocco Ronchi (2021), è un ‘gioco linguistico’ ed una ‘forma di vita’ (p. 2): ha la funzione di arginare la violenza tangibile esercitata dalle maggioranze sulle minoranze e rappresenta un vincolo con cui sottomettere le maggioranze alla dittatura di chi non ha potere materiale (*ibidem*). L’azione del politicamente corretto ha quindi la qualità di un intervento preventivo. La sua forza, infatti, interessa il piano immateriale della forma, una forma a-priori direbbero i filosofi, perché svincolata dall’esperienza ma capace di modellarla. L’efficacia straordinaria di quest’arma immateriale si deve al fatto che in questo gioco linguistico (...) si gioca con la più sublime delle capacità insite nel linguaggio: la sua capacità di ‘dire il vero’ (*ivi*). Anche chi mente, difatti, se vuole essere compreso e seguito per ciò che dice, deve presupporre di dire o fingere di dire come stanno le cose oggettivamente; deve esprimersi, sul piano comunicativo, onorando la verità anche quando la raggira.

Dunque, cosa significa in uno scambio comunicativo, essere politicamente corretti? Vuol dire non consentire, all’interno della comunicazione, nulla che trasgredisca l’universalità della verità, ammettendo implicitamente una verità universale e inequivocabile (*ibidem*). Presupporre l’universalità della verità, significa allora, assumere l’obbligo implicito di cancellare tutte quelle parole che evocano la particolarità, la determinatezza storica, l’irrazionale e violenta contingenza degli eventi. Ecco quindi comparire, dagli articoli giornalistici ai social network, asterischi al posto del genere maschile/femminile, parole come ‘festività’ invece di Natale, e così via.

Sebbene sia nato dalle più nobili intenzioni, cioè quelle di arginare la violenza valorizzando il rispetto dei diritti e dell’uguaglianza politica e sociale tra differenti soggettività, esprimendosi e polarizzandosi mediante la funzione implicita insita nel linguaggio, ‘la sua capacità di ‘dire il vero’ (*ivi*), da strumento comunicativo che ha l’intento di arginare la violenza tangibile, il politicamente corretto si trasforma in una modalità rigidamente difensiva. Una modalità re-attivamente speculare alla violenza, che assolutizza le proprie aspirazioni in Verità a cui bisogna aderire in modo conformistico, negando le differenze. ‘La violenza non è solo nella forza agita quanto nella convinzione che l’altro debba accettare senza riserve il proprio punto di vista’ (Minolli, 2016, p. 62).

Il conformismo è una modalità di funzionamento della massa², e la massa presuppone individui non differenziati (Ambrosiano, 2021).

² In *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* (Freud, 1921), ‘la massa rappresenta per Freud un tipo particolare di connessione sociale che indica un funzionamento che elude il pensiero individuale e spinge i singoli verso la condivisione senza scarti delle idee dominanti’ (Ambrosiano, 2022, p. 2).

Potremmo dire che il conformismo ha una funzione adattiva, poiché presuppone la costruzione di una visione del mondo comune, ma allo stesso tempo, nel momento in cui persegue i suoi ideali in modo rigido ed esclusivo, eleggendoli a Verità, Identità e Uniformità, può dare luogo a ideologie pericolose, appiattendosi in una modalità rigidamente egoica della massa, che dà astratta uguaglianza a tutti i parlanti, dinanzi a una verità impersonale, oggettiva e astorica (Ronchi, 2021).

Una verità che cancella le diversità avalla fantasie di onnipotenza e autosufficienza, producendo un mondo in cui l'uno è il doppio dell'altro, in cui tutti sono gemelli in modo istantaneo e la curiosità e la singolarità di ognuno si tacita (Ambrosiano, 2021).

‘Dissacrare le verità acquisite è un compito del gruppo (...) nella sua evoluzione, il gruppo ha bisogno di rivedere, smontare e indagare, nutrirsi della dialettica tra tradizione e tradimento, tra continuità e rottura. Da questa dialettica il gruppo evolve, da gruppo-massa va verso posizioni più complesse e articolate, si trasforma nel suo funzionamento mentale e organizza ampie costruzioni culturali’. (Ambrosiano, 2022, p. 6)

Cogliamo quindi dalle parole di Ronchi il nesso tra conformismo e violenza: conformismo e violenza nel senso di negazione della complessità del reale.

Oggi viviamo in un'epoca fortemente sensibile e reattiva all'approccio patriarcale e al contempo notiamo che gli sforzi sociali e politici di confrontarsi con la complessità per abbracciare l'*heteros* hanno spesso esiti infausti come la violenza re-attiva del politicamente corretto.

Al mio modo di vedere, sia la cultura patriarcale che la funzione re-attiva del politicamente corretto manifestano una matrice comune: un desiderio inconscio che ha, come obiettivo assoluto (o significato assolutizzato), volere quello che non si è o non si ha, partendo – paradossalmente – dalla soppressione dell'alterità come affermazione rigida e reiterata della propria struttura identitaria.

Ed ecco riemergere ancora il volto della violenza come assolutizzazione di una certa identità, di un certo punto di vista.

Vorrei chiarire che concepire la violenza come assolutizzazione del proprio punto di vista

‘significa affermare che non c'è nessuna colpa, ma soltanto una comprensibile chiusura in un bisogno. Se uno è preso dall'esigenza di riparazione di un'ingiustizia subita, va da sé che aspetti che il mondo intero capisca. D'altra parte, se uno ritiene che esista dentro di lui un punto dolente inaccessibile, è inevitabile che dia per scontato che tutti debbano rispettarlo’. (Minolli, 2016, p. 68)

Da queste parole sembra inevitabile considerare che la violenza – in un modo o nell'altro – fa parte di noi, ma non nel senso di distruttività, quello

semmai è un effetto, ma come fede in un principio di verità identitaria. In questo senso, concordo con Recalcati: uomo o donna che senta di subirla e/o di agirla, la violenza sopraggiunge come un'epidemia che vuole a tutti i costi cancellare la differenza, avvertita come testimone del limite e della mancanza.

Cogliere la complessità della violenza in rapporto al divenire soggettuale

Sappiamo che quando l'immagine identitaria si cristallizza come verità indiscutibile nel sistema dei significati acquisiti e nelle soluzioni storiche adottate, il processo evolutivo del soggetto si blocca, manifestandosi attraverso un disagio che viene identificato come patologia. In questo senso, la patologia, non è tanto un allontanarsi da un aprioristico criterio di normalità, quanto il dolore e la sofferenza sia dell'individuo sia dell'ambiente di cui l'individuo è parte (Tricoli, 2018). In altri termini, la psicopatologia si struttura, in un determinato momento dello sviluppo, nella totale identificazione e appiattimento bidimensionale della natura processuale e trasformativa della soggettualità con l'Io.

Accogliere l'alterità e lasciarsene trasformare è, tuttavia, una necessità ineludibile dell'essere umano, che attraverso questa modalità si mantiene vitale e 'in divenire'. Ritengo che il divenire individuale sia per sua natura – o meglio per sua cultura – intrinsecamente conflittuale, poiché si articola tra affermazioni e negazioni, cioè tra opposte polarità (dipendenza-autonomia; attività-passività; separatezza-simbiosi; individuazione-omologazione...). Ma 'qualsiasi evento psichico, per poter essere definito complesso, deve poter comprendere almeno una possibilità che il contrario sia ugualmente vero, altrimenti non si darebbe cambiamento e crescita ma solo vuoto e morte (Pinkus, 1979)' (Tricoli, 2018, p. 35).

È doveroso chiarire, che queste opposte polarità vanno concepite come estremi di un continuum dello sviluppo psico-fisico ed inoltre andrebbero guardate all'interno di una posizione intersoggettiva, poiché sono dimensioni che si definiscono e si concretizzano all'interno della relazionalità; non riguardano perciò aspetti circoscrivibili alla mente del singolo individuo. Si tratta, dunque, di tutte 'posizioni' valide della soggettualità, che divengono patologicamente conflittuali e disturbanti per il soggetto e per gli altri solo quando l'Io se ne serve in modo esclusivo, assolutizzandole e imponendole.

Mi trovo d'accordo con Maria Luisa Tricoli (2018) quando afferma che il conflitto non andrebbe collocato tra le estreme polarità del continuum delle caratteristiche individuali, ad esempio attività *versus* passività, ma in un senso maggiormente sistemico: tra la percezione identitaria di sé acquisita fino a quel momento dal soggetto e qualsiasi altra determinazione possibile dell'identità all'interno del divenire soggettuale. Ne consegue che queste posizioni

sono percepite dal soggetto come aspetti in lotta solo nel momento in cui assumono le sembianze di rigide alternative su cui non è possibile non fondare la propria posizione egoica.

L'obiettivo dell'intervento psicoanalitico dovrebbe essere quello di favorire o 'far ripartire' il processo di complessificazione della soggettività. Un processo che prevede – in tempi, modi e contenuti che non sono standardizzabili – un'integrazione soddisfacente e sempre in divenire degli aspetti costitutivi della soggettività: quali la totalità di un inconscio indifferenziato (funzione del pensiero, irriducibile all'implicito e al rimosso), gli aspetti impliciti, quelli riflessivi e autoriflessivi e un dialogo intersoggettivo sempre più fluido e profondo. Quando dico fluido non intendo scevro di conflittualità, ma teso ad assimilare all'interno della propria organizzazione – attraversando feconde crisi continue – le tensioni e gli stimoli provenienti dall'esterno e dall'interno, attraverso i mezzi che la soggettività ha a disposizione.

Il fenomeno della violenza, da questa prospettiva, non può essere riducibile a un mero meccanismo patologico, ma deve essere guardato come un fenomeno ben più complesso; un fenomeno che sì, certo, si fa portavoce di un disagio e una sofferenza interiore, di un certo stato, di una certa condizione psicopatologica, ma anche di un passaggio di stato, di un movimento potenziale che il soggetto può realizzare: il desiderio di quell'individuo di continuare a farsi e disfarsi, così come di comunicare e mantenere la connessione con ciò che conosce e, allo stesso tempo, con ciò che profondamente lo perturba.

Per far questo, tuttavia, l'individuo ha bisogno dell'altro. E il rapporto con l'altro richiede lavoro: lavoro psichico.

L'ospite inatteso nell'incontro con la violenza: la tenerezza

Quando parlo di lavoro psichico intendo, fra le altre cose, la possibilità di tollerare ed investire la feconda precarietà e indeterminatezza che ci costituisce come esseri viventi. Si tratta di 'investire appassionatamente la sosta rispetto alla famelica corsa per fare propri gli oggetti' (Ambrosiano, 2021, p. 11), che siano essi soggetti, rappresentazioni, fenomeni. Grazie a questa *sosta*, che intendo come uno spazio potenziale tra la tensione a complessificarsi e quella a mantenere la propria identità, può aprirsi, a mio avviso, una funzione della mente aperta ad accogliere le contraddizioni molteplici della realtà.

Per comprendere la violenza dobbiamo essere disponibili ad accoglierla e, per accoglierla, dobbiamo *farci individui sospesi*, impegnati nel rapporto con gli altri (interni ed esterni) nella ricerca pensosa e 'sentita' di nuovi sensi dell'esperienza. In questo modo, possono emergere pensieri nuovi che si fanno un po' da sé; senza un pensare che sa già a priori cosa pensa. 'Ma il pensiero aperto, associativo, richiede di tollerare la passività, con cui non andiamo sempre d'accordo. Richiede di tollerare la dipendenza dai pensieri che

arrivano da soli attraverso lo scambio con l'altro. Richiede di tollerare l'estraneità del pensiero: l'alterità' (Ambrosiano, 2022).

Penso che grazie a questa *sosta* possa emergere l'altra faccia della luna: l'altro volto della violenza, quello che Laura Ambrosiano (2021) chiama il 'fattore T': una corrente di tenerezza verso la diversità dell'altro e verso la comune fragilità' (p. 11). La fragilità umana, infatti, è un concetto intimamente intrecciato con la pasta di cui siamo fatti: trame infinite di relazioni anziché sostanze.

La *tenerezza* è un sentimento che spinge a protendersi verso l'altro senza aspettarsi fedeltà, adesione o sottomissione; è un farsi spazio verso l'altro, sebbene non sia mossa da aspettative di soddisfacimento concreto del proprio desiderio. È gratuita, è un rapimento intenerito verso l'umanità dell'altro. Un'umanità che prende con sé, per complessificarla, anche la violenza. La tenerezza è un protendersi che non sosta nel trauma della violenza, ma nelle possibilità che esso dischiude. Si esprime su una soglia fragile e mobile perché non può essere prodotta a comando, ma può emergere quando si è impegnati nel faticoso lavoro psichico e intersoggettivo con l'altro. Un lavoro che andrebbe inteso come impegno processuale di due soggetti, l'analista e il paziente, di pari dignità, che condividono problematiche sociali e culturali analoghe.

Comprendere e intervenire sulla violenza comporta, allora, il duro compito – sempre presente nel percorso di analisi – di aprirsi a quella modalità intersoggettiva di rapporto con sé stessi e l'altro che può essere raggiunta solo nel momento in cui ci si assume attivamente i propri vissuti come termini del dialogo continuo che si dà con sé stessi e con l'altro. Dialogo nel quale anche l'inconsapevolezza dei vissuti stessi si rende disponibile alla propria coscienza come senso consapevole di ciò che (ci) sta accadendo (Cozzaglio, 2012).

Se consideriamo l'ipotesi che la violenza sia un'esperienza che riguarda primariamente la vita e che può essere intesa come una modalità patologica di rapporto con l'altro quando si cristallizza come modalità esclusiva di sopravvivenza della propria identità, dobbiamo lavorare psichicamente per mantenerla in tensione dialettica – dentro di noi e in relazione con il paziente – con il suo opposto: la tenerezza. Ma la tenerezza è fragile. È fragile perché accade, non la si può cercare volontariamente. Eppure, può accadere, se ci si impegna a prendersi cura delle condizioni interne e relazionali che le consentono di attraversare il campo e il lavoro psichico che stiamo costruendo con l'altro. Può accadere soprattutto, se ci si rende disponibili, con tutta l'intensità dei vissuti che questo comporta, a farsi toccare dalla violenza, contattandone le nostre personali 'corrispondenze' affettive e rappresentazionali, private ed intime.

In altri termini, potremmo dire che la tenerezza è il sentimento che contraddistingue la *rêverie*.

‘Spesso dimentichiamo che secondo Bion la *rêverie* non è tanto frutto di una identificazione da parte delle figure primarie, ma della loro disponibilità a lasciarsi inescare dalle emozioni dell’altro, attingendo alle proprie personali esperienze emotive, simili a quelle che sembra sperimentare il bambino, o il paziente in analisi, mai identiche. (...) Se il bambino, il paziente, l’individuo, si sente oggetto di tenerezza, sviluppa a sua volta una corrente di tenerezza che investe non solo gli oggetti primari, ma l’ambiente allargato. C. Neri (2015) lo definisce un legame asimmetrico dotato di reciprocità (...) La tenerezza travalica anche i legami indicati da W. Bion (1962), *love, hate, knowledge*, perché essa orienta verso gli aspetti di fragilità e di bisogno che ci accomunano tutti’. (Ambrosiano, 2021, p. 142)

Si tratta allora di aprirsi all’altro e di coinvolgersi nel complesso lavoro dell’incontro attraverso una lenta e faticosa passività recettiva. Come dicevo poc’anzi, la tenerezza non si può produrre a comando. Bisogna quindi lavorare psichicamente perché essa si manifesti.

In tal senso, la tenerezza è un’ospite inatteso, che coglie e accade quasi a tradimento. Spesso infatti viene respinta, perché confusa con passività o pietà. Altre volte, invece, viene contrastata perché scambiata per debolezza (Correale, 2021). Far in modo che la tenerezza accada – tollerando la possibilità che questo non avvenga – vuol dire prendersi cura delle circostanze: impegnarsi, nel rapporto con l’altro, in una ricerca appassionata della portata simbolica dell’esperienza della violenza, sia che venga percepita come subita che come agita.

Cogliere la portata simbolica della violenza e aprirsi ad uno sguardo intenerito verso l’altro

Pensare per simboli significa avere a che fare con una sorta di capacità compositiva o sintetica, rivolta agli opposti. Se il pensiero razionale è un procedere attraverso il dirimere infinito delle opposizioni, il pensiero simbolico è un procedere attraverso il comporsi delle opposizioni. Il simbolo, infatti, potrebbe essere inteso come un’immagine dai contorni indefiniti che attua la *funzione prospettica* dell’inconscio, mettendo insieme ciò che già esiste ed è strutturato nella coscienza, con qualsiasi altra determinazione possibile custodita nell’inconscio.

Secondo la psicologia junghiana, l’Inconscio intrattiene con la Coscienza³

³ La *coscienza* junghiana sarebbe quella funzione o attività che mantiene il rapporto dei contenuti psichici con l’Io (Jung, 1921). È in sé un fenomeno effimero che serve agli adattamenti e agli orientamenti momentanei. L’Io poggia sulle immagini delle funzioni sensoriali, che trasmettono stimoli dall’interno e dall’esterno, e poggia inoltre su un enorme accumulo di immagini di processi passati. La coscienza ha la funzione di tenere insieme tutti questi differenti elementi. Anche l’inconscio è una funzione del pensiero. Una funzione

una relazione complementare e compensatoria.⁴ Questo significa che l'Inconscio tende a correggere puntualmente l'atteggiamento monolaterale e monodirezionale della Coscienza, proponendole ciò che, per necessità – o meglio per adattarsi alla realtà – questa esclude o espunge da sé (Trevi, 2012). Inoltre, tutto ciò che riguarda la struttura della psiche (funzioni, atteggiamenti, relazione tra conscio e inconscio ecc.), secondo Jung, va considerato sotto l'aspetto di una legge dell'antiteticità, che consiste in un continuo avvicinarsi nel soggetto di coppie di contrari, che intrattengono fra di loro una relazione complementare e compensatoria.⁵

Nella lingua tedesca, il simbolo è espresso dalla parola *Sinnbild*. Questo termine esprime degnamente, con i due elementi di cui è composto, la doppia natura e pertinenza del suo contenuto: il significato (*Sinn*), che è di competenza della Coscienza, del razionale; l'immagine (*Bild*), che è invece di giurisdizione dell'Inconscio, dell'irrazionale.

Per queste sue qualità il simbolo è adattissimo a render conto dei processi che si svolgono nella totalità della psiche e a esprimere i più intricati e contrastanti stati di fatto psichici oltre che ad agire su di essi (...) Il simbolo non è né un'allegoria né un segno, bensì l'immagine di un contenuto che trascende la coscienza. Tuttavia, i simboli possono anche 'degenerare' in segni e diventare 'simboli morti' se si svela completamente il senso nascosto del simbolo, cessando di essere pregno di significato, poiché possiamo allora afferrarlo pienamente con la ragione. Un vero simbolo non può mai essere completamente spiegato. Della sua parte razionale ci può dare la chiave la coscienza, ma i suoi elementi irrazionali possiamo solo 'sentirli.' (Jacobi, 1948, pp. 123-124)

Il simbolo sembra dunque svolgere una funzione, un ruolo di medium, di 'sintetizzatore' di opposti, collegando le divergenti polarità conscie e inconscie, tra le quali l'Io sarebbe altrimenti lacerato (Trevi, 2012). Ne consegue che l'analisi del simbolo non dovrebbe consistere nel ricondurlo al pensiero razionale (svelando la corrispondenza semantica con un particolare altro segno) ma nell'amplificarne l'immagine o il vissuto che lo caratterizzano, fino a cogliere, non solo il sistema culturale e personale dei significati del soggetto che

prioritaria rispetto alla coscienza che ne emerge e ben più complessa sia dell'inconscio dinamico freudiano (il rimosso), sia di quello che oggi definiamo 'inconscio implicito'.

⁴ Secondo la prospettiva junghiana, 'la psiche consiste di due sfere interagentesi ma contrastanti nelle loro qualità: la coscienza e il così detto inconscio. Il nostro io partecipa di ambo i campi' (Jacobi, 1948, p. 18). Questo non significa che inconscio e coscienza debbano intendersi come due luoghi diversi della psiche, piuttosto come due differenti stati di un soggetto unitario, che funziona e si esprime attraverso le dimensioni che gli sono proprie.

⁵ Il principio junghiano dei 'contrari obbligati' appare coerente con la visione del soggetto umano e del suo divenire esposta precedentemente; prospettiva che lo vede, nel suo continuo cammino evolutivo, articolarsi e complessificarsi per affermazioni e negazioni, per opposte polarità.

l'ha espresso, ma anche la ripetizione che egli fa dei propri significati inconsci. Non dobbiamo però intendere il termine sintesi o *funzione sintetica* del simbolo come un superamento che dissolve la contraddizione degli opposti, piuttosto come una composizione tensionale degli opposti, in modo tale che ognuno di essi si vivifichi in rapporto all'altro.

In questi termini, penso che potremmo pensare la tenerezza come il polo opposto della violenza. La tenerezza, infatti, fa deporre le armi perché noi e l'altro ci incontriamo in un territorio di inermità, dove è possibile sentire la gioia – poiché condivisa – della transitorietà e precarietà della vita, ma anche la sua aspirazione a perdurare. Accogliere la tenerezza e preparare il campo perché essa possa giungere, implica instaurare un rapporto specifico con l'altro: un rapporto che investe con amore e dedizione i momenti di *sosta* e che, per il lavoro psichico condiviso, costruisce un campo in cui emergono, attraverso i simboli e il pensare simbolico, i paradossi della propria struttura identitaria e la possibilità di farsi trasformare da essi.

Insieme all'altro possiamo allora sperimentare, al tempo stesso, una fusione e una separazione: 'sono l'altro ma non sono l'altro. Ma l'altro è qui con la sua inermità, e quindi richiama la mia inermità' (Correale, 2021, p. 150). L'inermità, in questo senso, assume il carattere di un patrimonio comune. Quel patrimonio che forse ha a che fare con la violenza intrecciata alla vita di cui vi dicevo all'inizio, con la dialettica essere-divenire. Una sorta di 'nuda vita' (*ivi*) che può emergere solo zampillando tra un opposto e l'altro; una vita intrisa di contraddizione, limite e infinita espansione, che ci accomuna tutti e che possiamo, nell'incontro con l'altro, far risuonare.

Ciò che ho voluto condividere con queste riflessioni sulla violenza è quindi uno sguardo intenerito, proteso verso l'altro, che può essere anche l'altro violento.

Avere uno sguardo tenero, teorico ma anche clinico, che abbracci l'alterità, nei confronti della violenza, credo possa suggerire un intervento che ci chieda, prima e innanzitutto, di metterci nelle condizioni di *individui sospesi*, che accolgono le tensioni tra opposte polarità e vi partecipano per scoprire in quali luoghi ci porterà l'incontro intimo e aperto con la violenza.

Penso si possano intuire o immaginare da quanto detto le implicazioni cliniche.

Si potrebbe dire che parte dell'impegno psicoanalitico consista nel faticoso lavoro di costruire le condizioni per cui sia noi che i nostri pazienti 'possano vivere la tenerezza nella loro vita amorosa' (Correale, 2021, p. 152) e nella loro intima relazione con la violenza.

BIBLIOGRAFIA

- Ambrosiano, L., (2022). La massa in Psicoanalisi, *SpiWeb. La Ricerca*. Disponibile da: <https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/la-massa-psicoanalisi-cura-laura-ambrosiano/>
- Ambrosiano, L. (2021). Nello spazio del lutto. *Melanconia, violenza, tenerezza*, Mimesis, Milano.
- Bion, W.R. (1963). Gli elementi della psicoanalisi, trad. it., Roma, Armando Editore.
- Botto, A.L. (2016). Aspetti psicosociali della violenza domestica, *Ricerca Psicoanalitica* 2016, 1, pp. 9- 28.
- Correale, A. (2021). La tenerezza, l'amore gratuito. In: Ambrosiano L., (2021) Nello spazio del lutto. *Melanconia, violenza, tenerezza*, Mimesis, Milano.
- Cozzaglio, P., (2012). Polisemantica dell'intersoggettività, *CEPEIDE Rivista di Psicologia Analitica Intersoggettiva*. Disponibile da: <https://cepeide.org/polisemantica-dellintersoggettivita/>
- Minolli, M. (2016). Che aspetti ad andartene? L'amore di coppia nella cultura iper-moderna, Alpes.
- Jacobi, J. (1948). La psicologia di C.G. Jung, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2014.
- Jung, C.G. (1921). Tipi psicologici. *Opere*, vol. 6., trad it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Morin, E. (2017). trad. it., La sfida della complessità, Editoriale Le Lettere, Firenze.
- Recalcati, M. (2017). Dialogo con Valeria Babini, in occasione della presentazione del libro *Lasciatele vivere - Voci sulla violenza contro le donne*, a cura di Valeria Babini (Edizioni Pendragon). Disponibile da: https://www.youtube.com/watch?v=ncjl1nZ3RSg&t=12s&ab_channel=CasadellaCulturaViaBorgogna3Milano
- Ronchi, R., (2021). Il Tribunale della Verità/Il politicamente corretto: arma, utopia e terrore, *Doppiozero*. Disponibile da: <https://www.doppiozero.com/il-politicamente-corretto-arma-utopia-e-terrore>
- Severino E. (2016-2017). *Lezioni Milanesi Ontologia e Violenza*, a cura di Nicoletta Cusano, Mimesis, Milano, 2019.
- Trevi, M. (2012). *Leggere Jung*, (a cura di) Massimo Innamorati, Carocci Editore, Roma.
- Tricoli, M.L. (2018). *Il processo della supervisione psicoanalitica. Apprendere la psicoanalisi o sperimentarla?* Roma: Giovanni Fioriti Editore.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 28 dicembre 2022.

Accettato: 25 febbraio 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:750

doi:10.4081/rp.2023.750

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

A complex look at the phenomenon of violence in intimate relationships: gender specificity and methodological implications

*Valentina Feroletto**

ABSTRACT. – The complexity paradigm, thanks to its capacity to expand exploratory spaces, is the framework for an interpretation of the phenomenon of violence in intimate relationships that, going beyond the content, seeks its origins in the difficulties for partners to access the intersubjective dimension of the love experience. At the centre of the reflection is the subject, understood as a unitary reference and implicit organizer of the experience, who, by virtue of the species-specific quality of consciousness, is able to engage in reflective dialog with itself and with the other, in the direction of a qualitatively more understanding outlook about its own experience. It also looks at the cultural roots of violence in intimate relationships, highlighted in the gender approach, and exposes some of the critical issues related to operational practices in anti-violence centres. The quality of the intervention is set in relation to the theoretical significance reserved for the subject, in the absence of which the promotion of a reflective outlook on the complexity of its own experience is lacking.

Key words: complexity; intimate relationships; intersubjectivity; violence; gender approach.

The reflection that I am going to present is part of the epistemology of complexity, a paradigm aimed at extending exploratory spaces and which, in this sense, responds to the need for a deeper understanding of the phenomenon of violence in intimate relations.

Delving into the complex plots of violence necessarily requires thinking in terms of complexity, a perspective of analysis that, by borrowing the words of Ferro (2007), implies '*being able to not know, being able to wait for a meaning to develop*' (pg. 53), often pausing in doubt and uncertainty.

Adopting the lenses of complexity means freeing oneself from reductionist systems, taking a dialectic view aimed at a dynamic interpretation of

*Psychologist, Psychotherapist SIPRe. E-mail: veraeffe85@yahoo.it

reality, able of grasping the links in motion between the many variables that are in play (Morin, 1982). The systemic approach derived from this paradigm has made it possible to pay attention to the process and thus to the development of complex systems, which continuously redefine themselves through creative and transformative processes emerging from exchanges with the environment (Maturana & Varela, 1980).

The historical separation between human sciences and natural sciences has ceased, the dialog between the different universes of knowledge has stimulated and enriched the study and understanding of the human subject. In recent decades, several authors have grasped the heuristic potential of complex systems theory, both from a genetic-evolutionary point of view, as well as from the process of treatment and the question of change. It is '*a construct of strong innovative impact that is shaping not only psychoanalytic science, but that has penetrated widely as an explanatory code for the phenomena of almost all sciences*' (De Robertis, 2005).

Sander (1977; 2002) is responsible for the adoption of the logic of complex systems in the understanding of psychic reality, a qualitative leap in the vision of being and human functioning that has had wide resonance in the literature. The juxtaposition of the notion of a complex system with that of a subject is clearly metaphorical in nature, an abstraction that accounts for the evolutionary complexity of the individual, without slipping into any form of reductionism. The self-eco-organization of complex systems has thus provided psychoanalysis with valuable theoretical and epistemic support for the interactive and relational factors that have challenged classical metapsychology. The system is, in fact, a weighty and intuitive image, offering a unified perspective on the individual and enhancing the interactive and procedural nature of his or her becoming. Premises from which it is possible to give a greater theoretical depth to the subject, which comes into this work intended as a unitary reference of experience (Di Francesco, 1998) that develops within the interactions with the environment in which it is immersed, reaching continuously new levels of coherence, thought of precisely as evolving.

In fact, the experiences of relationship result in psychic configurations subject to continuous transformations and alterations, by virtue of the incessant flow of stimuli, internal and external, that cross the universe of each individual (Minolli, 1993; 2009). It is a factual process, of a dynamic and non-linear nature, in which the species-specific quality of consciousness intervenes, through a progressive integration of the pre-reflective, reflective and self-reflective dimension of the subject, in the direction of a qualitatively more and more inclusive look about oneself and one's own experience (Tricoli, 2012).

It is from this conceptual framework that I intend to delve into the phenomenon of intimate relationships, exploring in a complex way the very con-

cept of violence and how it often creeps into the thick and dense plots of the love experience. Going beyond the contents and the various phenomenal manifestations, I would first like to mention an interpretation of violence that relates to the subject, in the here and now of the emotional relationship in which he/she is involved. At the basis of the discourse is an idea of subject that does not coincide with the selfish and identity dimension of the individual but has to do with the reflective gaze placed on the Ego, with questioning oneself about what one experiences and at the same time allowing oneself to be questioned by experience. A subject therefore endowed with a reflective function, a species-specific activity that allows the human being to emerge and implement himself/herself, perceiving himself/herself as an active agent and separate from the other and from reality (Cozzaglio, 2014).

But how is it that violence is manifested in the plots of the love relationship, a relationship that as such calls for the dimension of choice?

Every emotional relationship implies, in fact, a choice of investment by each partner towards the other; however, our own choices always reflect a series of complex limitations that are beyond our conscience. Indeed, each choice moves from more or less broad margins of freedom, which have to do with what Mitchell (1993), in investigating the relationship between will and unconscious mental processes, defines as the *'disorderly accumulation of derivatives of past choices'* (pg. 271). The other on whom we choose to invest is therefore inevitably linked to our past history and its unresolved issues, that is to say, to our desire which, as in a sort of dialog between two unconscious, finds in the relationship correspondence with that of the other, giving rise to that secret understanding called collusion.

Moreover, the desire evoked by the love encounter is by its very nature inseparable from our vulnerability. The desiring dimension exposes the subject to the feeling of being at the mercy of the other, arousing a state of inevitable tension that can be perceived as a real threat. In a fascinating essay on love discourse, Roland Barthes (1977), in giving voice to the emotional experiences encountered by a lover, states that *'the loving subject feels dragged by fear of danger, of a wound, of abandonment, of a sudden change-feeling that he/she expresses with the word anguish'* (pg. 27). An anguish with evidently subjective meanings, which also calls into question the issue of dependence on the other as an inescapable dimension of the relationship, that each partner needs to confront following the fusion-symbiotic phase of falling in love. As Aron (1996) states, intimacy is a delicate path that involves risks and arouses anguish, due to the inherently elusive nature of the human being, which makes the search for the object and access to the bond intricate.

However, it is also true that the same tension inherent in the love process encompasses a potential openness to the future, constituting as a possible transformative experience for both subjects involved. As Cozzaglio (2014)

states, the relationship can in this sense be understood as a *'tension that takes us out of our selfishness to invest creatively in the world'* (pg.116). The other therefore offers us a valuable evolutionary opportunity, which opens up within a dense shared experiential-emotional field and which, as such, can allow each partner to expand his/her historical meanings, reorganizing himself/herself into a new level of coherence (Tricoli, 2012).

But what happens when partners fail to seize the relationship as an evolutionary opportunity, yet still get caught up in it?

It is because of the deep implications described, whose complex issues cannot be resolved, and yet they now hold the two partners firmly together. This is why the affectionately dense relationship can become perturbing, that is to say, a hostile territory and as such can become a source of violence. Violence that will inevitably reflect the deep dynamics kept alive by the two partners, as long as both remain anchored in them and feed on them. In these complex circumstances, the possibility of accessing an intimate and profound dialog with the other appears in fact to be alien to the quality of the love bond that unites the two partners. The relationship then becomes a territory of non-recognition of the feared and denied otherness, that is, a place where the other cannot be fully there, insofar as I myself do not recognize myself through the other.

Returning to the topic of the subject, therefore, the impasse in which the couple find themselves reflects the profound difficulty of the two partners in accessing the intersubjective dimension of experience, a process that calls into question the reflective gaze on the Ego and which starts only in dialog with otherness, in the dialectic between similarity and divergence. The resulting disturbance reveals opportunities for growth for the subject over time, as well as for evolution for the relationship itself; it is in fact through this dialectic mode that the subject experiences in depth greater reciprocity and, above all, two subjectivities that come together.

Cozzaglio (2014), in exploring the qualitative evolution of the relationship between patient and analyst, approaches the intersubjective relationship precisely as *'the conscious love relationship between Subjects in which the two recognize each other as one, identical and different at the same time'* (pg.116), because they are aware that they are reflecting in dialog before another subject of equal dignity, albeit in divergence.

Therefore, starting from the subject and his/her ability to engage in a reflective dialog with himself/herself and with the other, I believe that the origin of violence in intimate relationships, in its various forms, nuances and intensities, is precisely a profound denial of otherness, it also leads to an unrecognition of the other in his/her capacity as a human subject, made therefore *object* in this sense, through which to confirm and reaffirm his/her own selfish dimension, which is evidently absolutized. Despite the high levels of relational suffering that afflict both partners, the continuity of the

bond appears to be based solely on the rigid maintenance of roles, or else their experience of dissolution of the Ego.

The resulting violence, whether veiled or more concretely and seriously acted out, is undoubtedly never an expression of love; it is perhaps an extreme desecration of love, an attempt to resolve the anguish that the other arouses when we are unable to disengage ourselves from the selfish dimension that, once again, forces us within our own limits. The rigidity of the solutions adopted precludes the subject from giving his/her experience new subjectual meanings and can be read as an expression of a block in the qualitative development of self-consciousness (Minolli, 1997).

Although the adoption of a complex gaze at phenomena encompasses in itself the multiplicity of variables at stake, the gender specificity that characterizes violence in intimate relationships cannot be disregarded. It is indeed a phenomenon of significant dimensions, which today more widely questions our collective consciousness at a social and political as well as psychological level, highlighting the need for a comparison of different knowledge and skills, as well as the need for concrete responses in terms of prevention, the protection of women and the interventions aimed at abusive men.

When we talk about gender specificity, we are talking about violence by men towards women as such, as belonging to the female gender, within intimate relationships. This is a very serious form of discrimination, recognized internationally as a violation of fundamental human rights, which has to do with the physical and psychological safety and security of women.

The United Nations defines gender-based violence as '*any act of gender-based violence that results in, or is likely to result in, physical, sexual or psychological harm or suffering to women, including threats of such acts, coercion or arbitrary deprivation of liberty, whether occurring in public or in private life*' (Art. 1, UN Declaration on the Elimination of violence against Women, Vienna, 1993).

As the French sociologist Pierre Bourdieu (1999) states, it is undeniable that male dominance over women is among the oldest and most persistent forms of oppression, which for the author has to do with what, since the 1970s, he called *symbolic violence*. With this insight, Giudici and Bourdieu (1994) intend to hone in on a form of subtle, invisible violence, expressed through the imposition of a worldview, or arbitrary and historically constituted mental structures. According to the authors, symbolic violence takes place insofar as it rests on the very complicity of the sufferer, in an evidently unconscious way and by means of deeply embedded cognitive structures.

I intend to explore the specific issue of gender-based violence, drawing on my own experience as an operator, which took place in the centres that offer shelter and support to women who are victims of violence. The rich experience in the field has prompted inevitable critical reflections on the

quality of the interventions provided, in relation to what is my theoretical framework of reference, as set out in the first part of this work.

Indeed, the broad network of anti-violence services is based on the gender perspective, an approach that is historically and ideologically placed in the feminist movement and that over time has given rise to a specific methodology of intervention adopted in anti-violence centres and shelters that are based on it. The movement's roots lie in the early self-consciousness groups, in which women shared their own life experiences, carrying out a historical-political analysis of male domination and their condition of subordination.

Within the framework of gender interpretation, the root of violence in intimate relationships is patriarchal ideology, that is, the presumption of an ontological primacy of one sex over another: that of the male over the female. The gender perspective therefore highlights the relationship between the violence perpetrated by men against women and the imbalance of power that originates, is conveyed and legitimized by the patriarchal culture itself, which is profoundly masculine and misogynistic, in which we are all immersed.

The procedures adopted in most anti-violence centres therefore refer to this interpretative framework, a cross-cutting approach that has been developed over the years from bottom-up experiences, based on an active, empathetic and non-judgmental listening relationship, which takes place from woman to woman, in a relationship that is born as horizontal as possible.

This is an integrated approach, which may involve different types of action; firstly, welcome meetings, through which to collect the history of the woman, in order to co-build a project in response to the specifics of the shared situation. The meetings are configured as listening spaces, the frequency of which is established on the basis of the specific needs of the woman, and in which ample space is given to the sharing of experiences and the reprocessing of any traumatic episodes. The meetings also aim to reinterpret one's history from a gender perspective, that is, to place violence in a cultural dimension and to recognize the similarity of one's experience with that of other women who have been victims of the same phenomenon. This passage is considered fundamental for the awareness of the cultural origin of violence, and the loss of the sense of guilt and subjective inadequacy that pervades the intimate life of the woman who is being welcomed.

In addition to meetings, accompanying interventions of social and health services, legal support, professional/housing guidance, support to parenthood and possible psychological counselling are evaluated and possibly implemented. Every action, including the choice to press charges, to separate or to involve the wider network of welfare services, is always undertaken with the consent of the woman. Freedom of choice and self-determination, in fact, are values that are considered fundamental, underpinning the

conscious definition of one's own specific path of escape from violence.

However, while it is true that the protagonism of women is placed at the heart of the approach taken in anti-violence centres, respect for this principle often becomes, for various reasons, a challenge in everyday practice. This can happen more frequently on all those occasions when the request for help that comes to the centre is particularly urgent, in situations that are high risk, those in which minors are involved or even when it comes to women with profiles of particular vulnerability (Busi *et al.*, 2021).

The welcoming provides, in fact, a first indispensable 'risk assessment' that results from an exploration of the criticality brought by the woman and is generally based on the gathering of a plurality of elements: margins of freedom and autonomy; information about her support network; significant family problems; presence of minors; any welfare problems for the partner; particular episodes that occurred during the relationship; tendency to minimize violence and specific concerns reported by the person. This is a dynamic assessment, which needs to be carried out repeatedly over a period of time in order to monitor the evolution of the risk previously detected. A clearly complex assessment, taking into account the contrasting experiences from which the woman herself is pervaded, as well as the symptoms that often accompany the person involved in a highly critical situation (psychosomatic symptoms/ mood disorders/ post-traumatic stress symptoms).

Welcoming a significant experience such as that brought by women living in violent relationships is undoubtedly an overwhelming experience, and is even more so in situations that are deemed high-risk, where anguish, which is often a concrete anguish of death (as well as symbolic), saturates the shared space and needs not only containment, but also an inevitable proposal for intervention that involves actions to protect it, up to a real distancing from the situation of abuse. In all these urgent circumstances, the risk is that we will adopt a persuasive attitude, which once again makes us lose sight of the subject of the intervention and the complexity of her internal world.

Moreover, the adoption of a gender perspective, which underpins the training required of women in anti-violence centres, may result in an interpretation of the woman's story that fails to grasp the dimension of the woman's deep investment in the relationship that is at risk, an investment that involves and calls into question the subjective extent of its overall psychic configuration, in the here and now of its evolutionary block.

In the centres, the woman's personal life is generally traced through the steps described by the 'cycle of violence', a model developed in the 80s by Walker, an American domestic violence researcher. It is a model that contemplates the existence of specific mechanisms that are repeated cyclically, to the point of trapping the victim, who finds herself '*immobilized as in a spider web, kept available, psychologically chained, anesthetized*' (Baldry,

2008, pg. 39). The cycle consists of four phases characterizing the dynamics related to gender violence, phases that repeat over time, increasing the level of risk to which the woman could be exposed. A kind of photograph of the recurrent behaviour of violent men in a systematic manner, which highlights the alternation of moments of tenderness and sweetness with abuse; ambivalence which is considered one of the prevailing reasons why the woman would not be able to distance herself from the perverse relationship and remains harnessed there.

From a methodological point of view, the adoption of this model results in the idea that, in order to end the cycle of violence, the victim must become aware of these mechanisms; the intervention is therefore aimed at raising awareness, guided by the operator herself, of what is conceptualized as a position of subordination in the relationship with the partner.

However, when the deep and complex issues that force the subject into her reality are not touched upon, one can easily encounter unconscious resistance that either distances the woman from the call for help or, conversely, adherence may take place, but this does not emerge from the call for structural change and will inevitably have repercussions on the path taken. In this framework, the desired change cannot therefore be derived from a woman's choice, since what is missing is the promotion of a reflective gaze at the complexity of her unique experience.

It is in this sense that the quality of each intervention is, in my opinion, intrinsically linked to the theoretical importance reserved to the subject: the complexity of the other, as well as the extent of her subjective meanings, require a broader interpretation, which cannot therefore be grasped by the gender approach alone and which inevitably requires a view that is capable of holding the various instances undertaken together. This is true despite the stimuli and tools provided to women who turn to anti-violence centres may prove to be a valuable piece of baggage along the way. Therefore, the shared reflections do not seek to overshadow the value of anti-violence centres, a vital garrison for all women and at the same time a valuable resource for the whole community. Alongside their reception, these realities are also dedicated to a rich activity of prevention, awareness-raising and coordination with public and private services in the territory, which, in various ways, help provide protection and support to women in vulnerable conditions.

However, what could enrich the quality of support for women is, in my view, a prospective opening to a broader and richer comparison between the gender approach and the relational psychodynamic perspective, which could in this sense restore greater complexity of interpretation to the phenomenon of gender violence, making room for other diversified possibilities of intervention.

REFERENCES

- Aron, L. (1996). *Menti che si incontrano*, Cortina, Milano, 2004.
- Baldry, A. C. (2008). *Dai maltrattamenti all'omicidio. La valutazione del rischio di recidiva e dell'uxoricidio*. Franco Angeli, Milano.
- Barthes, R. (1977). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it., Einaudi, Milano, 2014.
- Busi, B., Pietrobelli, M., Toffanin, A. M. (2021). La metodologia dei centri antiviolenza e delle case rifugio femministe come «politica sociale di genere», *La Rivista delle Politiche Sociali / Italian Journal of Social Policy*, 3-4:23-38.
- Bourdieu, P. (1999). *Il dominio maschile*. Feltrinelli, Milano.
- Cozzaglio, P. (2014). *Psichiatria intersoggettiva. Dalla cura del soggetto al soggetto della cura*. FrancoAngeli, Milano.
- De Robertis, D. (2005). Le logiche dei Sistemi Complessi: un potenziale per la teoria e la clinica psicoanalitica, *Ricerca Psicoanalitica*, XVI, 3:319-330.
- Dichiarazione delle Nazioni Unite sull'Eliminazione della Violenza contro le Donne, Vienna, 1993.
- Di Francesco, M. (1998). *L'io e i suoi sé*. Cortina, Milano.
- Ferro, A. (2007). *Evitare le emozioni, vivere le emozioni*. Cortina Raffaello, Milano.
- Giudici, G., Bourdieu, P. (1994). *Intervista sulla violenza simbolica*, Gabriellagiudici.it.
- Maturana, H., Varela, F. (1980). *Autopoiesi e cognizione*. Trad. it., Garzanti, Milano, 1986.
- Minolli, M. (1993). *Studi di psicoterapia psicoanalitica*, CDP, Genova.
- Minolli M. (1997). *Cambiamento sintomale e cambiamento strutturale*, *Ricerca Psicoanalitica*, VIII, 1:119-142.
- Minolli, M. (2009). *Psicoanalisi della relazione*. Franco Angeli, Milano.
- Mitchell S. A. (1993). *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi*. Boringhieri, Torino.
- Morin, E. (1982). *Scienza con coscienza*. Trad. it., Franco Angeli, Milano, 1984.
- Sander L. W. (1977) *The regulation of exchange in the infant-caretaker system and some aspect of the context-content relationship*. In *Interaction, Conversation, and the Development of Language*, Lewis M. & Rosenblum L. A. Wiley, New York, pp. 133-155.
- Sander, L. W. (2002). *Pensare la differenza. Principi di processualità degli esseri viventi e specificità dell'essere riconosciuto*, *Psychoanalytic Dialogues*, 12,1:11-42.
- Tricoli, M.L. (2012). *Convegno Bologna, Appunti SIPRe*.

Conflict of interests: the author declares no potential conflict of interests.

Ethics approval and consent to participate: not required.

Received: 28 December 2022.

Accepted: 30 March 2023.

Editor's note: all claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, editors and reviewers, or any third party mentioned. Any materials (and their original source) used to support the authors' opinions are not guaranteed or endorsed by the publisher.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:749

doi:10.4081/rp.2023.749

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Uno sguardo complesso al fenomeno della violenza nelle relazioni intime: specificità di genere e risvolti metodologici

Valentina Feroletto*

SOMMARIO. – Il paradigma della complessità, grazie alla sua capacità di ampliare gli spazi esplorativi, fa da cornice a una lettura del fenomeno della violenza nelle relazioni intime che, andando oltre i contenuti, ne ricerca le origini nelle difficoltà dei partner di accedere alla dimensione intersoggettiva dell'esperienza amorosa. Al centro della riflessione vi è il soggetto, inteso come referente unitario e organizzatore implicito dell'esperienza, il quale, in virtù della qualità specie-specifica della coscienza, è in grado di porsi in dialogo riflessivo con sé stesso e con l'altro, in direzione di uno sguardo qualitativamente sempre più comprensivo circa la propria esperienza. Vengono inoltre prese in esame le radici culturali della violenza nelle relazioni intime, evidenziate nell'approccio di genere, mettendo in luce alcune delle criticità legate alle prassi operative attuate nei centri antiviolenza. La qualità dell'intervento viene posta in relazione allo spessore teorico riservato al soggetto, in assenza del quale a mancare è la promozione di uno sguardo riflessivo sulla complessità della propria esperienza.

Parole chiave: complessità; relazioni intime; intersoggettività; violenza; approccio di genere.

La riflessione che andrò ad esporre si colloca all'interno dell'epistemologia della complessità, un paradigma teso ad ampliare gli spazi esplorativi e che, in tal senso, risponde alla necessità di una più profonda comprensione del fenomeno della violenza nelle relazioni intime.

Addentrarsi nelle fitte trame della violenza richiede necessariamente di pensare in termini di complessità, una prospettiva di analisi che, prendendo in prestito le parole di Ferro (2007), implica *'essere capaci di non sapere, essere capaci di aspettare che un senso si sviluppi'* (p. 53), sostando sovente nel dubbio e nell'incertezza.

Adottare le lenti della complessità significa svincolarsi da schemi riduzionisti, assumendo uno sguardo di natura dialettica teso a una lettura dinamica della realtà, capace di cogliere i legami in movimento tra le molteplici

*Psicologa, Psicoterapeuta SIPRe. E-mail: veraeffe85@yahoo.it

variabili in gioco (Morin, 1982). L'approccio sistemico derivato da tale paradigma ha reso possibile porre attenzione al processo e dunque al divenire dei sistemi complessi, i quali ridefiniscono continuamente sé stessi attraverso processi creativi e trasformativi, emergenti dall'interscambio con l'ambiente (Maturana & Varela, 1980).

Venuta meno la storica separazione tra scienze dell'uomo e scienze della natura, il dialogo tra i diversi universi del sapere ha stimolato ed arricchito lo studio e la comprensione del soggetto umano. Negli ultimi decenni diversi autori hanno colto le potenzialità euristiche della teoria dei sistemi complessi, sia dal punto di vista genetico-evolutivo, sia rispetto al processo di cura e alla questione del cambiamento. Si tratta di *'un costruito di forte impatto innovativo che sta modellizzando non solo la scienza psicoanalitica, ma che è penetrato capillarmente come codice spiegativo dei fenomeni di quasi tutte le scienze'* (De Robertis, 2005).

Si deve a Sander (1977; 2002) l'adozione della logica dei sistemi complessi alla comprensione della realtà psichica; un salto qualitativo nella visione dell'essere e del funzionamento umano che ha avuto vasta risonanza in letteratura. L'accostamento della nozione di sistema complesso a quella di soggetto è chiaramente di natura metaforica, un'astrazione che rende conto della complessità evolutiva dell'individuo, senza scivolare in alcuna forma di riduzionismo. L'auto-eco-organizzazione dei sistemi complessi ha dunque fornito alla psicoanalisi un valido supporto teorico ed epistemico ai fattori interattivi e relazionali che hanno messo in discussione la metapsicologia classica. Quella del sistema è infatti un'immagine pregnante e intuitiva, che offre una prospettiva unitaria dell'individuo e valorizza la natura interattiva e processuale del suo divenire. Premesse a partire dalle quali è possibile dare uno spessore teorico maggiore al soggetto, che viene in questo lavoro inteso come referente unitario di esperienza (Di Francesco, 1998) che diviene all'interno delle interazioni con l'ambiente in cui è immerso, raggiungendo livelli di coerenza sempre nuovi, pensati appunto in divenire.

Le esperienze di relazione esitano infatti in configurazioni psichiche soggette a trasformazioni e rimaneggiamenti continui, in virtù dell'incessante flusso di stimoli, interni ed esterni, che attraversano l'universo di ciascun individuo (Minolli, 1993; 2009). Si tratta di un processo fattuale, di natura dinamica e non lineare, nel quale interviene la qualità specie-specifica della coscienza, attraverso una progressiva integrazione della dimensione preriflessiva, riflessiva e autoriflessiva del soggetto, in direzione di uno sguardo qualitativamente sempre più comprensivo circa sé stesso e la propria esperienza (Tricoli, 2012).

È a partire da questa cornice concettuale che intendo addentrarmi nel fenomeno delle relazioni intime, esplorando in chiave complessa il concetto stesso di violenza e il suo insinuarsi sovente nelle fitte e dense trame dell'esperienza amorosa. Andando oltre i contenuti e le diverse manifestazioni

fenomeniche, vorrei innanzitutto accennare ad una lettura della violenza che sia riferita al soggetto, nel qui ed ora della relazione affettiva nella quale è coinvolto. Alla base del discorso vi è un'idea di soggetto che non coincide con la dimensione egoica e identitaria dell'individuo, ma ha a che fare con lo sguardo riflessivo posto sull'Io, con l'interrogarsi cioè rispetto a ciò che si vive, lasciandosi al tempo stesso interrogare dall'esperienza. Un soggetto dunque dotato di funzione riflessiva, un'attività specie-specifica che permette all'essere umano di emergere e attuare sé stesso, percependosi in qualità di agente attivo e separato dall'altro e dalla realtà (Cozzaglio, 2014).

Ma com'è possibile che la violenza si manifesti nelle trame della relazione amorosa, relazione che in quanto tale richiama la dimensione della scelta?

Ogni relazione affettiva implica, di fatto, una scelta di investimento da parte di ciascun partner sull'altro; tuttavia, le nostre stesse scelte riflettono sempre una serie di complesse limitazioni che sfuggono alla coscienza. Ogni scelta muove infatti a partire da margini di libertà più o meno ampi, che hanno a che fare con ciò che Mitchell (1993), nell'indagare il rapporto tra volontà e processi mentali inconsci, definisce *il 'cumulo disordinato dei derivati delle scelte passate'*. L'altro su cui scegliamo di investire è dunque inevitabilmente legato alla nostra storia passata e ai suoi nodi irrisolti, risponde cioè al nostro desiderio che, come in una sorta di dialogo tra due inconsci, trova nella relazione corrispondenza con quello dell'altro, dando luogo a quell'intesa segreta definita collusione.

Inoltre, il desiderio evocato dall'incontro amoroso è per sua stessa natura inseparabile dalla nostra vulnerabilità. La dimensione desiderante espone infatti il soggetto alla sensazione di essere alla mercé dell'altro, suscitando uno stato di inevitabile tensione che può essere avvertita come una vera e propria minaccia. In un affascinante saggio sul discorso amoroso, Roland Barthes (1977), nel dar voce ai vissuti emotivi sperimentati dall'innamorato, afferma che *'Il soggetto amoroso si sente trascinato dalla paura di un pericolo, di una ferita, di un abbandono, di un improvviso cambiamento-sentimento che egli esprime con la parola angoscia'* (p. 27). Un'angoscia dai significati evidentemente soggettivi, che chiama anche in causa il tema della dipendenza dall'altro quale dimensione ineludibile del rapporto, con cui ciascun partner necessita di confrontarsi a seguito della fase fusionale-simbiotica propria dell'innamoramento. Come afferma Aron (1996), l'intimità è un sentiero delicato che implica rischi e suscita angosce, per via della natura intrinsecamente elusiva dell'essere umano, natura che rende intricata la ricerca dell'oggetto e l'accesso al legame.

Ma è anche vero che la stessa tensione insita nel processo amoroso racchiude in sé una potenziale apertura al futuro, configurandosi come una possibile esperienza trasformativa per entrambi i soggetti coinvolti. Come afferma Cozzaglio (2014), la relazione può in tal senso essere intesa come una *'tensione che ci fa uscire dalla nostra egoicità per investire in modo creativo*

sul mondo' (p.116). L'altro ci offre dunque un'occasione evolutiva preziosa, che si apre all'interno di un denso campo esperienziale-emotivo condiviso e che, in quanto tale, può permettere a ciascun partner di ampliare i propri significati storici, riorganizzando sé stesso in un nuovo livello di coerenza (Tricoli, 2012).

Ma cosa accade laddove i partner non riescono a cogliere la relazione come opportunità evolutiva, restandone tuttavia imbrigliati?

Se si resta imbrigliati è proprio in virtù delle profonde implicazioni descritte, i cui nodi complessi non si riescono a sciogliere, eppure tengono ora saldamente insieme i due partner. Ecco allora che la relazione amorosa, affettivamente densa, può farsi perturbante, si rivela cioè un territorio ostile e in quanto tale può divenire matrice di violenza. Una violenza che rifletterà inevitabilmente le profonde dinamiche tenute in vita dai due partner, fintanto che entrambi vi restano ancorati, alimentandole. In queste complesse circostanze, la possibilità di accedere ad un dialogo intimo e profondo con l'altro appare nei fatti estranea alla qualità del legame amoroso che unisce i due partner. La relazione diviene allora territorio di disconoscimento di quella che è un'alterità temuta e negata, luogo cioè in cui l'altro non può esserci pienamente, nella misura in cui io stesso non mi ri-conosco attraverso l'altro.

Tornando dunque a riferirci al soggetto, l'impasse in cui viene a trovarsi la coppia riflette la profonda difficoltà dei due partner di accedere alla dimensione intersoggettiva dell'esperienza, un processo che chiama in causa lo sguardo riflessivo sull'io e che si mette in moto solo nel dialogo con l'alterità, nella dialettica tra somiglianza e divergenza. Il perturbamento che ne deriva, rivela nel tempo opportunità di crescita per il soggetto, nonché di evoluzione per la relazione stessa; è infatti attraverso questa modalità dialettica che il soggetto fa esperienza profonda di una maggiore reciprocità e, soprattutto, di due soggettività che si incontrano.

Cozzaglio (2014), nell'esplorare l'evoluzione qualitativa del rapporto tra paziente e analista, accosta il rapporto intersoggettivo proprio alla *'relazione consapevole d'amore tra Soggetti in cui i due si riconoscono uno, identici e diversi al tempo stesso'* (p.116), poiché coscienti di porsi in riflessione dialogica dinnanzi ad un altro soggetto di pari dignità, seppur nella divergenza.

Partendo dunque dal soggetto e dalla sua capacità di porsi in un dialogo riflessivo con sé stesso e con l'altro, ritengo che all'origine della violenza nelle relazioni intime, nelle sue diverse forme, sfumature e intensità, vi sia proprio un profondo diniego dell'alterità, il quale conduce altresì ad un disconoscimento dell'altro nella sua qualità di soggetto umano, reso in tal senso *oggetto*, attraverso il quale confermare e riaffermare la propria dimensione egoica, evidentemente assolutizzata. Nonostante gli alti livelli di sofferenza relazionale che affliggono entrambi i partner, la continuità del legame appare fondata unicamente sul mantenimento rigido dei ruoli, pena il vissuto di dissoluzione dell'io.

La violenza che ne deriva, sia essa velata o più concretamente e gravemente agita, senza dubbio non è mai espressione dell'amore, ne è forse una sua profanazione estrema, un tentativo di risolvere l'angoscia che l'altro suscita quando non siamo in grado di disancorarci dalla dimensione egoica che, ancora una volta, ci costringe dentro i nostri stessi limiti. La rigidità delle soluzioni adottate preclude infatti al soggetto la possibilità di dare alla propria esperienza nuovi significati soggettuali e può essere letta quale espressione di un blocco nello sviluppo qualitativo dell'autocoscienza (Minolli, 1997).

Sebbene l'adozione di uno sguardo complesso nell'osservazione dei fenomeni comprenda in sé la molteplicità delle variabili in gioco, la specificità di genere che caratterizza la violenza nelle relazioni intime non può essere certo sconosciuta. Si tratta infatti di un fenomeno di dimensioni importanti, che oggi più diffusamente interroga le nostre coscienze collettive a livello sociale e politico, oltre che psicologico, facendo emergere l'esigenza di un confronto tra diversi saperi e competenze, nonché la necessità di risposte concrete sul piano della prevenzione, della tutela delle donne e dell'intervento rivolto agli uomini maltrattanti.

Quando parliamo di specificità di genere, ci riferiamo alla violenza agita dagli uomini nei confronti delle donne in quanto tali, in quanto cioè appartenenti al genere femminile, all'interno delle relazioni intime. Si tratta di una gravissima forma di discriminazione, riconosciuta a livello internazionale come una violazione dei diritti umani fondamentali, che ha a che fare con la sicurezza e l'incolumità fisica e psicologica delle donne.

Le Nazioni Unite definiscono la violenza di genere come *'ogni atto legato alla differenza di sesso che provochi o possa provocare un danno fisico, sessuale, psicologico o una sofferenza della donna, compresa la minaccia di tali atti, la coercizione o l'arbitraria privazione della libertà sia nella vita pubblica che nella vita privata'* (Art. 1, Dichiarazione delle Nazioni Unite sull'Eliminazione della Violenza contro le Donne, Vienna, 1993).

Come afferma il sociologo francese Pierre Bourdieu (1999), è innegabile che il dominio maschile sulle donne sia tra le più antiche e persistenti forme di oppressione, che per l'autore hanno a che fare con quella che, a partire dagli anni Settanta, egli definì *violenza simbolica*. Con questa intuizione, Giudici e Bourdieu (1994) intendono mettere a fuoco una forma di violenza sottile, invisibile, che si esprime attraverso l'imposizione di una visione del mondo, ovvero di strutture mentali arbitrarie e storicamente costituite. Secondo gli autori, la violenza simbolica ha luogo nella misura in cui essa poggia sulla complicità stessa di chi la subisce, in modo evidentemente inconsapevole e per mezzo di strutture cognitive profondamente incorporate.

Intendo esplorare lo specifico della violenza di genere, richiamando la mia stessa esperienza in qualità di operatrice, svolta all'interno dei centri che offrono accoglienza e sostegno alle donne vittime di violenza. L'arricchente esperienza sul campo ha sollecitato inevitabili riflessioni di natura critica nel merito della qualità dell'intervento prestato, in relazione a

quella che è la mia cornice teorica di riferimento, esplicitata nella prima parte del presente lavoro.

La vasta rete dei servizi antiviolenza poggia, infatti, sulla prospettiva di genere, un approccio che si colloca storicamente e ideologicamente nel movimento femminista e che nel corso del tempo ha dato luogo ad una metodologia specifica di intervento adottata nei centri antiviolenza e nelle case rifugio che si rifanno ad esso. Le radici del movimento risiedono nei primi gruppi di autocoscienza, nei quali le donne condividevano le proprie esperienze di vita, portando avanti un'analisi storico-politica della dominazione maschile e della loro condizione di subordinazione.

Nella cornice interpretativa di genere, all'origine della violenza nei rapporti intimi vi sarebbe l'ideologia patriarcale, ovvero la presunzione di un primato ontologico di un sesso su un altro: quello del maschio sulla femmina. La prospettiva di genere evidenzia dunque la relazione esistente tra la violenza agita dagli uomini sulle donne e lo squilibrio di potere che trae origine, viene veicolato e legittimato, dalla stessa cultura patriarcale, profondamente maschilista e misogina, nella quale tutte e tutti siamo immersi.

Le modalità di intervento adottate nella maggior parte dei centri antiviolenza rimandano dunque a tale cornice interpretativa, un approccio di natura trasversale che si è andato definendo nel corso degli anni a partire da esperienze dal basso, basato su una relazione di ascolto attivo, empatico e non giudicante, che ha luogo da donna a donna, in un rapporto che nasce come il più possibile orizzontale.

Si tratta di un approccio di tipo integrato, che può implicare diversi tipi di azione; in primo luogo, i colloqui di accoglienza, attraverso i quali raccogliere la storia della donna, al fine di co-costruire una progettualità in risposta alle peculiarità della situazione condivisa. Gli incontri si configurano come spazi di ascolto, la cui frequenza è stabilita sulla base delle specifiche esigenze della donna, e nei quali viene dato ampio spazio alla condivisione dei vissuti esperiti e alla rielaborazione degli eventuali episodi di carattere traumatico. I colloqui hanno inoltre lo scopo di rileggere la propria storia in un'ottica di genere, collocando cioè la violenza in una dimensione culturale e riconoscendo la similarità della propria esperienza con quella delle altre donne vittime dello stesso fenomeno. Un passaggio ritenuto fondamentale per la presa di consapevolezza dell'origine culturale della violenza, e il venir meno del senso di colpa e di inadeguatezza soggettiva che pervade il vissuto intimo della donna accolta.

Oltre ai colloqui, vengono valutati ed eventualmente messi in campo interventi di accompagnamento ai servizi sociali e sanitari, sostegno legale, orientamento professionale/abitativo, sostegno alla genitorialità ed eventuale consulenza psicologica. Ogni azione, tra cui la scelta di sporgere denuncia, di separarsi o coinvolgere la più ampia rete dei servizi sociosanitari, viene intrapresa sempre con il consenso della donna. Libertà di scelta e di autodeterminazione, infatti, sono valori ritenuti fondamentali, alla base della definizione

consapevole del proprio specifico percorso di fuoriuscita dalla violenza.

Tuttavia, se è vero che il protagonismo della donna viene posto al centro dell'approccio adottato nei centri antiviolenza, il rispetto di tale principio diviene spesso, per diverse ragioni, una sfida nelle prassi quotidiane. Questo può accadere, con maggiore frequenza, in tutte quelle occasioni in cui la richiesta di aiuto che giunge al centro è particolarmente urgente, nelle situazioni cioè ad alto rischio, quelle in cui sono coinvolti minori o ancora quando si tratta di donne con profili di particolare vulnerabilità (Busi *et al.*, 2021).

L'accoglienza prevede, infatti, una prima indispensabile 'valutazione del rischio' che esita da un'esplorazione di quella che è la criticità portata dalla donna e si basa tendenzialmente sulla raccolta di una pluralità di elementi: margini di libertà e di autonomia; informazioni circa la sua rete di supporto; problematiche familiari di rilievo; presenza di minori; eventuali problematiche sociosanitarie a carico del partner; episodi particolari avvenuti nel corso della relazione; tendenza alla minimizzazione della violenza e specifiche preoccupazioni riferite dalla persona. Si tratta di una valutazione dal carattere dinamico, che necessita di essere effettuata più volte nel corso del tempo, al fine di monitorare l'evoluzione stessa del rischio precedentemente rilevato. Una valutazione evidentemente complessa, tenendo conto dei vissuti contrastanti da cui la donna stessa è pervasa, così come della sintomatologia che spesso accompagna la persona implicata in situazione ad elevata criticità (sintomi psicosomatici/ disturbi dell'umore/ sintomatologia da stress post traumatico).

Accogliere un vissuto importante come quello portato dalle donne che vivono delle relazioni violente è senza dubbio un'esperienza travolgente, e lo è ancor di più nelle situazioni ritenute ad alto rischio, quelle in cui l'angoscia, che spesso è una concreta angoscia di morte (oltre che simbolica), satura lo spazio condiviso e necessita non solo di contenimento, ma anche di un'inevitabile proposta di intervento che implichi azioni a tutela, sino ad un vero e proprio allontanamento dalla situazione di maltrattamento. In tutte queste circostanze, investite dal carattere d'urgenza, il rischio è quello di assumere un atteggiamento persuasivo, che ancora una volta fa perdere di vista il soggetto dell'intervento e la complessità del suo mondo interno.

Inoltre, l'adozione di una prospettiva di genere, alla base della formazione richiesta alle operatrici dei centri antiviolenza, può tradursi in una lettura della vicenda accolta che non riesce a cogliere la dimensione dell'investimento profondo della donna nella stessa relazione a rischio, investimento che coinvolge e chiama in causa la portata soggettiva della sua configurazione psichica complessiva, nel qui ed ora del suo blocco evolutivo.

Nei centri, il vissuto personale della donna viene generalmente ripercorso attraverso i passaggi descritti dalla 'spirale della violenza', un modello elaborato negli anni '80 dalla Walker, ricercatrice americana attiva nell'ambito della violenza domestica. Si tratta di un modello che contempla l'esistenza di meccanismi peculiari che si ripetono ciclicamente, fino ad intrappolare la vit-

tima, che viene a trovarsi *'immobilizzata come in una tela di ragno, tenuta a disposizione, psicologicamente incatenata, anestetizzata'* (Baldry, 2008, p. 39). La spirale comprende quattro fasi caratterizzanti le dinamiche legate alla violenza di genere, fasi che si ripetono nel tempo, aumentando di volta in volta il livello di rischio cui la donna sarebbe esposta. Una sorta di fotografia dei comportamenti ricorrenti agiti in maniera sistematica dagli uomini violenti, che mette in luce l'alternarsi di momenti di tenerezza e dolcezza a comportamenti maltrattanti; ambivalenza che viene ritenuta una delle ragioni prevalenti per cui la donna non riuscirebbe ad allontanarsi dalla relazione perversa, rimanendovi imbrigliata.

Dal punto di vista metodologico, l'adozione di questo modello si traduce nell'idea che, per porre fine al ciclo della violenza, la vittima debba divenire consapevole di tali meccanismi; l'intervento si fa quindi teso alla presa di coscienza, guidata dall'operatrice stessa, di quella che è concettualizzata come una posizione di subordinazione nel rapporto con il partner.

Tuttavia, quando i nodi profondi e complessi che co-stringono il soggetto nella sua realtà non vengono toccati, si può facilmente andare incontro ad una resistenza inconscia che allontana la donna dalla richiesta d'aiuto o, al contrario, può aver luogo un'adesione che non emerge tuttavia dalla sollecitazione di un cambiamento strutturale e che avrà delle inevitabili ripercussioni sul percorso intrapreso. In questa cornice, il cambiamento auspicato non può dunque esitare da una scelta della donna, poiché a mancare è la promozione di uno sguardo riflessivo sulla complessità della sua singolare esperienza.

È in questo senso che la qualità di ogni intervento è a mio avviso intrinsecamente legata allo spessore teorico riservato al soggetto: la complessità dell'altro, così come la portata dei suoi significati soggettivi, necessitano di una più ampia lettura che non può dunque essere colta mediante il solo approccio di genere e che richiede inevitabilmente uno sguardo capace di tenere assieme le diverse istanze implicate. Questo, per quanto gli stimoli e gli strumenti forniti alle donne che si affacciano ai centri antiviolenza possano rivelarsi un prezioso bagaglio lungo il cammino intrapreso. Le riflessioni condivise non vogliono dunque mettere in ombra quello che è il valore dei centri antiviolenza, un presidio fondamentale per tutte le donne e al contempo una risorsa preziosa per l'intera comunità. Accanto all'accoglienza, queste realtà si dedicano infatti anche ad una ricca attività di prevenzione, sensibilizzazione e coordinamento con i servizi pubblici e privati presenti sul territorio, che a vario titolo concorrono a fornire protezione e supporto alle donne in condizioni di vulnerabilità.

Ciò che potrebbe tuttavia arricchire la qualità del supporto rivolto alle donne è a mio avviso un'apertura prospettica ad un più ampio e ricco confronto tra l'approccio di genere e la prospettiva psicodinamica relazionale, che possa in tal senso restituire maggior complessità di lettura al fenomeno della violenza di genere, facendo spazio a possibilità altre e diversificate di intervento.

BIBLIOGRAFIA

- Aron, L. (1996). *Menti che si incontrano*, Cortina, Milano, 2004.
- Baldry, A. C. (2008). *Dai maltrattamenti all'omicidio. La valutazione del rischio di recidiva e dell'uxoricidio*. Franco Angeli, Milano.
- Barthes, R. (1977). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it., Einaudi, Milano, 2014.
- Busi, B., Pietrobelli, M., Toffanin, A. M. (2021). La metodologia dei centri antiviolenza e delle case rifugio femministe come «politica sociale di genere», *La Rivista delle Politiche Sociali / Italian Journal of Social Policy*, 3-4:23-38.
- Bourdieu, P. (1999). *Il dominio maschile*. Feltrinelli, Milano.
- Cozzaglio, P. (2014). *Psichiatria intersoggettiva. Dalla cura del soggetto al soggetto della cura*. FrancoAngeli, Milano.
- De Robertis, D. (2005). Le logiche dei Sistemi Complessi: un potenziale per la teoria e la clinica psicoanalitica, *Ricerca Psicoanalitica*, XVI, 3:319-330.
- Dichiarazione delle Nazioni Unite sull'Eliminazione della Violenza contro le Donne, Vienna, 1993.
- Di Francesco, M. (1998). *L'io e i suoi sé*. Cortina, Milano.
- Ferro, A. (2007). *Evitare le emozioni, vivere le emozioni*. Cortina Raffaello, Milano.
- Giudici, G., Bourdieu, P. (1994). *Intervista sulla violenza simbolica*, Gabriellagiudici.it.
- Maturana, H., Varela, F. (1980). *Autopoiesi e cognizione*. Trad. it., Garzanti, Milano, 1986.
- Minolli, M. (1993). *Studi di psicoterapia psicoanalitica*, CDP, Genova.
- Minolli M. (1997). *Cambiamento sintomale e cambiamento strutturale*, *Ricerca Psicoanalitica*, VIII, 1:119-142.
- Minolli, M. (2009). *Psicoanalisi della relazione*. Franco Angeli, Milano.
- Mitchell S. A. (1993). *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi*. Boringhieri, Torino.
- Morin, E. (1982). *Scienza con coscienza*. Trad. it., Franco Angeli, Milano, 1984.
- Sander L. W. (1977) *The regulation of exchange in the infant-caretaker system and some aspect of the context-content relationship*. In *Interaction, Conversation, and the Development of Language*, Lewis M. & Rosenblum L. A. Wiley, New York, pp. 133-155.
- Sander, L. W. (2002). *Pensare la differenza. Principi di processualità degli esseri viventi e specificità dell'essere riconosciuto*, *Psychoanalytic Dialogues*, 12,1:11-42.
- Tricoli, M.L. (2012). *Convegno Bologna, Appunti SIPRe*.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 28 dicembre 2022.

Accettato: 14 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:749

doi:10.4081/rp.2023.749

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Death, anxiety and metaphysical experience

Paolo Milanesi*

ABSTRACT. – The author focuses his attention on ancient philosophy in the sense of spiritual exercise of experience, of lived life, and introduces the theme of death, which according to Plato and other ancient philosophers represented the death of one's individuality to gain access to true thought and connect with the universality of the cosmic whole. Approaching modern philosophical thought, through Heidegger the author introduces the theme of anxiety as the inevitable viaticum to gain access to the 'pure being' of the human being or Dasein (being-there). Finally, leaning on the work of Elémire Zolla, the author attempts to identify a path that, in overcoming anxiety and 'losing' one's individuality of identity, can lead to identification with 'the being that simply is' in the world. This last passage recognises that mental disorders may emerge in lieu of possible enlightenment, especially if left to deal with the existential phenomenological experience alone.

Key words: being; unity; death; anxiety; metaphysical experience.

'Around the time of Descartes, Pascal discovered the logic of the heart and compared it with the logic of calculating reason. The interior and the invisibility of the heart is not only more interior than the 'inside' of its calculated representation and therefore more invisible, but it embraces a wider reason than that of simply producible objects. In the invisible 'ultra-interiority' of the heart, man is driven first of all towards what must be loved: ancestors, the dead, infancy, the newborn.'

Martin Heidegger

(at the conference commemorating Rainer Maria Rilke's 20th anniversary)

Death, anxiety, and metaphysical experience are states that can be merged and connected at various levels and in various ways. I will attempt to do this from a mainly philosophical perspective but will, at times, oscillate in a psychological-psychoanalytic observation vertex. Referring to Pierre Hadot's work (2001), we can say that historians distinguish between

*Psychologist, Psychotherapist, Psychoanalyst and SIPRe - IFPS Supervisor. Lecturer at the SIPRe course of high specialisation in Psychoanalysis of the Child in the Family. Member of the Cultural Association 'OttoCentro', Italy. E-mail: paolomilanesi@icloud.com

philosophical discourse (theory) and philosophy itself. Philosophical discourse was divided into three parts: logic, physics and ethics. Thus, we had the theory of logic, the theory of physics and the theory of morals. Philosophical theory in ancient philosophy was not 'Philosophy', or at least, did not exhaustively define it. Philosophy was at its origin an actual, concrete, experienced exercise: the exercise of logic, ethics and physics. True logic was not the pure theory of logic, but experienced, lived logic, the act of thinking correctly and *exercising* one's thinking accordingly in everyday life. Authentic ethics was not the theory of ethics, but ethics experienced, lived in life with others. True physics was not the theory of physics, but experienced, lived physics, a certain attitude with respect to the cosmos. This lived physics consisted above all in trying to see things, not from an anthropomorphic and egocentric perspective, but from the perspective of the universe and nature. The earth and everything human are an infinitesimal speck in infinitude. This experienced physics consisted, above all, in becoming aware that one is a part of the unitary Whole and that one must accept the course this Unity demands, and with which, since we are one of its parts, we should identify. In the history of philosophy, this experienced physics was a truly spiritual exercise (Hadot, 2002) and has always existed; it was physics but had spiritual value. We can use this fundamental distinction, *mutatis mutandis*, as a starting point to distinguish between, but also to connect psychoanalytic theory and clinical exercise.

The world can be understood scientifically using tools for measurement and exploration, through mathematical calculations but also through the naive use of perception. This duality may be better understood by thinking of Husserl's observation (1992), taken up by Merleau-Ponty (1945) for which theoretical physics accepts and proves that the earth moves, but, from one's perception, the earth is immobile. Well, it is precisely one's perception that forms the foundation of the life we live. It is in this perspective of perception that awareness of the presence of the world and of our belonging to it can be placed. Here, the philosopher's experience corresponds to that of the poet and artist, and could also correspond to that of the psychoanalyst. This exercise, as Bergson (1946) has shown, consists in overcoming our utilitarian perception of the world to reach a disinterested perception of it, not as a means to satisfy our interests, but simply for the fact that it is the world, as if it were to rise up before us for the first time. 'True philosophy', said Merleau-Ponty (1960), 'is relearning to see the world'.

This 'philosophical' attitude thus appears as a transformation of perception. Marcus Aurelius (Hadot, 1996) argues that perceiving things as foreign means transforming one's gaze so as to have the impression of seeing it for the first time, becoming free of habit and banality. It is an exercise aimed at making us overcome, once again, our particular partial point of view to make us see things and personal existence in a cosmic and universal

perspective, thus relocating ourselves in the immense event of the universe, but also, you could say, in the mystery of existence.

Let us consider our attitude, as psychoanalysts, to our patients' narration and their 'being' (Milanesi, 2022), or to Bion (1967), who advised approaching the patient 'without memory and desire', with a negative capacity which resembles *epochè* (Husserl, 1992), the inner monologue of certain writers, fluctuating attention, the possibility of oneiric encounters in the analytic field, where the invoking of reason to explain the world, the patient and patient-analyst interaction represent only noise, an incursion of that ruthless killer at work that Freud calls the death drive (Riva, 2022).

How could we conceive of a secular, spiritual lifestyle nowadays? We could think of it as a resolute intention to refine the quality of feelings, thoughts and actions to tend towards feeling, thinking and acting for the exclusive purpose of what engages us (Zolla, 2016) and not for any selfish or altruistic gain, both egocentric. The aim could be to lose our individualism and move towards an affirmation of the 'being as such'.

On death

Plato argued that philosophy is the exercise of death (Plato, 1966). By that, he meant that the soul and the body need to be detached. This was not meant as the exercise of death, but as the exercise of the spiritual or intellectual life, of the life of thought; it meant finding a form of knowledge different from knowledge of the senses.

'Make every effort to keep the soul separate from the body, and get it used to collecting itself and withdrawing into itself away from every corporeal element, and to remain there, as far as possible, in the present life, as in the future, alone in itself, intent on this liberation from the body as if from chains' (ibid., p. 144).

For the soul, it means freeing itself, stripping itself of passions of the senses, in order to acquire independence of thought. In fact, we would be able to represent this spiritual exercise better if we understood it, again, as an effort to be free of the partial passionate point of view, that pertaining to the senses and rise to a universal point of view.

Plato, the Stoics, the Epicureans have always considered the exercise of death as an exercise of life (Hadot, 2001). Meditation or thought or the exercise of death is ultimately always an exercise of life and it is worth being clear that practicing dying does not mean torturing the body; it is, again, the exercise of dying to one's individuality, to one's passions, seeing things in a perspective of universality, which is different from what one may understand on reading Plato superficially. The rejection of the body, then, would be the rejection of that tiny object that we are, and, on closer inspection, it may not even be a rejection, but an awareness of the fact that we are only a small part

of the whole and that there are far more important things, values that are somehow absolute. This, however, does not imply a repulsion toward the body (Hadot, 2002).

What is striking about this profound consideration of Plato and of a considerable number of ancient philosophers, is the relative lack of phenomenological descriptions of the subjectual process on an existential level. It is as if the totality of the cognitive system of the phenomena described was anchored to '*ratio*' as the only viable way to explore the knowledge of the world, without any supplantation by intense emotional experiences.

It seems to me that Zolla (2016) and even earlier, Heidegger (1976), as we will see, go down other paths, based less on '*ratio*' and '*logos*', tending more towards the loss of individuality and the approach of the 'Unity of the Whole'. For Heidegger (1971), the essence of what has just been said lies in the idea that preempting or anticipating death is a condition of authentic existence. The consciousness of finitude must induce man to assume existence as it is. But Heidegger does not seek, as in ancient times, to eliminate the anxiety of death; as we shall see, his philosophy is a 'exercise of death': the authenticity of existence lies in the lucid projection of death, distinguishing being-towards-death from *meditatio mortis* (ibid). It may be that it is a feature of the modern world that has engaged thinkers such as Nietzsche (1995), Rilke (2017), Kierkegaard (2020) and Goethe (2013). In other words, the idea that the awareness of existing is linked to anxiety and that the value of life, as Goethe said, in reality, consists of trembling in the face of *Ungeheure* (roughly translated as the terrible, the prodigious or the monstrous); in any case, it is completely absent in Spinoza, Epicurus, the Stoics and Plato (Hadot, 2002). It is crucial to remember, however, that Plato (1966) in the Republic, presenting philosophy as an 'exercise of death' made an extremely important decision, of a very profound truth, which had an immense influence on Western philosophy (Hadot, 2001).

Thus writes Montaigne (1953, p.110) in one of his most famous essays: '*he who has learned to die, has unlearned to serve*'.

The thought of death impacts on the tone and level of our inner life promoting the possibility of its transformation. This philosophical and psycho-analytic theme is related to the idea of the infinite value of the present moment to be lived as if it were the first and the last. According to Platonic philosophy, it is not just a question of thinking about death, but of exercising death which, in reality, is an exercise of life, which leads to a conversion accomplished with the totality of the soul:

'As an eye which cannot be turned from darkness to light except by turning the whole body, at the same time, the faculty of apprehension must be detached from perishable things with the whole soul, until it becomes able to bear the sight of what 'is' [...] Education is the art of directing this eye of the soul' (Plato, 1966; Repubblica p. 343).

For our contemporaries, this devaluation of the sensible in favour of the intelligible is hardly acceptable as it was probably hardly acceptable for Plato's contemporaries (Hadot, 2002); but Heidegger's interpretation of Plato's thought can help make sense of it.

On the unity of human beings and on thinking

Heidegger's interpretation of Plato's soul as tension toward being

In the perception that occurs through the senses, writes Heidegger (1997), there is a seeing, a hearing, a tasting, but who sees and hears and tastes? It would be terrible if there were 'nobody' who could, at the same time, see, hear and smell; if this were not possible, we would witness a fragmentation of the entire human being, which would be torn apart and lacerated. The essence of man would be lost. If, on the other hand, there is 'someone' and, therefore, the unity of the human being exists, we should ask ourselves how this is possible. Heidegger suggests that this unity can be called *soul* and if we use this term, from the Greek *ψυχή*, *psychè*, we must understand it exactly as it is defined by the Greek terms of *ιδέα* (idea as 'unity' and as a certain 'thing seen') and we may not understand it in any other sense (ibid). In order to avoid a terrible dispersion in the various percepts, there should be something like an 'idea'. Plato, with the word *idea*, means something related to his most intimate philosophical questioning, something which opens and guides this questioning and defines the meaning of 'thinking' as 'learning through', 'taking one thing through the other'. There is a duplicity, in other words, a 'welcoming' of what is shown but also a 'questioning' in relation to something. The idea would be the means to grasp the essence of it; in a nutshell, to say that a certain thing is, for example, a book, is possible thanks to the idea of a book that allows us to grasp the essence of the book itself. Thinking, in this sense, thinks of the being of things, even without knowing it, and has little what to do with thinking as it is understood today, as a function of *ratio*; the latter is not at all thinking in the sense that Plato strives to define, in developing the doctrine of ideas, as the essence of thinking (ibid).

In short, the general meaning of the word *idea* can be understood as '*that which is sighted, precisely in its being sighted*' (ibid. p. 205). This seeing and such sight are not to be understood as the sensible seeing of eyes. This 'sight' and this alone can pick up on something that has a certain aspect, that is present in its unity in this or that way.

This unity does not arise from, with and through single perceptions, it is something that is already there. Plato says that this *unitary area* of possible apprehension of the percept which we always have before us, we can call

‘soul’. So, what is the soul? The ‘soul’ is what envisages this *unitary ambit* of apprehendability, which can perceive and which, in perceiving, assumes the percipient/percept relation. The nature of the soul, understood in this way, is characterised by relating to, it is extended towards; *the relationship is the soul itself* (ibid., p. 208). The soul is such by virtue of the fact that it only gives itself the ‘through’ in the form of organs through which we perceive everything that is generally perceptible. Only in this way can a physical body become a human body. The human body, which in one respect is a physical body, is such only because it identifies with a soul; the opposite is not true, that is, that a soul can be formed into a physical body. The soul does not stand on its own, with – and almost attached to it – a thread that descends to things. Soul is a name indicating a relationship with the being of things and in a sense, we could say that ‘the soul is the body and the body is soul’.

In interpreting Plato’s *Theaetetus*, Heidegger (1997) suggests imagining lying on the grass while looking at the blue sky and simultaneously hearing the song of a lark.

‘Color and sound are displayed through a ‘view’. We apprehend both. But what do we apprehend about both? Do we not apprehend of both, through the senses, that both ‘are’? For example, that one, with respect to the other, is always another, but with respect to itself, it is identical?’ (ibid., p. 216).

One, being, is a different object for the other, but for itself, it is the same object. Both are apprehended as ‘existent’ and on this basis, is it possible to apprehend color and sound as different and identical entities, and in this way, we can also apprehend being equal and unequal. Conversely, if both present to us as different, we have already apprehended both as ‘existent’, whether we know it or not. Therefore, something extra is to be learned, in a manner of speaking, and everything that can be built on being and non-being, being-identical and being-other, and so on, belongs to this extra; all the concrete characters which, implicitly, always presuppose ‘being’. In other words, if I say that a pillow is white, it is not the white that constitutes its being, but the ability to define it as white, which presupposes an earlier being.

This learning takes place through the soul, in its passage through itself. In order to apprehend being, non-being, equal being, otherness and the like, the soul passes through itself without using any psychic quality, it *is* in itself what the unitary ambit of learnability envisages. It is *in itself*, by its very nature, reaching towards something other, that may be given it, and it is continually, solely tensed; the soul is, therefore, ‘tension to being’ (ibid.).

For the first time, the exercise of pure thought is given a name by Plato that will be preserved throughout ancient tradition: ‘greatness of mind’. The greatness of mind is the fruit of the universality of thought that tends to think and to grasp the being of things, and all the speculative and contemplative work of the philosopher thus becomes a spiritual exercise to the extent that,

by elevating thought to the perspective of the whole, it is freed from the illusion of individuality (Hadot, 2002). Marcus Aurelius (1986, p. 134):

‘Do not just co-breathe the air around you any longer, but, from now on, co-think with a thought that is all embracing. Since the power of thought is no less diffuse everywhere, it insinuates no less into every being capable of letting it penetrate, than the air into one who is able to breathe it... an immense field will open up before you, since you embrace with your thought the totality of the universe, you traverse the eternity of duration.’

It is evidently on this level that we can say one dies to one’s individuality in order to access both the interiority of consciousness and the universality of the thought of the whole, which, I will attempt to show, is the acceptance of being.

Being towards death

Why do we believe it important to investigate the existential meaning of death, the final moments of a human being?

My aim is to highlight the deeply evolutionary significance inherent in the process of discovering one’s death as a possible event.

Please note the following points: i) the meaning of ‘existence’ in the etymological sense is not equivalent to the meaning of ‘reality’ as has been maintained over the centuries by traditional ontology, based on the concept of ‘being as a simple presence’; existence means ‘possibility of being’; ii) the terms ‘Dasein’ and ‘human being’ are generally considered synonymous, likewise the terms ‘object’ and ‘entity’.

Dasein, as long as it is, brings with it a ‘not-yet’ which will be; a constant deficit, a ‘non-totally’ which only death puts an end to, and, in addition, Dasein has always existed in such a way that the not-yet *belongs* to it even if it has yet to *become*, that is, *be* what it is not yet (Heidegger 1971). A concrete example will make what we have said more comprehensible: the unripe fruit ‘moves towards’ ripening. But in this ripening process, what is not yet, is not gradually added as if it were something not present. The fruit itself moves towards ripening in such a way that this moving-towards is in the nature of being fruit. Whatever is added cannot, of itself, cancel the unripe state of the fruit if the fruit itself does not proceed toward its ripening. The not yet of the unripe state does not mean the absence of something extrinsic which, indifferent to the fruit, can simply be added to it. The not-yet constitutes the fruit in its particular state of being. The fruit itself, when ripening, *is* the unripe state. The not-yet is already included in its being, and not fortuitously, but as its constituent element. Similarly, Dasein, as long as it is, *is always, already its not-yet, its possibility of being insofar as it exists.*

Whatever constitutes 'non-totality' in the human being, one's permanent ahead-of-himself is not something which has not-yet-become-accessible, but a not yet that Dasein, insofar as it is the entity that it is, always has to be (ibid.).

Can we say that death is the end of Dasein? Yes, but we must clarify some basic points. The death of Dasein cannot be characterized by an ending that is valid for other objects connoted as mere presences; it is not a dissolution, a coming to completion. The death of a human being is not adequately delineated by any of these ways of ending.

Dasein, in the same way that, as long as it is, *is* already constantly its not-yet, *is* also therefore always already its end. The ending proper of death does not mean a being at the end of Dasein, but a *being-for-the-end* on the part of this entity. Death is a way of being that Dasein assumes as soon as it is. Human beings, at birth, are already old enough to die and this phenomenon is placed on an existential level (ibid.).

Death is by no means something not yet accomplished, it is not an ultimate deficit, but, is first and foremost, a looming existential imminence, *the way of being* in which the human being *is* for-his-death.

Every Dasein must face death alone. To the extent that death 'is', it is always essentially 'my' death which must be faced alone. In this case what is at stake for Dasein is being purely and simply in the world. Death is, for Dasein, the possibility of no-longer-being there (in an existential sense) and since, in this case, Dasein is incumbent on itself, it defers *completely* to the more real able-to be. Dasein does not create this possibility except occasionally in the course of its life. If Dasein exists, it is also already 'thrown' into this possibility. Dasein tends to have no explicit or even theoretical 'knowledge' that it is consigned to death and that it therefore is part of its being-in-the-world. *The being thrown into death reveals itself to him in the most original and penetrating way in the emotional state of anxiety* (ibid.).

Anxiety in the face of death is therefore anxiety 'before' one's own being possible. One's own being possible can also be generated in the face of other experiences, such as for example a successful mirroring of oneself which may generate a distressing circle of discovery of one's being in the world; in fact, human beings become distressed to discover their being in the world and their 'pure and simple being possible' which is also inevitably the 'being towards one's own death'. Anxiety should not be confused with fear of death; anxiety is by no means a depressive, contingent, casual emotional state of the individual. Since anxiety is the basic emotional condition of Dasein, it is Dasein's way into its existence as a being thrown for its own end into one's own, authentic being possible. Thus, the difference becomes clearer between being-towards-death as opposed to simply passing, pure ceasing to live, and finally the 'lived experience' of death.

Being-for-the-end is not the result of sudden, occasional deliberation,

but I would re-assert that it is an essential part of being in the world of Dasein, and is revealed thanks to anxiety (ibid). The observation that, in fact, many men do not know anything about death in this sense cannot be adduced as proof that being-towards-death does not belong universally to human beings, but rather serves as proof of the fact that Dasein, generally speaking, conceals this experience by fleeing from it and taking refuge in an inauthentic life, trivialising anxiety as a fear and weakness that should not be in the nature of a self-confident human being (Heidegger, 1976).

The metaphysical experience

Heidegger has shown us that through anxiety, our own being possible is realised, the very real acceptance of one's being in the world and, therefore, the pure and simple 'being possible' of human beings. We could also say: 'finding oneself in one's own being which simply is'. Taking Elèmire Zolla's work (2016) it is interesting to explore the possible processuality of this anxiety and with it the becoming of the pure and simple being that simply is, if one can reach it.

When perceiving and the percept, the subject and the object, merge and absorb each other, what can be defined as a 'metaphysical experience' (ibid) takes place. This experience is well represented in poetry, for example it is the sea into which Leopardi of the *Infinite* and the *Solitary Life* (2016) gently sinks:

'Then I sit so motionless I almost lose myself, and forget the world: and it seems to me my limbs are so still, no spirit or feeling can ever stir them again, and their primal calm is merged with the silence of the place.'

'Metaphysical experience', a name that should not be confused with the thing, is a statement that Elèmire Zolla (2016) adopts to define this 'mistaking of the I with the being', which Leopardi allows us to glimpse in existence, thanks to his admirable poetic synthesis.

The metaphysical experience is achievable only by disengaging from everything that normally keeps us bound to an existence based on the reality of the *ego cogito*, to get to dwell ec-statically in the truth of being, where simplicity reigns (Heidegger, 1976), and where the 'unified' human being can affirm 'I am', but no longer 'I am this', 'I am that'; not because he has suffered a loss, on the contrary, he has achieved vertiginous growth, in fact, when 'I am' can become 'I am being', we witness the flowing of contact with simple and pure being, deconstructing and allowing thought to enter into a questioning capable of attempting and allowing oneself be involved in the 'thing' of thought, abandoning the fear of crashing into 'the thing' itself and sinking: there is an abyss between 'philosophising' about sinking

and letting our thoughts actually sink (ivi, p. 75). At the same time, the subject-object dichotomy is overcome to go beyond it, to where the sensations of the world exist, but the individual does not suffer them, does not oppose them, simply notices how they emerge and disappear, without intervening with feelings and judgments, without contaminating them with gossip and comments (Zolla, 2016);

‘And the truth of being will perhaps acquire language and that thought will be its expression and at that point perhaps language will become ‘silence’ and not a hasty enunciator of chatter’ (Heidegger, 1976).

Plotinus writes (1997, p. 285):

‘You were already the whole, but, since something extra has been added to you over the whole, you have become less than the whole by the addition. This addition was not positive (after all, what can you add to something that is all?), it was entirely negative. Whoever becomes someone is no longer the whole; it adds a negation to it. And this lasts until the negation is discarded. Therefore, you grow by removing all that is other from the whole: if you remove it, the whole will be present to you... It needs to come, to be present. If it is not present, it is because you have distanced yourself from it. Distancing yourself does not mean leaving to go elsewhere, since it is there; but means turning away from it, when it is present’.

And further:

‘We must not think of a particular form, we must strip the soul of a particular form, discard all things. Then, in a momentary flash, the metamorphosis of the ego takes place: ‘then the seer no longer sees his object, because, in that instant, he no longer distinguishes himself from it; he no longer represents two things, but somehow has become something else, no longer itself or to itself but one with one, as the centre of a circle coincides with another centre’ (ivi, p. 435).

We notice a kind of explosion and total loss of individuality.

When we identify with the cosmos, we overcome the innate abstract terror that lies at the root of our being, we eradicate the torment that arises from feeling surrounded by a universal, indistinct, terrifying disorientation, and sense of alienness. Only by becoming one with the cosmos can we emerge from anxiety. Under penalty of falling into psychiatric diagnoses or, even more simplistically, attributing the cause of this torment to an unsatisfied need for love; it should be noted that the only adequate love is the one that erases the person, in some respects canceling them, and fuses them with the cosmos (Zolla, 2016).

I believe that in these reflections, we can intuit the seed of a projection/possible becoming from the Heideggerian ‘thrown-ness’ and from the anxiety related to contact with one’s pure and simple being.

Let us now consider other cultures and other worlds.

Our conventions exclude from the norm the habit of entering different psychic states, such as the *trans* that allows the Balinese to penetrate her flesh with *Kriss* without causing bleeding, or as happens in some exercises in southern India, where one can be pierced without pain and walk freely on burning embers (ibid.). Most of our certainties and convictions topple if we observe certain phenomena, such as the idea that there is a clear and objective demarcation between health and disease. If anything, we can define physical health as the state of the body that allows the psyche to open up to a pure awareness of being, and the psyche, in turn, can be said to enjoy health when it spontaneously transforms into such awareness. Jung (2004) noted that Buddhists favor hallucinations, making them complex works of art, in order to break the yoke of an illusory 'world-consistent sanity' and argued that even mental dissociations and schizoid states are part of meditation.

From the perspective of a metaphysical experience, mental illness is often a sign that one has dared to raise profound questions about being in the world without fully realising it, without identifying the right formulation. Illness is like a shadow with the light behind it; the madman dared to knock on the door that opens onto the higher levels of being and pays for the audacity of having glimpsed them unprepared. The distance of metaphysical experience from ordinary life can terrify, or perhaps, as Heidegger (1971) claims, always terrifies through a sense of anxiety. When the possible illuminative sense of obsessions and compulsions is revealed, the disease is seen as a sequence of signifiers from which the signified is subtracted and which consequently opens the doors to the 'significance' that lies before the opposition signifier/signified. Yes, because the condition of presence to one's pure and simple being is the place of 'significance', the base from which man begins to 'signify' the world by giving expression to being (Milanesi, 2022), thus building his own way of being in the world, his '*identity construct*', behind which a pure and simple being is concealed, whose contact terrifies because it is the other side of the coin of 'nothingness', in its turn, the source of being. Therefore, any phenomenal experience of contact at this level exposes one to the terror of 'nothingness', the terror of not existing. Thus, psychosis may be seen as an access into this level of being and therefore an unconscious request for knowledge that forces patients and those around them to face questions that daily life normally suffocates and hides.

Some speak of 'Implicit Psychosis' or 'White Psychosis' (Green, 1992) founded on 'psychic structures' oriented towards a state of hyper-normalization, a constitutive and ineliminable state in humans which is comparable to anxiety. The 'mad' alternative is that the madman is out there (Riva, 2022).

Non-dualistic truth looks like chaos, and defenses are erected to hide it from view. When a fissure opens in the defences and metaphysical reality is

glimpsed beyond them, one rushes to fill the crack with an ideology or a delirium. But for an instant something is seen, a revelation is conferred, a window is opened. The paranoid who the instant intuit their rigid 'world system', or the schizophrenics who for the first time abandon themselves to their hallucinations, knowing that it is 'their own delirium', can experience the thrill of revelation, like Dostoevsky's auras during his seizures (Zolla, 2016). If they are subsequently cured, the truth emerges as the motionless pillar of stillness, also the source of a possible subversion, Unity. Are mental disorders perhaps attempts to investigate unity? The apathy of the schizophrenic could be a paradoxical reaction to the painful issue of one's openness to the sway of the outside world. Paranoia would guarantee a recursive circularity to explain the universe. Delirium would bring order to the chaos of existence. The patient who perceives his mental processes as alien and feels influenced and invaded by thoughts that appear to be extraneous forces cast into his inner world, is one step away from the enlightenment where mental processes become objects among other objects in the external world (ibid.). The loss of a sense of identity is a step towards metaphysical experience: it could be avoided by addressing the anxiety and disorientation that accompany it. The estrangement typical of certain mental illnesses could be an excellent starting point for the metaphysical experience. Could it not be that contractures or hysterical convulsions anaesthetise the body as in the Indian exercises mentioned above? All they lack is the metaphysical goal. Schizophrenia discloses profound metaphysical truths, such as the fact that Unity confers unity to the smallest parts of the existent (ibid.); things do not exist for themselves but by virtue of the unity that ontologically precedes them and is projected onto them (Heidegger taught us that the being of things precedes the simply present thing, which is the *conditio sine qua non* of the existence of simple presence itself) (Milanesi, 2022). If these stimuli are unfamiliar, patients are overcome with dismay when, for example, they see the face in front of them not as a complete and expressive totality but see only an eye, a tuft of hair, a lobe, a pore, and are astonished, inert, or tremble with dread at those details that loom so large and are overwhelming. (Zolla, 2016).

At this point it might be useful to trace a connection between what has been said so far on an existential phenomenological level and what we can call 'psychological thought'. Perhaps psychology, in the sense of psychotherapeutic treatment, or treatment through words, came into existence when philosophy at a certain point in its historical evolution abandoned its ancient origins and, from being the exercise of life and spiritual exercise, it became the profession of teaching and the theoretical systematization of the world, losing interest in life itself to become only theoretical knowledge and has settled on a terrain that, day by day, is eroded by the sciences. Philosophy has therefore evaded the question that human beings have

always sought an answer to, the question of the meaning of one's being in the world, of one's existence, of one's being born, growing up, working, producing, consuming, growing old and dying; a life cycle that often flows by without identifying or following any profound or recognizable trace of oneself, and which leads one to say: 'I have chosen to live like this' and 'I have given expression to this with my life'. We all suffer from this failure and perhaps through suffering we may discover on opening onto the problematisation of the meaning of one's existence; it is a problematisation to which we would naturally be inclined given that we have a conscience, but instead we live unthinking lives which we do not pay the slightest attention to, dulling our presence to ourselves through work and the escape routes that society, in a thousand ways, provides, or we are left to suffer the pain of an unanswered question.

In the first case, the question is interred and no one is concerned with it, also because we, in the first place, are not concerned with it; work, consumption, family, sex, football, TV, Facebook, Instagram *etc.*, and life passes by without too many questions.

In the second case, when the question of meaning will not leave us in peace and keeps returning, explicitly or through various crises, we find a possible answer through so-called 'psychological thinking', which, in my opinion, may be classified and categorised as psychopathology.

So, either one goes to the pharmacy for an antidepressant - naturally only on medical advice - or one goes into psychotherapy, either to adapt to the world we live in, since one cannot change the world, or to find oneself and find what is causing emotional pain, respectively.

No one knows the answer to the 'meaning of life' but it is one thing not to have answers, it is quite another to move further and further from the real problem whose roots are precisely in this great existential dilemma into which we could venture, at the very least recognizing it as the origin of our manifest discomfort; and it is another to move concretely towards a resolution of the discomfort itself and symptomatologic suffering, considered as annoying obstacles to a 'happy life' instead of manifestations of deeper meanings.

'Psychological thought' proposes intervention through the use of various forms of psychotherapy. Interventions vary from proposals for adaptation (cognitivism) urging us to adjust our ideas and reduce our cognitive dissonances in order to create more in harmony in the context we live in, to proposals for the adaptation of our conduct (behavioralism) which follow the same direction as above in preferring adjustment; this is regardless of one's feelings and ideas and experiences which, if discordant, are tolerated only if confined to the private sphere and cultivated as an eccentricity, only provided they have no public repercussions. Thus we have a paradox in which authenticity, being oneself, knowing oneself, which the ancient oracle of

Delphi indicated as the way to health of the soul, is seen as pathological, just as being self-centered or being unable to adapt, problems to which behaviorism and cognitivism are able to give concrete answers to through the acquisition of techniques that reposition man at the level of a *performance* required by society. It therefore appears evident that 'being oneself' and not giving up the specificity of one's identity is pathological. In fact, both cognitivism and behaviorism, as conformity psychologies, assume compliance as their ideal of health, which, from an existential point of view, is the typical trait of disease. For their part, people take on board the models on which cognitivism and behaviorism are based and reject any in-depth individuating study that is not functional to the world they live in.

Psychoanalysis, or perhaps we should say 'psychoanalyses', which are also expressions of 'psychological thought', move in the direction of investigating oneself, one's deepest self. In a nutshell, this is accomplished by drawing attention to the extent to which we have tricked ourselves into seeking compromises between our inalienable desires, and the limits and demands made on us from the outside which we cannot flee from, retracing, in a way, the story of our progressive, deep, implicit adaptive movements. If analysis works well, it sheds light on this aspect, but it also sheds light on what we do not want or cannot accept about ourselves, on what 'compensates' for our weaknesses that we never wanted to consider, and also, finally, on what is a true 'expression' of ourselves that we have not yet had the courage to express. If well conducted, all psychotherapies achieve their goal, whether with patients who prefer not to analyse themselves deeply, and are satisfied with finding a suitable way to adapt, whether with those who wish to delve more deeply into themselves independently of adaptation. In any case, the more deeply one delves into self-knowledge, however much one may have adapted to society and have overcome this or that symptomatic pain, the more one comes into contact with the very essence of pain that can never disappear but can only be 'accepted' because it is bound to the meaning of one's existence, of one's 'being thrown into the world'. For those who touch this deep level there is no remedy in the pharmacy and perhaps not even in psychotherapies and psychoanalyses. None of us inhabit the world as such, rather, we inhabit 'our own vision' of the world; Being-there, in fact, is 'being in the world'. Further, a sense of our existence cannot be found if we do not first clarify a vision of the world which is responsible for our way of thinking and acting, of rejoicing and suffering. Can psychotherapy tackle this? Can this be extracted from between the lines of a request for psychotherapeutic help? Certainly, such a request can manifest itself in infinite forms and should not be listed and classified in psychopathology in a nosographic sense. Someone who makes this request, which is, on close inspection, most of mankind, is not 'sick', but is looking for meaning. It would be interesting to study the possible evo-

lution of psychotherapies (in particular those psychoanalytically oriented) towards forms of 'existential treatment'. This paper would like to be a first step in this direction.

Similarly, it would be interesting to undertake a study of psychopathology from a phenomenological and existential point of view. I have only touched on this aspect here. A huge task. Therefore, I will simply reiterate my belief that the root of all distress is bound to one's 'being in the world', the origin of the very sense of being.

Therefore, so that psychopathology (also nosographic psychopathology) and a phenomenological-existential vision do not remain confined to being different and irreconcilable hermeneutics, we must clearly focus on the fact that there is an underlying sense of being in psychopathology (classical psychopathology) which is mis-understood as the very essence of psychopathology, whereas what we call psychopathology, as this paper argues, is in its essence an existential malaise which is as yet unrecognised as such.

Wakefulness and sleep

On the divide between wakefulness and sleep, upon waking or in drowsiness, a trace of the sleeping being hovers above both wakefulness and dreaming; this torpor persists or is heralded as an indeterminate, unified, universal being, beyond identification and without either positive or negative emotion, and yet it has consistency, a 'how' rather than a 'something'. So, there it is; the metaphysical experience can also be viewed as the flow of this experience that is somehow present in sleep without dreams (ibid.).

On close inspection, wakefulness is permeated with drowsiness; it gazes discontinuously on a background of sleep. Normal work and inspired work are both performed in a dreamy, enraptured, 'sleepy' state. When we are in this state of apparent non-presence, where are we? One can be efficient while being, apparently, elsewhere, lucid beyond reflected attention. In this enthusiastic impetus, one could say that the most intense vigil matches the deepest sleep. One could exclaim: 'I have lost the notion of space and time', a commonplace of lovers, of sportsmen during a *performance*, of artists, perhaps even of the psychoanalyst who is about to capture a patient's essence, or anyone who is so engrossed in what they are doing that they are like sleepwalkers caught in ecstatic rapture. The term ecstatic or 'standing outside' for Heidegger (1971) is the meaning of existence, *the ex-sistere* of human life in its 'ecstatic' nature, exposed to its 'not yet', which is to say, that in ecstasy one is in a state of 'possibility of being'. Could this 'I of sleep' be the ideal identity? Freeing ourselves from the idea that self-awareness is superior to abandonment and possibility? On the other hand, being precedes consciousness ontologically; how many times have we found our-

selves, as psychoanalysts in sessions, but also in everyday life, once the noises of reason have been removed, immersed in oneiric thoughts in wakefulness (Bion, 1967) which always, distant and faint, accompany us constitutively as a possibility of being.

‘In the metaphysical experience there is a being that slightly transcends the state of deep sleep which it asymptotically approaches’ (Zolla, 2016; p. 47).

Those who meditate, eyes closed, immersed in an experience where everything and nothing merge, are not dissimilar to those who venerate nature, enraptured, eyes wide with ‘ecstasy’ at the landscape, swallowed up, nullified in space. In both cases, identification with a daily way of being ceases, and as one gradually dis-identifies with it, it becomes difficult to distinguish interiority or, the opposite, a projection into exteriority, or to say whether objects are located inside or outside the epidermis. The adoration of nature is a metaphysical experience where, although there is a certain separation from nature, there is no difference in meaning between getting lost in interior or exterior space (ibid.). In turning their attention and moving towards objects that are in the so-called external world, human beings do not leave the inner sphere in which they are initially enclosed; Dasein, by virtue of its primary way of being, is already always ‘outside’ the object it encounters in a world that is already always open. Pausing at an unknown entity does not mean abandoning the internal sphere, since, even being outside at the object, Dasein is clearly inside; that is, it exists as a being in the world it knows. And, again, the acquisition of the known is not a return to the ‘enclosure’ of consciousness with its conquered prey, since even in learning, preserving and retaining, the knowing human being, *the Dasein, remains outside (ex-sistere)* (Heidegger, 1971).

The fusion can be described as immersion in interiority or as losing oneself in external nature, and the subject is able to experience it as a state of blissful and dreamy stillness, or as a challenging goal, or in other ways, but in and of itself it is a pure, naked presence.

‘Whose presence? A naked presence is not an entity entrenched in itself, in its separateness: it is everyone and no one. Presence to whom? To another naked presence, which mirrors it and is mirrored by it, and which is the totality of being, whose body is the universe, whose creation is nature’ (Zolla, 2016; p. 48).

It would be interesting to explore how far this idea of presence differs from the concept of ‘presence’ in Michele Minolli’s work (2015), but this is not the place; here, I will simply say that presence, in the Minollian sense, keeps its referent solidly in the I-Subject (ibid.), perhaps for fear of ‘losing it’, but in so doing, does not open the way to becoming in the being which simply is, and which dwells outside the dichotomous distinction of subject

and object and beyond an understanding based on *logos* and *ratio*. Perhaps we should talk of ‘presence to being’ and not ‘presence to the self’.

This cursory sketch deserves a more detailed study. Here, we could usefully mention a temporal point of view on presence, a ‘temporal presence’. One can stand before a simple presence just for the sake of standing before it, nothing more; this phenomenon would be ‘curiosity’ in its most basic sense. To be sure, this attraction towards something new is a pull towards something hitherto unseen, in such a way that the presence (in the sense of present time) seeks to avoid any possible expectations. In this sense, curiosity refers, completely inauthentically, to the ‘possibility of being’ (which implicitly and essentially has future reference) so that a ‘possibility’ is not expected, but in the longing a ‘false presence’ is created based on the expectation of something, but something that we continually flee from (Heidegger, 1971).

There is, therefore, a modification of the expectation in continuous pursuit, a modification which takes place in fleeting present time; this is the temporal existential condition of dispersion where one is never oneself. A sort of dispersive inability to pause or linger that gets tangled up in itself and assumes the characteristic of never-being-still.

‘This mode of present is diametrically opposed to the ‘moment’. In that, Dasein is everywhere and nowhere. This, on the other hand, brings existence into the situation and unlocks the authentic Da (There)...’ (ivi, p. 650).

‘Curiosity is stimulated not by the endless expanse of what we have not yet seen, but by a projective form of temporalisation belonging to the present that springs forth and flees...’ (ivi, p. 651).

Thrown into being-towards-death, Dasein reacts by fleeing in the face of this being thrown. The present springs forth fleeing from its authentic future and from its having been authentic. In other words, being overwhelmed by being-thrown in the world, one loses oneself in the ‘world’; a phenomenon I would call ‘flight into the present’.

‘The present, which is an existential sense of overwhelming involvement, for its part never reaches any other ecstatic horizon, unless, in deciding, it recovers from perdition and can, staying in the moment, unlock its situation and with it the original ‘borderline-case’ of being-towards-death’ (ivi, p. 651 652).

It would be interesting in another work to investigate the clinical repercussions of this phenomenon of flight in the present, and in particular, the significance of the ‘here and now’ of the ‘moments’ of a patient-analyst session.

Could metaphysical experience be the acknowledgment of Dasein, which, let us not forget, is always in relation to one’s being, to one’s being in the world as the original condition of the thrown-ness taken in the pres-

ent? In metaphysical experience, we overcome anxiety which, by ‘disorienting’, unlocks Dasein, and lays it bare before its own being in the world as such.

I spoke earlier of the ‘unconscious identity construct’ that is, the result of the stabilisation of a way of being and living in the world following the meanings assigned to Heidegger’s thrown-ness and from nothingness. However, identity is not to be understood as something ultimate that can constitute an essence, it is always a question of ‘content’ of which we can say that ‘it is mine, but it is not me’. There is being, and there is ‘the being which is’ (the soul which is tension towards being);

JG Fichte (Zolla, 2016) began his lessons by saying:

‘Gentlemen, look at the wall!’. And after a pause: ‘gentlemen, look at yourselves looking at the wall!’

Some of the listeners, acting as disembodied witnesses, may have been surprised and have thought: ‘Who is looking at the wall?’. We could say that once the being that is, the soul in its tension towards being, has obtained detachment, rest follows; this state whose referent is being, pure witness to the fact that it ‘is’, through its mere presence acts, but, at the ‘unconscious identity construct’ level, anxious terror may be unleashed (instead of calm) for the imminence of the loss of identity itself. If there is insufficient stability, that distance will not be borne and will become intolerable. The soul, within the body and the self, repeats incessantly: ‘I am not this body, this identity, this content’. These moods, feelings, images, thoughts are outside me, ‘they are mine, they are not me’; this simple statement of truth will lead to the separation of the soul (of the being that is) from the content, which includes, as I said, that same unconscious identity.

It is easy to imagine in these experiences which herald the loss of one’s individuality, that psychopathology would ascribe to them the phenomena of de-realisation or de-personalisation, misrepresenting the deep meanings of being-in-the-world which evidently assume different tones and dimensions if studied from a phenomenological and existential perspective.

Conclusions

There is a procedural passage in existence: the vehicle is anxiety, and the shores through which it moves are the world closed in on itself, and the ‘universal’ world. In the first world, the other is in terms of the self; in the second world, the other is, initially, for the self, and subsequently, in the processuality, is lost, just as the self is lost, in the sense that there is no longer a referent that ‘loses or holds’ and located at the ‘centre’, but both are part of a whole that ‘is’; the other is lost together with the self, and both

strangers finding themselves, are free to be.

One can ‘disengage’ or ‘emancipate oneself’ from the other using ‘formulas’ that imply false ‘separations’, where one is always ‘in terms’ of the other, by opposition or by removal or a split. Another possibility is keeping the other in a prospect of the Whole and of the universal being, as the ancient philosophers themselves indicated.

To do this, however, it is necessary to put a stop to the tendency to seek certainty in the presence of the other, of the object, but giving up ‘believing’ in objects implies abandoning subjectivity, abandoning the ‘unconscious identity construct’. Only by discarding our form and our name will we attain the truth, as Shakespeare (1997) explained in Richard II:

‘whatever I am,
neither me nor anyone who is only a man
will ever be satisfied with anything, until
he is appeased by being nothing’.

or Edmond Jabès (1989):

‘I had to understand him, follow him step by step, in his wandering as a beggar and to succeed, I had to erase my life with the stroke of a pen; so long as listening requires self-abandonment to its advantage.
-Renunciation of oneself?
-The uniform erasure of body and soul. Reaching for nothing.
-To dissolve into nothing and disappear forever?
- Count on nothing. Finally being nobody.
Finding the origin which is emptiness. From the beginning.
Nothing is the key. It opens onto the unknown.
Oh nothing, before the sun.
Birth of man’.

Even Heidegger thinks that being is the other face of nothing, considering man guilty in its foundation as *being the null foundation of a nullity* (Heidegger, 1971); being and nothingness coincide on this original level, just as absolute individuality and absolute universality coincide in the ‘monad’ of metaphysical experience, which cannot be ‘touched’ by any word. Words are signifiers that can denote certain meanings but not the signification itself which, as we have said, is more original and is located beyond the opposition of signified and signifier (Zolla, 2016).

It is the signified that brings the thing to our notice and pulls it from nothingness drawing on the significance inherent in being thrown; Dasein is, or signifies, and the things come to life and so ‘they are’ in their turn, and everything that is situated at a lesser level than being is unreal in proportion.

REFERENCES

- Bergson, H. (1946). *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milan, 2000.
- Bion, W.R. (1967). *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Rome, 1994.
- Goethe, J.W. (2013). *Faust*, Rizzoli, Milan.
- Green, A. (1992). *La psicosi bianca*, Borla, Roma.
- Hadot, P. (1996). *La cittadella interiore. Introduzione ai 'pensieri' di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milan.
- Hadot, P. (2001). *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Turin, 2005.
- Hadot, P. (2002). *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Turin, 2008.
- Heidegger, M. (1971). *Essere e tempo*, Longanesi, Milan.
- Heidegger, M. (1976). *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milan, 1995.
- Heidegger, M. (1997). *L'essenza della verità*, Adelphi, Milan, 1997.
- Husserl, E. (1992). *L'idea della fenomenologia*, Carlo Sini (edited by), Laterza, Rome-Bari.
- Jabès E. (1989). *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano.
- Jung, C.G. (2004). *La psicologia del Kundalini-Yoga*, Bollati Boringhieri, Turin.
- Kierkegaard, S. (2020). *Il concetto dell'angoscia*, SE, Milan.
- Leopardi, G. (2016). *Canti*, Einaudi, Turin.
- Marco Aurelio, *I ricordi*, Trad. it. edited by F. Calzamini-Mussi e C. Carena, Einaudi, Turin, 1986.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milan, 1965.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Rome, 1990.
- Milanese, P. (2022). *Alle cose stesse. Un contributo del pensiero di Martin Heidegger alla metateoria dell'io-soggetto*. *Psychoanalytic Research*, 33(1). <https://doi.org/10.4081/rp.2022.540>
- Minolli, M. (2015). *Essere e divenire. La sofferenza del'individualismo*, Franco Angeli, Milan.
- Montaigne, M. (1953). *Essais*, ed. Thibaudet, Paris, trad. it. Saggi, Milan, 1992.
- Nietzsche, F.W. (1995). *La nascita della tragedia*, Gius. Laterza, Rome-Bari.
- Platone (Opere). (1966). Edited by G. Giannantoni, It trad. Various Authors, Laterza, Bari.
- Plotino. (1997). *Enneadi*, Utet, Torino.
- Rilke, R.M. (2017). *La vita comincia ogni giorno*, L'orma, Rome.
- Riva, M. (2022). *Comunicazione personale, first conference of the OttoCentro Cultural Association*, Reggio Calabria.
- Shakespeare, W. (1997). *Riccardo II*, Einaudi, Turin.
- Zolla, E. (2016). *Archetipi Aure Verità segrete Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Marsilio Editori, Venice.

Conflict of interests: the author declares no potential conflict of interests.

Ethics approval and consent to participate: not required.

Received: 13 September 2022.

Accepted: 28 December 2022.

Editor's note: all claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, editors and reviewers, or any third party mentioned. Any materials (and their original source) used to support the authors' opinions are not guaranteed or endorsed by the publisher.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:725

doi:10.4081/rp.2023.725

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Morte, angoscia ed esperienza metafisica

Paolo Milanese*

SOMMARIO. – L'autore muove la sua riflessione a partire dalla filosofia antica, intesa come esercizio spirituale di vita vissuta, e introduce il tema della morte che secondo Platone ed altri filosofi antichi rappresentava il morire alla propria individualità per accedere ad un pensiero vero ed entrare in contatto con l'universalità del tutto cosmico. Successivamente approdando al pensiero filosofico moderno, attraverso Heidegger, viene introdotto il tema dell'angoscia quale inevitabile viatico per accedere al 'puro essere' dell'essere umano o Esserci; e infine da qui, soprattutto appoggiandosi al pensiero di Elémire Zolla prova ad indicare una strada che, superando l'angoscia e 'perdendo' la propria individualità identitaria, possa portare a identificarsi con l'essere che semplicemente è nel mondo. In quest'ultimo passaggio viene individuato il possibile emergere dei diversi disturbi mentali in luogo di una possibile illuminazione, soprattutto se si è lasciati soli nella propria esperienza fenomenologico esistenziale.

Parole chiave: essere; unità; morte; angoscia; esperienza metafisica.

'Quasi nello stesso tempo in cui visse Cartesio, Pascal scoperse la logica del cuore, contrapponendola alla logica della ragione calcolante. L'interiore e l'invisibile del cuore non solo è più interiore che il 'dentro' della rappresentazione calcolata e perciò più invisibile, ma abbraccia una ragione più ampia di quella degli oggetti semplicemente producibili. Nell'invisibile 'ultrainteriorità' del cuore, l'uomo è prima di tutto sospinto verso ciò che deve essere amato: gli avi, i morti, l'infanzia, i nascituri.'

Martin Heidegger

(alla conferenza commemorativa del 20° anniversario della morte
di Rainer Maria Rilke)

Morte, angoscia ed esperienza metafisica sono stati che possono essere messi in comune e collegati tra loro a vari livelli e in vari modi; cercherò di fare ciò ponendomi prevalentemente da un punto di vista filosofico ma oscillando talvolta anche in un vertice di osservazione psicologico-psicoa-

*Psicologo, Psicoterapeuta, Psicoanalista e Supervisore SIPRe – IFPS. Docente presso il corso SIPRe di alta specializzazione in Psicoanalisi del Bambino nella Famiglia. Socio dell'Associazione Culturale "OttoCentro", Italia.. E-mail: paolomilanesi@icloud.com

nalitico. Rifacendoci al pensiero di Pierre Hadot (2001) possiamo dire che gli storici distinguono il discorso filosofico (la teoria) e la filosofia in sé. Il discorso filosofico era diviso in tre parti: la logica, la fisica e l'etica. Esisteva quindi la teoria della logica, la teoria della fisica e la teoria della morale. La teoria filosofica, nella filosofia antica, non era 'la filosofia' o quanto meno non la definiva esaurientola. La filosofia era, più originariamente, l'esercizio effettivo, concreto, vissuto: la pratica della logica, dell'etica e della fisica. La vera logica non era la teoria pura della logica, ma la logica vissuta, l'atto di pensare in modo corretto e di *esercitare* di conseguenza il proprio pensiero nella vita di tutti i giorni. L'etica autentica non era la teoria dell'etica, ma l'etica vissuta nella vita con gli altri uomini. La vera fisica non era la teoria della fisica, ma la fisica vissuta, cioè un certo atteggiamento nei confronti del cosmo. Questa fisica vissuta consisteva anzitutto nel cercare di vedere le cose, non da un punto di vista antropomorfo ed egocentrico, ma nella prospettiva dell'universo e della natura. La terra e le cose umane sono un punto infinitesimale nell'immensità. Questa fisica vissuta consisteva soprattutto nel prendere consapevolezza che si è una parte del Tutto unitario e che si deve accettare lo svolgimento necessario di questa Unità con la quale dovremmo identificarci, poiché siamo una delle sue parti. Nella storia della filosofia questa fisica vissuta era un vero e proprio esercizio spirituale (Hadot, 2002) ed è sempre esistita; era una fisica, ma con un valore spirituale. Questa fondamentale distinzione mi pare possa essere considerata, *mutatis mutandis*, come spunto di riflessione per distinguere ma anche accomunare, teoria psicoanalitica e pratica clinica.

Il mondo può essere compreso in modo scientifico facendo uso degli strumenti di misura e di esplorazione e dei calcoli matematici ma anche attraverso l'uso ingenuo della percezione. Si comprenderà meglio questa dualità pensando all'osservazione di Husserl (1992), ripresa da Merleau-Ponty (1945) per cui la fisica teorica ammette e prova che la terra si muove, ma, dal punto di vista della percezione, la terra è immobile. Ebbene è proprio la percezione a essere il fondamento della vita che viviamo. È in questa prospettiva della percezione che può collocarsi la presa di coscienza della presenza del mondo e della nostra appartenenza ad esso. L'esperienza del filosofo si accomuna qui a quella del poeta e dell'artista e forse potrebbe accomunarsi anche a quella dello psicoanalista. Questo esercizio, come ha dimostrato Bergson (1946), consiste nel superare la percezione utilitaristica che abbiamo del mondo per raggiungere una percezione disinteressata di esso, non in quanto mezzo per soddisfare i nostri interessi, ma semplicemente in quanto mondo, che è come se sorgesse di fronte a noi per la prima volta. 'La vera filosofia', ha detto Merleau-Ponty (1960), 'è reimparare a vedere il mondo'.

Questo atteggiamento 'filosofico' appare così come una trasformazione della percezione. Marco Aurelio (Hadot, 1996) sostiene che percepire le

cose come estranee significa trasformare il proprio sguardo in modo tale da avere l'impressione di vederlo per la prima volta, liberandosi dall'abitudine e dalla banalità. Si tratta di un esercizio rivolto a farci superare, ancora una volta, il nostro punto di vista parziale particolare per farci vedere le cose e la nostra esistenza personale in una prospettiva cosmica e universale, ricollocandoci così nell'immenso evento dell'universo, ma anche, potremmo dire, nel mistero dell'esistenza.

Pensiamo al nostro atteggiamento di psicoanalisti di fronte alla narrazione e all'essere del paziente (Milanesi, 2022); o ancora a Bion (1967) che consigliava di accostarsi al paziente 'senza memoria e desiderio', con capacità negativa che somiglia all'*epochè* (Husserl, 1992), al monologo interiore di certi scrittori, all'attenzione fluttuante, alla possibilità di incontri onirici nel campo analitico, dove i richiami della ragione alla spiegazione del mondo, del paziente e dell'interazione paziente-analista rappresentano solo un frastuono, un'incursione di quella spietata killer al lavoro che Freud chiama pulsione di morte (Riva, 2022).

Come possiamo al giorno d'oggi concepire un orientamento di vita spirituale laico? Potremmo pensarlo come il tenace intento di affinare la qualità dei nostri sentimenti, pensieri e atti per tendere ad un sentire, un pensare e un agire per il fine esclusivo di ciò che ci impegna (Zolla, 2016); non certo per un tornaconto egoistico o altruistico, entrambi egocentrici, ma puntando invece a perdere il proprio individualismo per sviluppare una tendenza che vada verso l'affermazione dell'essere come tale'.

Sulla morte

Platone ha sostenuto che la filosofia è un esercizio di morte (Platone, 1966). Voleva dire che bisogna distaccare l'anima dal corpo. Non si trattava di un esercizio della morte, ma di un esercizio della vita spirituale, o intellettuale, della vita del pensiero; si trattava di trovare un modo di conoscenza diverso dalla conoscenza sensibile.

'Adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a chiudersi in sé medesima fuori da ogni elemento corporeo, e restarsene, per quanto è possibile anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in sé stessa, intesa a questa sua liberazione del corpo come da catene' (ivi, p. 144).

Si tratta, per l'anima, di liberarsi, di spogliarsi dalle passioni legate ai sensi, per acquistare l'indipendenza del pensiero. Di fatto ci rappresentremmo meglio questo esercizio spirituale se lo intendessimo, ancora, come uno sforzo per liberarsi dal punto di vista parziale passionale, legato ai sensi, e per elevarsi al punto di vista universale.

Platone, gli stoici, gli epicurei hanno sempre considerato l'esercizio di morte come un esercizio di vita (Hadot, 2001). La meditazione o il pensiero o l'esercizio di morte sono in ultima analisi sempre un esercizio di vita ed è bene esplicitare che esercitarsi a morire non significa affatto torturare il corpo; è, ripeto, esercitarsi a morire alla propria individualità, alle proprie passioni, per vedere le cose nella prospettiva dell'universalità; questo è ben diverso da ciò che si può credere leggendo Platone superficialmente. Il rifiuto del corpo sarebbe allora un rifiuto del minuscolo oggetto che siamo e a ben vedere forse non è nemmeno un rifiuto, ma la presa di coscienza del fatto che siamo solo una piccola parte del tutto e che vi sono cose ben più importanti, valori in qualche modo assoluti; questo non implica però una repulsione nei confronti del corpo (Hadot, 2002).

Ciò che colpisce di questa profonda considerazione che ci giunge da Platone e da una parte considerevole dei filosofi antichi è la relativa mancanza di descrizioni fenomenologiche del processo soggettuale che si collochino sul piano esistenziale. Come se la totalità dell'impianto conoscitivo dei fenomeni descritti restasse ancorato alla 'ratio' quale unica strada percorribile per esplorare la conoscenza del mondo, senza che esperienze emotive intense possano subentrare.

Mi pare che Zolla (2016) e ancora prima Heidegger (1976), come vedremo, aprano altre strade, meno fondate sulla 'ratio' e sul 'logos', per orientarsi verso la perdita dell'individualità e all'accostamento dell'Unità del Tutto'. Per Heidegger (1971), l'essenza di quanto appena detto, si colloca nell'idea che l'anticipare o il precorrere la morte sia una condizione dell'esistenza autentica. La coscienza della finitezza deve indurre l'uomo ad assumere l'esistenza così com'è. Ma in Heidegger non si cerca, come nell'antichità, di eliminare l'angoscia della morte; come vedremo, la sua filosofia è 'esercizio della morte': l'autenticità dell'esistenza sta nella lucida anticipazione della morte, distinguendo l'essere-per-la-morte dalla *meditatio mortis* (ibid). Forse si tratta di una caratteristica del mondo moderno, che ha impegnato pensatori come Nietzsche (1995), Rilke (2017), Kierkegaard (2020) e Goethe (2013), cioè l'idea che alla coscienza di esistere sia legata l'angoscia e che il valore della vita, come diceva appunto Goethe, consista proprio nel brivido di fronte all'*Ungeheure*, il terribile, il prodigioso o il mostruoso, se così si può tradurre; ad ogni modo è del tutto assente in Spinoza, Epicuro, gli stoici e Platone (Hadot, 2002). È fondamentale però ricordare che Platone (1966) nella Repubblica, presentando la filosofia come un 'esercizio della morte' ha preso una decisione estremamente importante, di una verità profondissima, che ha avuto un'eco immensa nella filosofia occidentale (Hadot, 2001).

Così scrive Montaigne (1953, p.110) in uno dei suoi saggi più celebri: 'chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire'.

Il pensiero della morte impatta sul tono e sul livello della vita interiore

promuovendone una possibilità di trasformazione. Questo tema filosofico, ma anche psicoanalitico, si ricollega a quello del valore infinito del momento presente che occorre vivere come se fosse insieme il primo e l'ultimo. Secondo la filosofia platonica, non si tratta solo di pensare la morte, ma di praticare un esercizio della morte che, in realtà, è un esercizio della vita che porta ad una conversione che si realizza con la totalità dell'anima:

‘Come un occhio che non si potrebbe volgere dall’oscurità alla luce se non volgendo nello stesso tempo il corpo intero, la facoltà di apprendere deve essere staccata, con l’anima intera, dalle cose periture, finché non diventi capace di sopportare la vista di ciò che ‘è’ [...] Educazione è l’arte di volgere questo occhio dell’anima’ (Platone, 1966; Repubblica p. 343).

Per i nostri contemporanei, questa svalorizzazione del sensibile a vantaggio dell’intelligibile è difficilmente accettabile come probabilmente era già difficilmente accettabile per i contemporanei di Platone (Hadot, 2002); ma l’interpretazione di Heidegger del pensiero di Platone può meglio aiutarci a comprendere.

Sull’unitarietà dell’essere umano e sul pensare

L’interpretazione di Heidegger dell’anima di Platone come tensione ad essere

Nella percezione che avviene attraverso i sensi, scrive Heidegger (1997), si presenta un vedere, un udire, un gustare; ma chi vede e ascolta e gusta? Sarebbe terribile se non ci fosse ‘nessuno’ che potesse contemporaneamente sia vedere, sia udire, sia annusare; se ciò non fosse possibile assisteremmo ad una parcellizzazione dell’intero essere umano che risulterebbe fatto a pezzi e lacerato. Si perderebbe l’essenza dell’uomo. Se invece c’è ‘un qualcuno’ e dunque sussiste l’unità dell’essere umano, dovremmo domandarci come essa sia possibile. Heidegger suggerisce che questa unità la si può chiamare *anima* e se usiamo questo termine, dal greco *ψυχή*, *psychè*, dobbiamo intendere con essa esattamente ciò che è definito nei termini greci di *ιδέα* (idea come ‘unità’ e come una certa ‘cosa avvistata’) e non dobbiamo intenderla in nessun altro senso (ibid). Affinché non si verifichi una terribile dispersione nei vari percetti è necessario che ci sia appunto qualcosa come una ‘idea’. Platone con la parola *idea* intende qualcosa che sta in relazione con il suo più intimo domandare filosofico, che apre e che guida questo interrogare e che definisce il senso del ‘pensare’ come un ‘apprendere attraverso’, ‘prendere una cosa attraverso l’altra’. C’è una duplicità cioè un ‘accogliere’ ciò che si mostra ma anche un ‘interrogare’ in relazione a qualcosa. L’idea sarebbe il tramite per cogliere l’essenza della cosa; in poche

parole, poter dire che una certa cosa è ad esempio un libro, è possibile grazie all'idea di libro che permette di cogliere l'essenza del libro stesso. Il pensare, in tal senso, pensa sempre l'essere delle cose, anche senza saperlo, e ha poco a che fare con il pensare inteso oggi come funzione della *ratio*; quest'ultimo non è affatto un pensare inteso nel senso che Platone, proprio sviluppando la dottrina delle idee, si sforza di definire come l'essenza del pensare (ibid).

Quindi in breve il significato generale della parola *idea* può essere inteso come *'ciò che è avvistato, e precisamente nel suo essere avvistato'* (ivi. p. 205). Questo vedere e tale vista non devono venire intesi come il vedere sensibile degli occhi. Questa 'vista', ed essa sola, può cogliere qualcosa che ha un certo aspetto, che è presente in questo o in quel modo nella sua unitarietà.

Questa unitarietà non sorge da, con e attraverso singole percezioni, è qualcosa che c'è già. Dice Platone che questo ambito *unitario* di possibile apprendibilità del percelto, che abbiamo sempre davanti, possiamo chiamarlo 'anima'. Che cos'è dunque l'anima? L'"anima" è ciò che prospetta quest'ambito *unitario* di apprendibilità, che può percepire e che nel percepire assume il rapporto percepente/percelto. Infatti, l'anima così intesa ha il carattere del rapportarsi, è estesa verso; *il rapporto è l'anima stessa* (ivi, p. 208). L'anima è ciò in base a cui soltanto si dà l'"attraverso" in forma di organi attraverso i quali noi percepiamo tutto ciò che in generale è percepibile. Solo così un corpo fisico può diventare un corpo umano. Il corpo umano, che sotto un certo aspetto è un corpo fisico, può essere tale soltanto perché si cala in un'anima; ma non vale il contrario, che cioè un'anima venga soffiata in un corpo fisico. L'anima non sta a sé e poi, quasi appeso ad essa, un filo che scende fino alle cose. Anima è un nome per indicare il rapporto con l'essere delle cose e in un certo senso potremmo dire che 'l'anima è il corpo e il corpo è anima'.

Nell'interpretazione del Teeteto di Platone, Heidegger (1997) propone di immaginarsi sdraiati sul prato mentre si guarda l'azzurro del cielo e si ode contemporaneamente il canto di un'allodola.

'Colore e suono ci si mostrano attraverso una 'veduta'. Apprendiamo entrambi. Che cosa apprendiamo però in riferimento ad entrambi? Non apprendiamo di entrambi, attraverso i sensi, che entrambi 'sono'? Ad esempio, che l'uno, rispetto all'altro, è sempre un altro, ma rispetto a sé stesso è identico?' (ivi, p. 216).

L'uno, essendo, è per l'altro un oggetto diverso, ma per sé stesso è il medesimo oggetto. Entrambi vengono appresi come 'essenti' e solo su questa base è possibile apprendere colore e suono come enti diversi e identici, e solo così apprendiamo anche l'essere uguale e diseguale. Viceversa, se entrambi ci si danno come diversi, abbiamo già appreso, che lo si sappia o no, l'uno e l'altro come 'essenti'. C'è dunque un di più di apprendibile, se così si può dire, e a questo di più appartiene tutto ciò che è edificabile su

essere e non-essere, essere-identico ed essere-altro e così via tutti i caratteri concreti che, implicitamente presuppongono sempre l'essere'. In altre parole, se dico che un cuscino è bianco non è il bianco il suo essere ma il poterlo definire bianco presuppone un essere che sta a monte.

Questo apprendimento avviene attraverso l'anima, nel passaggio attraverso sé stessa. Per apprendere l'essere, il non essere, l'essere uguale, l'alterità e simili, l'anima passa attraverso sé stessa senza fare uso di una qualche qualità psichica, essa è in sé stessa ciò che prospetta l'ambito unitario di apprendibilità. Essa è *in sé*, in quanto tale, estesa verso altro che le può essere dato, e si tiene costantemente unicamente in tale tensione, l'anima è dunque 'tensione ad essere' (ibid.).

L'esercizio del pensiero puro riceve da Platone, per la prima volta, un nome che conserverà in tutta la tradizione antica: 'la grandezza d'animo'. La grandezza d'animo è il frutto dell'universalità del pensiero che tende a pensare e a cogliere l'essere delle cose e tutto il lavoro speculativo e contemplativo del filosofo diventa così un esercizio spirituale nella misura in cui, elevando il pensiero fino alla prospettiva del tutto, lo libera dall'illusione dell'individualità (Hadot, 2002). Scrive Marco Aurelio (1986, p. 134):

'Non limitarti più a co-respirare l'aria che ti circonda, ma d'ora in poi co-pensa col pensiero che ingloba tutte le cose. Poiché la forza del pensiero non è meno diffusa ovunque, non si insinua meno in ogni essere capace di lasciarla penetrare, che l'aria in colui che è capace di respirarla... un immenso campo libero si schiuderà davanti a te, poiché tu col pensiero abbracci la totalità dell'universo, percorri l'eternità della durata'.

È evidentemente a questo livello che si può dire che si muore alla propria individualità per accedere insieme all'interiorità della coscienza e all'universalità del pensiero del tutto che, come cercherò di dimostrare, è cogliimento dell'essere.

Essere per la morte

Per quale motivo possiamo considerare importante indagare il senso esistenziale della morte, del giungere alla fine dell'essere umano?

È mio obiettivo portare alla luce il senso profondamente evolutivo insito nel processo di scoperta della propria morte come evento possibile.

Sono necessarie alcune premesse: i) il significato di 'esistenza' in senso etimologico non equivale a quello di 'realtà' come l'ontologia tradizionale basata sul concetto di 'essere come semplice presenza' ha sostenuto nei secoli: esistenza significa 'possibilità d'essere'; ii) consideriamo sinonimi i termini 'esserci' ed 'essere umano' e così anche i termini 'oggetto' ed 'ente'.

L'Esserci, fintanto che è, porta con sé un 'non-ancora' che sarà, una

costante mancanza, una ‘non totalità’ a cui solo la morte pone termine e, per altro l’Esserci esiste già da sempre in modo tale che il suo non-ancora gli appartiene se pur tuttavia deve *divenire*, cioè *essere* ciò che ancora non è (Heidegger 1971). Un esempio concreto renderà comprensibile quanto affermato: il frutto immaturo va verso la maturazione. Ma in questo processo di maturazione, ciò che ancora non è, non si aggiunge gradatamente come qualcosa di non-ancora presente. Il frutto stesso va verso la maturazione in modo tale che questo andare-verso caratterizza il suo essere in quanto frutto. Qualunque cosa venisse aggiunta non potrebbe, come tale, eliminare l’immaturità del frutto, se questo non procedesse da solo verso la propria maturazione. Il non ancora dell’immaturità non significa il mancare di qualcosa di estrinseco che, indifferente al frutto, potrebbe essere semplicemente aggiunto ad esso. Il non-ancora costituisce il frutto nel suo modo di essere specifico. Il frutto stesso, quando è in maturazione è l’immaturità. Il non-ancora è già incluso nel suo essere, e non accidentalmente, ma come suo elemento costitutivo. Allo stesso modo, l’Esserci, fin tanto che è, è già sempre il suo non-ancora, la sua possibilità d’essere in quanto esistente.

Ciò che costituisce la ‘non totalità’ nell’essere umano, il suo permanente avanti-a-sé, non è qualcosa di non-ancora-divenuto-accessibile, ma un non ancora che l’Esserci, in quanto è l’ente che è, ha sempre da essere (ibid.).

Possiamo ora intendere la morte come la fine dell’Esserci? Sì ma con alcune precisazioni fondamentali. La morte dell’Esserci non può essere caratterizzata da un finire valido per altri oggetti connotati come semplici presenze, non è cioè un dissolversi, un venire ultimato; la morte dell’essere umano non è adeguatamente caratterizzata da nessuno di questi modi del finire.

L’Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche quindi già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell’Esserci, ma un *essere-per-la-fine* da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l’Esserci assume non appena è. L’uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire e tale fenomeno si colloca sul piano esistenziale (ibid.).

La morte non è affatto qualcosa di non ancora attuato, non è un mancare ultimo, ma è, prima di tutto, un’imminenza esistenziale che incombe, *il modo di essere* in cui l’essere umano è per-la-sua-morte.

Ogni Esserci deve assumersi sempre in proprio la morte. Nella misura in cui la morte ‘è’, essa è sempre essenzialmente la ‘mia’ morte che deve essere assunta in proprio, da sé. In questa possibilità è in gioco per l’Esserci il suo essere puramente e semplicemente nel mondo. La morte è per l’esserci la possibilità di non-poter-più-esserci (in senso esistenziale) e poiché in questa sua possibilità l’Esserci incombe a sé stesso, esso viene *completamente* rimandato al suo potere-essere più proprio. Questa possibilità, l’Esserci non se la crea però occasionalmente nel corso della sua vita. Se l’Esserci esiste, è anche già ‘gettato’ in questa possibilità. Tendenzialmente

L'Esserci non ha alcuna 'conoscenza' esplicita o addirittura teorica di essere consegnato alla morte e che perciò essa fa parte del suo essere-nel-mondo. *L'essere gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia* (ibid).

L'angoscia davanti alla morte è quindi angoscia 'davanti' al potere essere più proprio. Il poter essere più proprio potrebbe forse generarsi anche davanti ad altre esperienze, come ad esempio un rispecchiamento ben riuscito di sé che potrebbe generare un circolo angosciante di scoperta del proprio essere nel mondo; infatti, l'essere umano si angoscia nello scoprire il suo essere nel mondo e il suo 'poter essere puro e semplice' che è inevitabilmente anche 'essere per la propria morte'. L'angoscia non deve essere confusa con la paura del decesso essa non è affatto una tonalità emotiva depressiva, contingente, casuale del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come essere gettato per la propria fine nel poter essere più proprio ed autentico. Si fa così più netta la differenza tra l'essere-per-la-morte rispetto al semplice scomparire, al puro cessare di vivere e infine all'esperienza vissuta' del decesso.

L'essere-per-la-fine non è il risultato di deliberazione improvvisa e saltuaria, ma, ribadisco, fa parte in modo essenziale dell'essere nel mondo dell'Esserci, che si rivela grazie all'angoscia (ibid). La constatazione che di fatto molti uomini perlopiù non fanno alcunché della morte in tal senso, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene universalmente all'essere umano, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'Esserci, mediamente, copre questo vissuto fuggendo davanti ad esso e rifugiandosi in una vita inautentica, banalizzando l'angoscia come paura e debolezza che un essere umano sicuro di sé non dovrebbe avere (Heidegger, 1976).

L'esperienza metafisica

Abbiamo visto con Heidegger che attraverso l'angoscia si realizza il potere essere più proprio, il coglimento quanto mai reale del proprio essere nel mondo e quindi il 'poter essere' puro e semplice dell'essere umano; potremmo anche dire: 'il ritrovarsi nel proprio essere che semplicemente è'. Sarà interessante ora, appoggiandoci al pensiero di Elèmire Zolla (2016) esplorare l'eventuale processualità di tale angoscia e con essa il divenire del puro e semplice essere che semplicemente è, qualora si giunga ad esso.

Quando il percepire e il percepito, il soggetto e l'oggetto, si fondono e assorbono reciprocamente, avviene ciò che si può definire 'esperienza metafisica' (ibid). Questa esperienza è ben rappresentata nella poesia, ad esempio è il mare in cui dolcemente naufraga il Leopardi dell'*Infinito* e della *Vita solitaria* (2016):

‘ond’io quasi me stesso e il mondo oblio
 sedendo immoto; e già mi par che sciolte
 giacciano le membra mie, né spirito o senso
 più le commova, e lor quiete antica
 co’ silenzi del loco si confonda’.

‘Esperienza metafisica’, che è soltanto un nome che non va scambiato con la cosa, è una enunciazione che Elémire Zolla (2016) adotta per definire questo ‘confondersi dell’io con l’essere’, che Leopardi, grazie ad una mirabile sintesi poetica, ci permette di intravedere nell’esistenza.

L’esperienza metafisica è conseguibile solo disancorandosi da tutto ciò che normalmente tiene vincolati ad un’esistenza che si fonda sulla realtà dell’*ego cogito*, per arrivare ad abitare e-staticamente nella verità dell’essere, dove regna la semplicità (Heidegger, 1976), e dove l’essere umano ‘unificato’ può affermare ‘sono’, ma non più ‘sono questo’, ‘sono quello’; non perché abbia subito una perdita, al contrario, ha ottenuto un vertiginoso accrescimento, infatti quando ‘io sono’ può divenire ‘io sono l’essere’, assistiamo al fluire del contatto con il semplice e puro essere destrutturando e lasciando entrare il pensiero in un domandare capace di esperire e di lasciarsi coinvolgere nella ‘cosa’ del pensiero, abbandonando il timore di infrangersi contro ‘la cosa’ stessa e di naufragare: *c’è un abisso tra il ‘filosofare’ sul naufragio e il lasciare che il pensiero effettivamente naufraghi* (ivi, p. 75). Contemporaneamente si supera la dicotomia soggetto-oggetto per andare oltre, dove le sensazioni del mondo sussistono, ma l’individuo non le subisce, non le contrasta, nota semplicemente come affiorino e come dileguino, senza intervenire con sentimenti e giudizi, senza contaminarli con chiacchiere e commenti (Zolla, 2016);

‘E la verità dell’essere potrà forse giungere al linguaggio e che il pensiero ne sia l’espressione e a quel punto forse il linguaggio diverrà ‘silenzio’ e non precipitoso enunciante chiacchiericcio’ (Heidegger, 1976).

Scrive Plotino (1997, p. 285):

‘Tu eri già il tutto, ma, poiché qualche cosa ti si è aggiunta in più del tutto, tu sei diventato minore del tutto per questa aggiunta stessa. Tale aggiunta non aveva nulla di positivo (infatti che cosa si potrebbe aggiungere a ciò che è tutto?), era interamente negativa. Chi diventa qualcuno non è più il tutto, gli aggiunge una negazione. E ciò dura finché non si scarti tale negazione. Dunque, tu ingrandisci rimuovendo tutto ciò che è altro dal tutto: se lo rimuovi, il tutto ti sarà presente... Ha bisogno di venire per essere presente. Se non è presente, è perché tu ti sei allontanato da lui. Allontanarsi, non significa lasciarlo per andare altrove, poiché è lì; ma voltargli le spalle, quando è presente’.

e ancora:

‘Si deve evitare di pensare a una forma determinata, spogliare l’anima di ogni forma particolare, scartare tutte le cose. Allora si compie, in un lampo fuggevole la metamorfosi dell’io: ‘allora il veggente non vede più il suo oggetto, poiché, in quell’istante, non se ne distingue più; non si rappresenta più due cose, ma in qualche modo è diventato altro, non è più sé stesso né a sé stesso ma è uno con l’uno, come il centro di un cerchio coincide con un altro centro’ (ivi, p. 435).

Possiamo notare una sorta di esplosione e perdita totale dell’individualità.

Quando ci si identifica col cosmo, si supera l’innato astratto terrore che sta alla radice del nostro essere, si estirpa il tormento che nasce dal sentirsi circondati da un universale, indistinto, terrificante spaesamento e senso di alienità. Soltanto diventando tutt’uno con il cosmo, si può uscire dall’angoscia. Pena la caduta in diagnosi psichiatriche o, ancora più semplicisticamente, l’attribuzione della causa di questo tormento ad un insoddisfatto bisogno d’amore; è bene precisare che l’unico amore adeguato è quello che cancella la persona, per certi aspetti annullandola, e la fonde nel cosmo (Zolla, 2016).

Mi pare che in queste riflessioni si possa cogliere il seme del possibile divenire a partire dalla ‘gettatezza’ Heideggeriana e dall’angoscia legata al contatto con il proprio puro e semplice essere.

Ma proseguiamo volgendo lo sguardo verso altre culture e altri mondi.

Le nostre convenzioni escludono dalla norma l’abitudine di entrare in stati psichici differenti, come la *trans* che consente ai balinesi di penetrare col *Kriss* la propria carne senza che fuoriesca sangue, o come accade in alcune pratiche dell’India del sud, grazie a cui ci si trafigge senza dolore e si cammina liberamente sulle braci ardenti (ibid.). Gran parte delle nostre certezze e convinzioni crollano se osserviamo certi fenomeni, come ad esempio la salda idea che esista una netta e oggettiva demarcazione tra sanità e malattia. Semmai possiamo definire la salute fisica come lo stato del corpo che consente alla psiche di aprirsi a una pura consapevolezza dell’essere, e della psiche, a sua volta, si può dire che goda di salute allorché tenda spontaneamente a tramutarsi in tale consapevolezza. Jung (2004) notava che i buddisti favoriscono le allucinazioni, facendone complesse opere d’arte, pur di spezzare il giogo di una illusoria ‘sanità coerente con il mondo’ e sosteneva che persino le dissociazioni mentali e gli stati schizoidi possono far parte della meditazione.

Secondo l’ottica dell’esperienza metafisica, le infermità mentali sono spesso soltanto il segno che si è osato sollevare quesiti profondi riguardo l’essere nel mondo senza rendersene ben conto, senza individuarne la formulazione giusta. La malattia è come un’ombra dietro cui c’è l’illuminazione; il folle ha osato bussare alla porta che apre sui gradi superiori dell’essere e sconta l’audacia di averli intravisti da impreparato. La distanza dell’esperienza metafisica dalla vita ordinaria può atterrire, o forse sempre atterrisce come ci indica Heidegger (1971) attraverso il senso dell’angoscia. Quando

è svelato il possibile senso illuminativo delle ossessioni e delle coazioni, si vede la malattia come una sequenza di significanti ai quali è sottratto il significato e che di conseguenza apre le porte della 'significatività' che sta prima dell'opposizione significante/significato. Sì, perché la condizione di presenza al puro e semplice proprio essere, è il luogo della 'significatività', la base da cui l'uomo inizia a 'significare' il mondo dando espressione all'essere (Milanesi, 2022) e così edificando il suo proprio modo di essere nel mondo, il suo '*costrutto identitario*', dietro il quale si cela il puro e semplice essere, al cui contatto ci si atterrisce perché esso è l'altra faccia della medaglia del 'nulla', a sua volta scaturigine dell'essere; quindi qualsiasi esperienza fenomenica di contatto a questo livello, espone al terrore del 'nulla', terrore di non esistere. Così la psicosi potrebbe venire considerata come un accesso a questo livello dell'essere e quindi come un'inconsapevole richiesta di conoscenza che costringe il paziente e chi gli sta accanto ad affrontare questioni che la normale vita ordinaria soffoca e nasconde.

Qualcuno parla di 'Psicosi Implicite' o 'Psicosi Bianca' (Green, 1992) fondata su 'assetti psichici' orientati ad una iper-normalizzazione come stato, analogo all'angoscia, costitutivo ed ineliminabile dell'essere umano. L'alternativa 'folle' è che il folle sia là fuori (Riva, 2022).

La verità non dualistica sembra il caos, e si erigono difese per nascondere alla vista. Quando una fessura si apre nelle difese e si intravede al di là di esse la realtà metafisica, ci si precipita a colmarla con un'ideologia o un delirio. Ma per un istante qualcosa si è pur visto, una rivelazione è stata largita, una finestra è stata aperta. Il paranoico nel momento in cui intuisce il suo rigido 'sistema del mondo', lo schizofrenico che per la prima volta si lascia andare al suo incanto trasognato cogliendo che è il 'suo delirio', possono entrambi sentire il brivido della rivelazione, come Dostoevskij nell'aura dei suoi attacchi epilettici (Zolla, 2016). Se in seguito guariscono, la verità emerge come il pilastro immobile della quiete che è anche la fonte da cui scaturisce ogni possibile sovvertimento, l'Unità. I disturbi mentali sono forse tentativi di sondare l'unità? L'apatia dello schizofrenico potrebbe essere la reazione paradossale al quesito lacerante di quanto si possa essere aperti alle suggestioni del mondo esterno. La paranoia sarebbe garanzia di una circolarità ricorsiva a spiegazione dell'universo. I deliri metterebbero ordine nel caos dell'esistenza. Il paziente che avverte come alieni i suoi processi mentali e si sente attraversato e invaso da pensieri che paiono forze estranee lanciate nei suoi spazi interiori, sarebbe ad un passo dall'illuminazione in cui i processi mentali possono diventare oggetti fra gli altri del mondo esterno (ibid.). La perdita del senso di identità rappresenta un passo verso l'esperienza metafisica: basterebbe risolvere l'angoscia e lo spaesamento che l'accompagnano. Lo straniamento tipico di certe malattie mentali potrebbe fornire un ottimo abbrivio all'esperienza metafisica. Le contratture o convulsioni isteriche non rendono forse il corpo anestetizzato come

nelle pratiche indiane di cui dicevo più sopra? Manca ad esse soltanto il fine metafisico. La schizofrenia dischiude profonde verità metafisiche, come ad esempio il fatto che l'Unità conferisce unità alle minime parti dell'esistente (ibid.); le cose non sussistono per sé stesse ma in virtù dell'unitarietà che ontologicamente le precede e su di esse si proietta (Heidegger ci ha insegnato che l'essere delle cose precede la cosa semplicemente presente, che è la *conditio sine qua non* del sussistere della semplice presenza stessa) (Milanesi, 2022). Se questi stimoli non sono familiari, il paziente è sopraffatto dallo sgomento quando ad esempio non percepisce il volto davanti a sé come una totalità complessiva ed espressiva ma vede soltanto un occhio, un ciuffo, un lobo, un poro e resta attonito inerte o trema di paura di fronte a quei particolari che giganteggiano e lo soverchiano (Zolla, 2016).

A questo punto può essere interessante provare ad individuare una traccia di connessione tra quanto detto finora a livello fenomenologico esistenziale e ciò che possiamo chiamare 'pensiero psicologico'. Forse la psicologia, intesa come cura psicoterapica, la cura con la parola, è nata perché la filosofia ad un certo punto del suo evolvere storico ha abbandonato il senso delle sue origini antiche e, da pratica di vita ed esercizio spirituale, è diventata il mestiere dell'insegnamento e della sistematizzazione teorica del mondo, disinteressandosi della vita stessa per divenire solo conoscenza teorica e assestarsi su un terreno che oggi le scienze, di giorno in giorno, erodono. La filosofia ha dunque evaso la domanda a cui da sempre l'essere umano chiede risposta, la domanda di senso del proprio essere nel mondo, della propria esistenza, del proprio nascere, crescere, lavorare, produrre, consumare, invecchiare e morire; un ciclo di vita che spesso scorre senza che venga individuata e seguita una traccia profonda di sé in cui riconoscersi e che porti a dire: 'io ho scelto di vivere così' e a 'ciò ho dato espressione con la mia vita'. Di tale mancanza ognuno soffre e forse in tale sofferenza è possibile rintracciare l'apertura che conduce alla problematizzazione del senso della propria esistenza; problematizzazione a cui saremmo anche portati naturalmente dato che siamo forniti di una coscienza, ma invece viviamo vite irriflesse a cui non prestiamo la minima attenzione, ottundendo la presenza a noi stessi con il lavoro e l'evasione che la società, con mille modi, ci rende possibile oppure la lasciamo nel dolore di una domanda senza risposta.

Nel primo caso la questione rimane sotterranea e nessuno si occupa di noi anche perché noi per primi non ci occupiamo di noi stessi; lavoro, consumo, famiglia, sesso, calcio, TV, Facebook, Instagram ecc., e la vita passa senza troppe domande.

Nel secondo caso, quando la domanda di senso non ci abbandona e si ripropone, in modo esplicito o attraverso crisi di vario tipo, ecco allora che una possibile risposta arriva attraverso il così detto 'pensiero psicologico' che tende a mio avviso a classificarci e rubricarci nella psicopatologia.

Quindi o si va in farmacia a comprare qualche antidepressivo, su indicazione medica naturalmente, o si va in psicoterapia; rispettivamente: o per adattare sé stessi al mondo in cui viviamo, dal momento che non si può cambiare il mondo, o per cercare sé stessi e cosa nella nostra vita emotiva è causa di dolore.

Ora, nessuno sa dare risposta al 'senso della vita' ma un conto è non avere risposte, un conto è allontanarsi dal vero problema che affonda le sue radici proprio in questo grande dilemma esistenziale all'interno del quale ci si potrebbe avventurare riconoscendolo quantomeno come origine del disagio manifesto; e altro conto è muoversi al livello della concretezza della risoluzione del disagio stesso e della sofferenza sintomatologica, trattati come fastidiosi limiti ad una 'vita felice' invece che manifestazioni di significati più profondi.

Attraverso più forme di psicoterapie il 'pensiero psicologico' propone il suo intervento. Questo intervento varia da proposte di adattamento (cognitivism) che invita ad aggiustare le proprie idee e ridurre le proprie dissonanze cognitive in modo da armonizzarle al contesto in cui ci si trova a vivere, a proposte di adeguamento delle proprie condotte (comportamentismo) volte nella medesima direzione di adeguamento; ciò indipendentemente dai propri sentimenti e dalle proprie idee e dai propri vissuti che, se difforni, sono tollerati solo se confinati nel privato e coltivati come tratto originale della propria identità, purché non abbiano ricadute pubbliche. Si viene così a creare quella situazione paradossale in cui l'autenticità, l'essere se stesso, il conoscere se stesso, che l'antico oracolo di Delfi indicava come la via della salute dell'anima, diventa qualcosa di patologico, così come l'esser centrati su di sé o la scarsa capacità di adattamento, problematiche a cui il comportamentismo e il cognitivism sanno dare risposte concrete attraverso l'acquisizione di tecniche che riposizionano l'uomo al livello delle *performance* che la società richiede. Appare evidente quindi che 'essere sé stessi' e non rinunciare alla specificità della propria identità risulta patologico. In effetti sia il cognitivism sia il comportamentismo, in quanto psicologie del conformismo, assumono come ideale di salute proprio quell'esser conformi che, da un punto di vista esistenziale, è invece il tratto tipico della malattia. Da parte loro le persone fanno propri i modelli su cui poggiano il cognitivism e il comportamentismo, e così respingono qualsiasi processo di approfondimento individuativo che risulti non funzionale al mondo in cui si vive.

La psicoanalisi, o forse dovremmo dire 'le psicoanalisi', anch'esse quali espressioni del 'pensiero psicologico', si muovono invece verso la ricerca di sé, del proprio sé profondo. Possiamo dire, in estrema sintesi, che fanno ciò attraverso la comprensione di quanti imbrogli abbiamo fatto con noi stessi per cercare compromessi tra i nostri irrinunciabili desideri e i limiti e le richieste che ci vengono dall'esterno e a cui non possiamo sottrarci, ripre-

correndo in un certo qual modo la storia dei nostri progressivi, profondi e impliciti movimenti adattativi. Se un'analisi procede bene, getta luce su ciò ma anche su qualcosa che non si vuole o non si può accettare di sé, su ciò che è 'compensativo' di nostre debolezze che mai abbiamo voluto prendere in considerazione, e anche, infine, su ciò che è veramente 'espressivo' di noi stessi e che ancora non abbiamo avuto il coraggio di esprimere. Tutte le psicoterapie, se ben condotte, raggiungono l'obiettivo, sia per chi non vuole andare a fondo di sé ma si accontenta semplicemente di trovare un buon adattamento nel mondo, sia per chi vuole comprendere qualcosa di sé indipendentemente dai problemi di adattamento. Ad ogni modo, più si procede nella conoscenza profonda di sé, per quanto si possa essere più o meno adattati alla società e aver superato questo o quel dolore sintomatologico, e più si entra in contatto con l'essenza stessa del dolore che mai potrà scomparire ma solo venire 'accettato' perché connesso al senso della propria esistenza, del proprio 'essere gettati nel mondo'. Per chi tocca questo livello profondo non c'è rimedio in farmacia e forse neppure nelle psicoterapie e nelle psicoanalisi. Nessuno di noi abita il mondo in quanto tale, ma abita invece solo 'la propria visione' del mondo; l'Esser-ci, infatti, è 'essere nel mondo'. E non è reperibile un senso della nostra esistenza se prima non perveniamo a una chiarificazione della nostra visione del mondo, responsabile del nostro modo di pensare e di agire, di gioire e di soffrire. La psicoterapia può occuparsi di ciò? È possibile rintracciare ciò dietro e dentro una richiesta di aiuto psicoterapeutico? Certo tale eventuale richiesta può manifestarsi in infinite forme e non dovrebbe mai essere rubricata e classificata nella psicopatologia in senso nosografico. Chi pone una tale domanda, che a guardar bene è la quasi totalità del genere umano, non è 'malato', è solo alla ricerca di un senso. Interessante sarebbe studiare le possibili evoluzioni delle psicoterapie (soprattutto quelle ad orientamento psicoanalitico) verso forme di 'cura esistenziale'. In fondo questo scritto vorrebbe essere un primo piccolo passo in questa direzione.

Sarebbe altresì interessante approfondire dettagliatamente una rilettura della psicopatologia in ottica fenomenologica ed esistenziale, cosa che in questo scritto ho potuto solo abbozzare ma non sviluppare; sarebbe un lavoro monumentale, ma qui basti ribadire che al fondo di ogni possibile disagio alberga sempre, a mio avviso, una questione legata al proprio 'essere nel mondo' quale origine del senso dell'essere stesso.

Quindi, perché la psicopatologia (anche quella nosografica) e la visione fenomenologico-esistenziale non restino confinate come due differenti e non conciliabili ermeneutiche, sarà necessario porre in chiara evidenza che c'è un sotteso senso dell'essere della psicopatologia (classicamente intesa) che viene fraintesa come essenza stessa della psicopatologia mentre invece ciò che chiamiamo psicopatologia, come sostenuto in questo scritto, è, nella sua essenza, disagio esistenziale non ancora colto come tale.

Veglia e sonno

Sul discrimine tra veglia e sonno, al risveglio o nel sopore, aleggia al di sopra sia della veglia che del sogno una traccia del proprio essere dormiente, persiste o si preannuncia questo torpore come un essere indeterminato, unificato, universale, oltre ogni identificazione e privo di emozioni, siano esse positive o negative, e tuttavia con una sua consistenza: un 'come' piuttosto che un 'qualcosa'. Ecco, l'esperienza metafisica può anche essere vista come lo scorrere di questo vissuto in qualche modo presente nel sonno senza sogni (ibid.).

A ben vedere la veglia è compenetrata di sopore: essa occhieggia in modo discontinuo su un fondo di sonno. Sia un normale lavoro che un'opera ispirata si eseguono in modo trasognato, rapito, da 'addormentati'. Dove si è quando si è in questo stato di apparente non-presenza a sé stessi? Si può essere molto efficienti pur essendo, apparentemente, altrove, lucidi al di là dell'attenzione riflessa. Nell'impeto entusiasta si potrebbe affermare che la veglia più intensa combacia col sonno profondo. Capita di esclamare: 'ho perso la nozione dello spazio e del tempo', luogo comune degli innamorati, di alcuni sportivi durante certe *performance*, degli artisti, forse anche dello psicoanalista in procinto di cogliere il paziente nella sua essenza o di chiunque sia così assorto in ciò che vive da agire come un sonnambulo preso nel proprio rapimento estatico; termine quest'ultimo che indica lo 'stare fuori' che per Heidegger (1971) è il senso dell'esistenza stessa, *l'ex-sistere* della vita umana nel suo carattere 'estatico' cioè di essere esposta al suo 'non ancora'; vale a dire che nell'estasi si è in una condizione di 'possibilità d'essere'. Che dunque questo 'io del sonno' sia l'identità ideale? Liberandoci dell'idea che l'autocoscienza sia superiore all'abbandono e alla possibilità? D'altronde l'essere precede ontologicamente la coscienza e quante volte possiamo scoprirci, come psicoanalisti in seduta ma anche nella vita di tutti i giorni, una volta tolti i rumori della ragione, immersi nei pensieri onirici della veglia (Bion, 1967) che sempre, lontani e lievi ci accompagnano costitivamente come possibilità d'essere.

'Nell'esperienza metafisica persiste un essere che eccede di poco la condizione del sonno profondo, a cui si va asintoticamente avvicinando' (Zolla, 2016; p. 47).

Chi si concentra nella meditazione, gli occhi chiusi, sprofondato nel vissuto dove il tutto e il nulla si con-fondono, non è dissimile da chi venera la natura, rapito con occhi sgranati in 'estasi' nel paesaggio, inghiottito, annullato nello spazio. In entrambi i casi cessa l'identificazione con il modo d'essere quotidiano e via via che ci si dis-identifica, risulta difficile distinguere un internarsi o all'opposto un proiettarsi nell'esteriorità, o dire se gli oggetti siano situati dentro o fuori dell'epidermide. L'adorazione della natura è l'e-

sperienza metafisica nella quale, pur sussistendo una certa separazione dalla natura, non c'è differenza di significato tra perdersi nello spazio interiore o nell'esteriore (ibid.). Nel volgere l'attenzione e dirigersi verso gli oggetti che stanno nel cosiddetto mondo esterno, l'essere umano non esce da una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima chiuso; l'Esserci, in virtù del suo modo primario di essere, è già sempre 'fuori' presso l'oggetto che incontra in un mondo già sempre aperto. Soffermarsi presso un ente da conoscere non è un abbandono della sua sfera interna, poiché, anche in questo essere fuori presso l'oggetto, l'Esserci é, a ben intendere, dentro: cioè esiste come essere nel mondo che conosce. E, di nuovo, l'acquisizione del conosciuto non è un ritorno nel 'recinto' della coscienza con la preda conquistata, poiché anche nell'apprendere, nel conservare e nel ritenere, l'essere umano conoscente, *in quanto Esserci, rimane fuori (ex-sistere)* (Heidegger, 1971).

La fusione può essere descritta come un'immersione nell'interiorità o come un perdersi nella natura esterna e il soggetto la potrà vivere come uno stato di quiete beata e trasognata o come un faticoso traguardo o in altri modi ancora ma in sé e per sé è una nuda, pura presenza.

'Presenza di chi? Una nuda presenza non è un ente trincerato in sé stesso, nella sua separatezza: è tutti e nessuno. Presenza a chi? A un'altra nuda presenza, che la specchia e ne è specchiata, e che è la totalità dell'essere, il cui corpo è l'universo, la cui creazione è la natura' (Zolla, 2016; p. 48).

Sarebbe interessante approfondire le differenze e la distanza di questa idea di presenza dal concetto di 'presenza' in Michele Minolli (2015); non è l'obiettivo di questo lavoro e qui mi limito semplicemente a dire che la presenza in senso minolliano mantiene costantemente il referente nell'io-soggetto (ibid.), forse per timore di 'perderlo'; ma così facendo non apre le porte al divenire nell'essere che semplicemente è e che alberga fuori da ogni distinzione dicotomica tra soggetto e oggetto e fuori da una comprensione fondata sul *logos* e sulla *ratio*; forse bisognerebbe parlare di 'presenza d'essere' e non di 'presenza a sé'.

Questa appena abbozzata differenza meriterebbe un approfondimento dedicato, qui può essere utile accennare ad un punto di vista 'temporale sulla presenza'. Si può stare di fronte alla semplice presenza anche solo per il gusto di stare e nulla di più; questo sarebbe il fenomeno della 'curiosità' nel suo senso essenziale. In esso l'attrazione del nuovo è, sì, un venire sospinti verso qualcosa di non ancora visto, ma in modo tale che la presenza (nel senso del tempo presente) cerca di sottrarsi ad ogni possibile aspettativa. In tal senso la curiosità si riferisce in modo del tutto inautentico alla 'possibilità d'essere' (che è implicitamente e nella sua essenza riferita al futuro) in modo tale che non si aspetta una 'possibilità' ma, nella bramosia, si crea una 'falsa presenza' fondata nell'aspettativa di qualcosa ma è un qualcosa da cui si sfugge continuamente. (Heidegger, 1971).

C'è dunque una modificazione dell'aspettativa in un continuo inseguire, modificazione che ha luogo mediante un tempo presente che scappa via; questa è la condizione esistenziale temporale della possibilità della dispersione dove non si è mai sé stessi. Una sorta di incapacità dispersiva a soffermarsi che si impiglia in se stessa e assume il carattere del non-esser-mai-ferma.

‘Questo modo del presente è il fenomeno diametralmente opposto all’attimo’. In quello l’Esserci è ovunque e in nessun luogo. Questo, invece, porta l’esistenza nella situazione e apre il Ci autentico...’ (ivi, p. 650).

‘A produrre la curiosità non è la distesa senza fine di ciò che non si è ancora visto, ma la forma deiettiva di temporalizzazione propria del presente che scaturisce fuggendo via...’ (ivi, p. 651).

Gettato nell’essere-per-la-morte, l’Esserci, tende a fuggire davanti a questo suo essere gettato per come lo coglie. Il presente scaturisce fuggendo via dal suo avvenire autentico e dal suo essere stato autentico, cioè, essendo travolto nell’essere-gettato nel mondo, si perde presso il ‘mondo’; un fenomeno che chiamerei ‘fuga nel presente’.

‘Il presente, che costituisce il senso esistenziale del coinvolgimento travolgente, non raggiunge mai da parte sua alcun altro orizzonte estatico, a meno che, nel decidersi, si riprenda dalla perdita e possa, mantenendosi nell’attimo, aprire la rispettiva situazione e con essa la ‘situazione-limite’ originaria dell’essere-per-la-morte’ (ivi, p. 651 652).

Sarebbe interessante, ma non è qui possibile, fare degli approfondimenti in ordine alle ricadute cliniche di questo fenomeno di fuga nel presente ed in particolare sul senso del ‘qui ed ora’ degli ‘attimi’ della seduta tra paziente e analista.

L’esperienza metafisica non è forse la presa d’atto dell’Esserci, che, ricordiamolo, sempre può avere a che fare con il proprio essere, del suo essere nel mondo come condizione originaria a partire dalla gettatezza colta nel presente? Nell’esperienza metafisica sarebbe superata l’angoscia che, ‘spaesando’ apre l’Esserci mettendolo a nudo di fronte al suo proprio essere nel mondo in quanto tale.

Ho parlato più sopra di ‘costrutto identitario inconscio’ cioè il risultato della stabilizzazione di un modo di essere e di stare nel mondo in seguito ai significati dati a partire dalla gettatezza heideggeriana e dal nulla; non dobbiamo però intendere l’identità come qualcosa di ultimo che possa costituire un’essenza, si tratta sempre e comunque di un ‘contenuto’ di cui possiamo dire che ‘è mio ma non è me’. C’è l’essere e c’è ‘l’essere che è’ (l’anima che è tensione ad essere); J.G. Fichte (Zolla, 2016) cominciava le lezioni esordendo:

‘Signori, guardino il muro!’. E dopo una pausa: ‘signori, guardino sé stessi che guardano il muro!’

Forse tra gli ascoltatori qualcuno poteva sorprendersi quale testimone disincarnato e pensare: 'chi sta guardando il muro?'. Potremmo dire che una volta che l'essere che è, l'anima nella sua tensione ad essere, ha ottenuto il distacco, segue la quiete; questo stato il cui referente è l'essere, puro testimone che 'è', attraverso la sua mera presenza agisce ma, al livello del 'costrutto identitario inconscio', può scatenarsi il terrore angoscioso (anziché regnare la quiete) a causa dell'imminenza della perdita dell'identità stessa; se non c'è sufficiente equilibrio non si regge quella distanza che diviene intollerabile. L'anima è ciò che nel corpo e nel sé dell'uomo, incessantemente ripete: 'io non sono questo corpo, quest'identità, questi contenuti'. Questi umori, sentimenti, immagini, pensieri sono esterni a me 'sono miei, non sono me'; questa semplice affermazione di verità condurrà la separazione dell'anima (dell'essere che è) dai contenuti tra cui, ribadisco, annoveriamo anche la stessa identità inconscia.

È facile intravedere in queste esperienze, che annunciano la perdita della propria individualità, vissuti che la psicopatologia ascrive a fenomeni di de-realizzazione o di de-personalizzazione, travisandone i significati profondi legati all'essere-nel-mondo che evidentemente assumono toni e dimensioni differenti se studiati dal punto di vista fenomenologico ed esistenziale.

Conclusioni

C'è un passaggio processuale nell'esistenza: il tramite è proprio l'angoscia e le due sponde attraverso cui si transita sono il mondo chiuso in sé e il mondo 'universale'; nel primo mondo l'altro è in funzione di sé, nel secondo l'altro è, inizialmente per sé stesso, successivamente, nella processualità, l'altro è perso così come viene perso il sé stesso nel senso che non esiste più un referente che 'perde o che tiene' e che sta al 'centro' ma entrambi si è parte di un tutto che 'é'; l'altro è perso insieme a sé ed entrambi stranieri ritrovati, liberi di potere essere.

Ci si può 'disimpegnare', disingaggiare', 'emanciparsi' dall'altro attraverso 'formule' che sottendono false 'separazioni', dove cioè si è sempre 'in funzione' dell'altro, per opposizione o per rimozione o scissione; possibilità differente è tenere l'altro nella prospettiva del Tutto e dell'essere universale come anche i filosofi antichi hanno indicato.

Per fare ciò è però necessario spezzare la tendenza a cercare certezza nella presenza dell'altro, dell'oggetto; ma rinunciare a 'credere' negli oggetti implica l'abbandono della nostra soggettività, del 'costrutto identitario inconscio'. Soltanto scartando la nostra forma e il nostro nome, attingiamo il vero, come spiega Shakespeare (1997) in Riccardo II:

‘qualunque cosa io sia,
né io né nessuno che sia soltanto un uomo
sarà mai soddisfatto di niente, finché
non sia placato dall’essere niente’.

o ancora Edmond Jabès (1989):

‘Dovevo capirlo, seguirlo passo passo, nella sua erranza da accattone e per riuscirci, dovevo cancellare con un tratto di penna la mia vita; poiché l’ascolto esige a suo vantaggio l’abbandono di sé.

-La rinuncia a sé stessi?

-L’uniforme cancellazione del corpo e dell’anima. Raggiungere il niente.

-Per dissolverti nel niente e sparire per sempre?

-Contare sul niente. Essere finalmente nessuno. Ritrovare l’origine che è il vuoto. Ripartire da zero.

Il niente è la chiave. Essa apre sull’ignoto.

Oh nulla, prima del sole.

Nascita dell’uomo’.

Anche Heidegger pensa che l’essere sia l’altra faccia del nulla ritenendo l’uomo colpevole nel suo fondamento in quanto *essere il nullo fondamento di una nullità* (Heidegger, 1971); l’essere e il nulla coincidono a questo livello originario, così come l’assoluta individualità e l’universalità assoluta coincidono nella ‘monade’ dell’esperienza metafisica, che non può essere ‘toccata’ da alcuna parola. Le parole sono significanti che possono denotare certi significati ma non la significatività stessa che, come abbiamo detto, è più originaria e posta al di là dell’opposizione di significato e significante (Zolla, 2016).

È il significato che fa scorgere la cosa e la trae dal nulla attingendo alla significatività insita nell’essere gettato; l’Esserci è, cioè significa, e le cose prendono vita e così ‘sono’ a loro volta e tutto ciò che si situa a un livello minore dell’essere è in proporzione irreali.

BIBLIOGRAFIA

- Bergson, H. (1946). *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano, 2000.
- Bion, W.R. (1967). *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma, 1994.
- Goethe, J.W. (2013). *Faust*, Rizzoli, Milano.
- Green, A. (1992). *La psicosi bianca*, Borla, Roma.
- Hadot, P. (1996). *La cittadella interiore. Introduzione ai ‘pensieri’ di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano.
- Hadot, P. (2001). *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005.
- Hadot, P. (2002). *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino, 2008.
- Heidegger, M. (1971). *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (1976). *Lettera sull’umanismo*, Adelphi, Milano, 1995.
- Heidegger, M. (1997). *L’essenza della verità*, Adelphi, Milano, 1997.

- Husserl, E. (1992). *L'idea della fenomenologia*, Carlo Sini (a cura di), Laterza, Roma-Bari.
- Jabès E. (1989). *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano.
- Jung, C.G. (2004). *La psicologia del Kundalini-Yoga*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kierkegaard, S. (2020). *Il concetto dell'angoscia*, SE, Milano.
- Leopardi, G. (2016). *Canti*, Einaudi, Torino.
- Marco Aurelio, *I ricordi*, Trad. it. a cura di F. Calzamini-Mussi e C. Carena, Einaudi, Torino, 1986.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1990.
- Milanesi, P. (2022). Alle cose stesse. Un contributo del pensiero di Martin Heidegger alla metateoria dell'Io-soggetto. *Ricerca Psicoanalitica*, 33(1). <https://doi.org/10.4081/rp.2022.540>
- Minolli, M. (2015). *Essere e divenire. La sofferenza del'individualismo*, Franco Angeli, Milano.
- Montaigne, M. (1953). *Essais*, ed. Thibaudet, Paris, trad. it. Saggi, Milano, 1992.
- Nietzsche, F.W. (1995). *La nascita della tragedia*, Gius. Laterza, Roma-Bari.
- Platone (Opere). (1966). a cura di G. Giannantoni, trad. it. di più Autori, Laterza, Bari.
- Plotino. (1997). *Enneadi*, Utet, Torino.
- Rilke, R.M. (2017). *La vita comincia ogni giorno*, L'orma, Roma.
- Riva, M. (2022). *Comunicazione personale, primo convegno dell'Associazione culturale OttoCentro, Reggio Calabria*.
- Shakespeare, W. (1997). *Riccardo II*, Einaudi, Torino.
- Zolla, E. (2016). *Archetipi Aure Verità segrete Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Marsilio Editori, Venezia.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 13 settembre 2022.

Accettato: 28 dicembre 2022.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:725

doi:10.4081/rp.2023.725

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Liberami dalla rabbia, Amen: eliminare o accogliere, dal sintomo all'identità

*Andrea Bernetti**

Premessa

L'intervento psicologico sulla violenza nelle relazioni affettive è una porta che si apre sulla dinamica del desiderio, una porta quindi che apre ad un mondo che riguarda tutti, psicologo compreso, e che ci riguarda senza soluzione di continuità, interrogandoci ogni istante. Se lo psicologo arretra davanti a ciò che gli si mostra, comincia immediatamente ad assumere una posizione giudicante e ad avere obiettivi normalizzanti, conformistici. Tutto lo spinge a ciò: le norme, la necessità di mettere in sicurezza le vittime potenziali ed effettive, il sentimento di emergenza che genera la violenza e il giusto discredito che culturalmente le attribuiamo, il bisogno che abbiamo di allontanarci da essa per la paura di esserne coinvolti. Lo psicologo si trova quindi nella situazione per cui dovrebbe guardare ciò che in modo molto evidente gli si mostra davanti a lui, ma allo stesso tempo sembra non poter e non riuscire a vedere.

Esito di questa situazione è che abbiamo una letteratura e una riflessione scarsa sugli autori di violenza, mentre gran parte dell'interesse, sociale, politico ma anche professionale, si rivolge verso le cosiddette vittime. Pensare alle vittime, oltre ad essere assolutamente necessario, è anche molto rassicurante, ci fa sentire inequivocabilmente dalla parte giusta, lontani dalla parte ambigua del desiderio, ci permette di fare scissioni e proiezioni altamente rassicuranti: i cattivi da un lato, i buoni dall'altro, l'autore di violenza e la vittima distinti, tutta l'ambiguità del desiderio proiettata verso i cattivi, mentre i buoni, le vittime, vengono visti nella loro passività di chi ha subito il maltrattamento.

D'altro canto, sembra assolutamente rischioso stare nella confusione tra autore e vittima, si correrebbe il rischio, gravissimo, di vittimizzazione secondaria, cioè di dare la colpa alla vittima. Come se ne esce da questo vicolo cieco?

*SIPRe, Roma, Italia. E-mail: bernettiandrea@gmail.com

Il lavoro con gli autori di violenza, se non si riduce ad essere un intervento (anch'esso violento) di repressione e controllo, un intervento educativo volto a imporre comportamenti conformisticamente attesi, deve avere come base la distinzione netta tra due modelli di lettura e posizionarsi in modo esclusivo su uno dei due.

Da un lato c'è una lettura che definiamo 'giuridica', che risponde alla domanda 'di chi è la colpa?'. Questo modello di lettura vede gli individui non la relazione, vede i fatti e non i vissuti, si occupa di stabilire le responsabilità individuali relativamente ai fatti accaduti. È il piano di lettura di pertinenza dei giudici ad esempio.

Dall'altro c'è una lettura che definiamo 'psicologica', che risponde alle domande 'perché è avvenuto? Che senso ha avuto?'. Questo modello di lettura vede le relazioni e non gli individui, la sua lettura si basa sui vissuti e non sui fatti, si occupa di far emergere e comprendere le dinamiche relazionali connesse ai fatti accaduti. È il piano di lettura di pertinenza degli psicologi.

Quando un giudice si sposta da un piano all'altro e li confonde arriva ad emettere sentenze assurde che possono essere accusate di vittimizzazione secondaria, le famose sentenze per cui la colpa di uno stupro è della donna che indossava un abbigliamento provocante.

Quando uno psicologo si sposta da un piano all'altro e li confonde mette in atto un intervento che, come abbiamo detto sopra, non può che essere repressivo, controllante, educativo e conformistico.

Mentre possiamo dire che le sentenze dei giudici a volte sono assurde e rivittimizzanti, dobbiamo dire che la quasi totalità degli interventi psicologici verso gli autori di violenza sono caratterizzati da questa confusione categoriale.

Se stiamo sulle relazioni e sui vissuti emozionali, se intendiamo i vissuti emozionali come di pertinenza della relazione e non dell'individuo, e come elementi attraverso i quali dotiamo di senso la realtà, e non come elementi generati dalla realtà stessa (Carli, 2019), comprendiamo che l'intervento psicologico, in ogni contesto come anche in questo ambito, debba superare letture individualistiche e letture fondate sulla diagnosi, quindi fondate su un potere in qualche modo autoritario dello psicologo sul paziente, affinché questi divenga come la società, per mezzo dello psicologo, si attende che sia.

Oltre la colpa e il controllo, oltre la patologia o comunque la diversità diagnosticata da ridurre '*ad orum*', c'è la domanda (Carli, Paniccchia, 2003), anche dell'uomo autore di violenza, e il lavoro che questi può fare con lo psicologo per conoscerla, svelarla, darle una forma perseguibile nei contesti che egli vive.

La domanda è desiderio preso nella sua massima ambiguità, è, allo stesso tempo, sia un tentativo di possesso e controllo dell'altro, che un tentativo di costruzione di obiettivi condivisi. La domanda è quindi strettamente con-

nessa alla violenza, entrambe parlano del desiderio, è quella porta di cui abbiamo parlato all'inizio.

Cerchiamo allora di gettare uno sguardo sul desiderio, sulle sue dinamiche, che sono, come abbiamo visto, relazionali e intessute di vissuti emozionali, dinamiche ambigue, spesso misteriose e, come ci ha insegnato René Girard in un mirabile saggio, narrate attraverso continue menzogne 'romantiche', spesso difficili da riconoscere (Girard, 1961)

Girard parla di menzogna romantica in quanto rileva che la narrazione che facciamo del nostro desiderio è quella di un individuo che, come nel romanticismo, si rappresenta solitario contro un mondo ostile di cui si sente vittima ma anche eroe, perché preso da passioni fortissime e testarde di cui non dubita mai la bontà.

Approfondiremo quanto detto finora attraverso il racconto di un caso. Ne racconteremo solo l'inizio in quanto ci sembra interessante analizzare l'impostazione dell'intervento secondo i criteri sopra esposti.

Introduzione al caso

Marco (nome di fantasia) è un uomo di 55 anni, lavora come responsabile di zona della rete commerciale di una multinazionale, è sposato con Giovanna, la loro relazione è iniziata da adolescenti. Hanno due figlie grandi, ventenni studentesse che vivono ancora con loro in una zona benestante della periferia di Roma. La moglie, coetanea, lavora come impiegata in un ufficio pubblico.

La loro relazione è segnata da frequenti litigi che hanno portato due volte la donna a chiamare le forze dell'ordine, a chiedere più volte a Marco di allontanarsi da casa, a frequentare diversi percorsi terapeutici di coppia e terapie individuali. Nonostante ciò, il rapporto non si è mai interrotto e mai hanno discusso seriamente di una separazione.

Gli episodi di violenza si caratterizzano come banali discussioni che vanno in escalation in poco tempo, lui percepisce lei come provocatoria e chiusa alle sue ragioni, lei percepisce lui come aggressivo e pericoloso. La tensione aumenta sempre più fino a che lui inizia ad urlare e a prendere a calci e pugni oggetti presenti nella scena e lei scappa terrorizzata.

L'uomo arriva in terapia su suggerimento della psicoterapeuta di lei, una collega che conosco da anni. La moglie, dopo il suggerimento della psicoterapeuta, insiste affinché lui faccia un percorso con uno psicoterapeuta specializzato sul suo problema; quindi, mi contatta in quanto esperto del lavoro con gli uomini autori di violenza nelle relazioni affettive.

Questo tipo di accesso è molto frequente in questi ambiti, spesso la partner spinge l'uomo ad avvicinarsi ad un percorso, a riconoscere quel che stanno vivendo come maltrattamento e come qualcosa per la quale si può e

si deve intervenire. L'accesso al percorso dell'uomo in questi casi non è propriamente spontaneo, ma nemmeno subito passivamente, però ha degli elementi da tenere attentamente in considerazione. In primo luogo, l'accesso non è verso un centro specializzato sui maltrattamenti, che avrebbe sancito quindi il problema della relazione come 'maltrattamento', ma verso uno psicoterapeuta 'esperto', mantenendo quindi una sospensione tra la presa di coscienza di un fenomeno e la negazione dello stesso. Per quanto riguarda Marco e gli uomini che generalmente accedono su invito della partner, il focus si sposta molto su di lei, come se la motivazione fosse indiretta, cioè primariamente della donna. L'uomo, quindi, presenta un alto livello di proiezione sulla partner delle motivazioni che sorreggono la domanda, l'intervento quindi si dovrà focalizzare prioritariamente sull'obiettivo di riportare a sé le questioni poste dalla partner. Altra questione è la focalizzazione sul rapporto. Semplificando, molto spesso la partner minaccia l'uomo di una separazione se non cambia, e per questo lo invita a fare un percorso. L'uomo arriva quindi con la motivazione fondamentale di preservare il rapporto di coppia. Questo tipo di motivazione è una risorsa per l'aggancio al percorso trattamentale, ma un ostacolo per il raggiungimento dell'obiettivo del lavoro sulla sua domanda. In questo caso l'intervento deve avere come obiettivo primario spostare progressivamente l'asse dell'obiettivo su aspetti personali e non sul mantenimento del rapporto di coppia (AA.VV, 2022). Il rapporto di coppia si presenta come finalità rassicurante, come tentativo di liberarsi dalla potenza ambigua e disturbante delle emozioni. Come abbiamo detto sopra, una narrazione 'romantica' in cui il rapporto di coppia assume la funzione di ideale da raggiungere o da salvaguardare dall'attacco di una serie di 'nemici', nemici interni da considerare entro una lettura patologica (ad esempio la rabbia, l'incapacità di controllare gli impulsi, ecc.), nemici esterni che possono essere aspetti patologici della partner (il modo di stare nella coppia, l'irruzione di alcune sue emozioni, il controllo, ecc.), oppure altre figure (spesso la famiglia del partner o altri soggetti a cui si attribuisce una volontà distruttrice del rapporto).

L'inizio del percorso terapeutico

Marco inizia il percorso a settembre al mio rientro al lavoro, dopo avermi contattato con una certa urgenza ad agosto.

Al primo incontro si presenta molto curato e ben vestito, allo stesso tempo sembra essere una persona molto semplice, quasi modesta. Prima di entrare mi chiama al telefono, poiché al portone dello studio non trova il mio nome (in effetti non c'è il mio nome né sul citofono, né sul portone). Come prima cosa mi racconta dei suoi percorsi psichiatrici e psicoterapici, snocciola nomi di primari e di luminari che però non conosco, prima di

andarsene ribadisce ancora una volta che è strano che non ci sia il mio nome alla porta.

Afferma che mi ha contattato su sollecitazione della moglie: prima dell'estate, all'ennesimo scontro, ha deciso di andarsene nella sua casa al mare sulla costa laziale; per poter rientrare in casa e riprendere la relazione, la moglie aveva posto come vincolo l'avvio di un percorso di psicoterapia specifico. Appena la moglie ha saputo, in agosto, che aveva solamente preso appuntamento con me, fissato per metà settembre, lui è potuto rientrare in casa. Definisce il suo problema come un'incapacità a gestire la rabbia, ma anche come un effetto della relazione con la moglie, la quale ha un carattere e delle modalità che per lui sono insopportabili e sono la causa di queste sue esplosioni. Racconta che in un percorso di coppia la psicologa abbia sostenuto la sua ipotesi, ossia che la moglie fosse insopportabile, e questo lo abbia molto sollevato, avendo potuto darsi una spiegazione in tal modo delle sue esplosioni: sta con una moglie insopportabile!

Le motivazioni e le aspettative espresse da Marco evidenziano alcuni aspetti:

- la fantasia che sostiene la domanda è la riparazione del rapporto di coppia, lo psicologo viene visto come il soggetto magico che depura la relazione dalle emozioni indesiderate, riportando all'ordine atteso la relazione. Questa fantasia è condivisa dai due soggetti della coppia, è della coppia. Marco viene in terapia assumendo su di sé l'onere, per la coppia, di riportare l'ordine depurandosi delle sue emozioni distruttive. Perché il soggetto magico possa garantire l'efficacia della sua magia, occorre che sia importante e riconoscibile, che corrisponda a queste aspettative. Da un lato il mio essere 'esperto' corrisponde a questa fantasia, dall'altra l'assenza del nome sulla porta lo delude e lo preoccupa rispetto alla capacità 'reale' di sostenere questa fantasia, come fatto dai colleghi precedenti ricordati per il loro essere 'importanti';
- la rabbia viene rappresentata come l'emozione indesiderata da cui liberarsi, ma anche come un aspetto di sé identificato come sbagliato o patologico, da diagnosticare, scindere da tutto il resto e lasciare attraverso il lavoro terapeutico. In questa lettura che Marco propone c'è un passaggio dalla coppia all'individuo e, conseguentemente, l'assunzione di un modello sia patologizzante che espiatorio: la terapia è il processo di espiazione attraverso cui liberarsi dal proprio male, la rabbia, di cui non si può e non si deve conoscere nulla, da cui occorre semplicemente liberarsi. Ma possiamo però individuare proprio nella rabbia uno strumento di liberazione, tramite agito, delle emozioni. Sostanzialmente ci troviamo nel paradosso che quella che definisce Marco come la cosa di cui liberarsi, la rabbia, è proprio uno strumento atto a espellere ciò che non riesce a sostenere;
- dopo aver attribuito a sé la colpa Marco propone un'altra lettura, attri-

buisce la colpa alla moglie, al suo carattere insopportabile. Cioè Marco si rappresenta doppiamente vittima, di una parte di sé incomprensibile, la sua rabbia, e della sua partner, insopportabile. La rabbia e la moglie sono rappresentati da Marco come ‘fatti’, cioè come dati di realtà indiscutibilmente tali, non riesce a scorgere in essi dei ‘vissuti’, ossia un complesso di emozioni attraverso le quali simbolizza in modo condiviso l’incomprensibile rabbia e l’insopportabile moglie (Carli, 2019).

A ben vedere, ciò che è incomprensibile e insopportabile sono le sue emozioni, di cui, attraverso la terapia, vorrebbe liberarsi, ma di cui già si libera trasformandoli in fatti. Liberarsi delle emozioni e ricostruire relazioni prive del ‘disturbo’ emozionale è una aspettativa che anima molte domande che arrivano dallo psicologo, quando queste emozioni non solamente ‘disturbano’ le relazioni, ma diventano violente, questa aspettativa incontra un certo consenso, sembra essere plausibile. Altro aspetto che incontra un certo consenso è quello che ha colpito la collega che, stando al racconto di Marco, si è spinta a descrivere come insopportabile la moglie. Può sembrare un’affermazione poco credibile ma in realtà non è così rara in questo ambito, perché i racconti e le emozioni che li sostengono sono vividi, tutto in queste narrazioni porta a pensare che si abbia a che fare con dei ‘fatti’, e i fatti spingono sempre a prendere una posizione, una decisione, a cercare un colpevole, e poi a liberarsi del peso della relazione proiettando questi ‘fatti’ su una persona e su sue specifiche caratteristiche.

Riprendiamo il racconto di Marco nel primo incontro. Mi dice che al lavoro, essendo commerciale, deve ottenere dei risultati ed è continuamente misurato su questi, e pur vivendo quindi a volte situazioni ad alta tensione, non perde mai la pazienza. Precisa che gestisce più di 20 persone, ma con loro non ha mai perso il controllo, anche se a volte lo fanno molto arrabbiare. Però, racconta, che già mentre sta tornando a casa dal lavoro, comincia a salire in lui la tensione, temendo di perdere la pazienza e di esplodere. Per descrivermi meglio la tensione mi chiede se può alzarsi e recitare la scena. Si alza, va alla porta della mia stanza, fa il gesto di chiuderla ed inizia a mettere in scena la situazione. Ad esempio, che trova tutto in disordine, oppure che non hanno fatto spesa o non hanno preparato la cena, che tutte sono indaffarate al computer per loro cose. A quel punto lui sente il bisogno di rimproverarle per quel che non hanno fatto, ovvero sente il bisogno di richiamare la loro attenzione, ma teme che la loro risposta sia un rifiuto, un rimpallare il suo bisogno (ad esempio, cita lui, alla protesta: ‘perché non avete fatto spesa?’, teme che la risposta sia ‘perché tu l’hai fatta?’). Non sentendosi visto, capito, non riuscendo a comprendere e a esprimere altrimenti le sue emozioni, si impegna solamente a controllare e dissimulare la rabbia, talvolta con successo, talvolta no, esplodendo come spesso gli capita.

Quando capita che non riesce a controllarsi ed esplose nella rabbia, poi si sente profondamente in colpa, in particolare lo ferisce essersi mostrato

così alla moglie e alle figlie, lo ferisce vedere nei loro occhi la paura e lo sdegno, a volte la commiserazione. Sente il bisogno di mettersi in un angolo e scomparire. La descrizione di questo vissuto gli fa venire in mente ricordi della sua infanzia. Spesso assisteva a scene di violenza tra i genitori e lui, figlio unico, in quelle situazioni si rannicchiava in un angolo della sua stanza per poter scomparire e cancellare quei momenti. Nel raccontarmi questo mi indica fisicamente un angolo della mia stanza, lo guarda, lo indica con la mano, quasi me lo fa vedere quel bambino rannicchiato.

A volte nel raccontare queste vicende incolpa di tutto ciò la moglie, a volte indica una sua parte malata da curare, non vede però la relazione come ambito di espressione della violenza, non riesce a leggerne un senso, percepisce solamente di avere a che fare con qualcosa che vorrebbe semplicemente far scomparire. Mi chiede sostanzialmente di far scomparire la rabbia, le sue esplosioni. Tutto il resto sembra dover rimanere immutato e soprattutto incomprensibile. Il recupero del ricordo d'infanzia, raccontato come se fosse ancora presente nello spazio condiviso, lascia intravedere un possibile senso di questi vissuti. Va ricordato che molti uomini che agiscono violenza sono stati coinvolti a loro volta nell'infanzia in situazioni di questo tipo, rimanendo quindi esposti in modo molto doloroso al contagio dell'impotenza.

Nell'uscire ribadisce la perplessità dell'assenza di una placca d'ottone alla porta con il mio nome, l'abito fa il monaco in questi casi, perché si viene con la fantasia di una funzione magica e la magia ha bisogno dei suoi segni.

Il secondo incontro Marco arriva disperato. Il sabato hanno nuovamente litigato. Racconta che il venerdì (noi ci siamo visti il giorno prima) sono andati insieme, senza le figlie, alla casa al mare per passare un fine settimana da soli. La sera di venerdì, a cena, la moglie gli fa i complimenti perché sente che veramente sta cambiando, lui è felicissimo e la notte fanno addirittura l'amore (da molti anni la loro vita sessuale è molto difficile e hanno rapporti molto raramente). Nella descrizione di questo venerdì sera si percepisce l'adesione alla fantasia magica della risoluzione per mezzo dell'accesso al percorso terapeutico, una fantasia che quanto più viene riconosciuta tanto più lascia intravedere vissuti di angoscia, per la sua inevitabile caducità.

La mattina c'è un sole bellissimo, si svegliano molto tardi e decidono di andare a fare colazione al bar. Appena giunti al loro bar preferito lei si siede ai tavolini all'aperto e lui entra dentro per ordinare. Lei intanto inizia a parlare con dei signori seduti al tavolo vicino, lui però nota che i dolci per la colazione stanno finendo e c'è molta gente al banco. Si fa prendere dall'agitazione non sapendo cosa ordinare, per la paura di rimanere senza niente per la colazione. Mentre fa la fila vede i dolci scarseggiare sempre più e sua moglie non prestargli attenzione, intenta a parlare con i vicini di tavolo. Ad un certo punto esce, le dice che stanno finendo i dolci e di venire dentro per decidere cosa fare. Lei si alza, va dentro, lui prende due ciambelle e due cappuccini, si siede con lei al tavolo dentro la sala ma lei si rifiuta di man-

giare, gli dice che le è passata la fame, quindi si alza e se ne va a fare una passeggiata. Resta solo a fare colazione. Aspetta un po', poi se ne va verso casa, lei lo chiama non trovandolo più, gli urla che l'ha abbandonata, lui torna di fretta. Stanno insieme, passeggiano, sembra rientrare la situazione, le propone di andare a pranzo in un ristorante, lui va a chiedere al ristorante se c'è posto e lei lo aspetta al di là del marciapiede, quando ritorna per chiamarla la trova a piangere e lui ha il primo cedimento, le urla che non ha senso quel pianto, che tutto quel che sta succedendo non ha senso, alterna urla e rimproveri con richieste disperate, imploranti, di far rientrare tutto, di riavvolgere il nastro della mattinata. Lei però non riesce, gli dice che il tono che ha usato al bar era stato aggressivo, violento, l'ha fatta alzare dal tavolo e le ha rotto l'incantesimo. Lui prova a recuperare e dato che stavano pensando di rifare la camera degli ospiti a casa, le propone di andare in un mobilificio in zona, una cosa che lui non avrebbe desiderato fare mentre lei gli aveva proposto nei giorni precedenti. Chiama il mobilificio e si fa dare un appuntamento. Lo fa per distrarla e per calmare la situazione. Lei si lascia convincere e vanno. Arrivano al parcheggio, lui scende, lei no. Le chiede di scendere ma lei ha ripreso a piangere e non vuole scendere, a quel punto lui perde totalmente il controllo, inizia ad urlare così forte che alcune persone parcheggiate vicine si allontanano e poi dà due pugni al montante della macchina riuscendo addirittura a danneggiarla. Lei a quel punto chiama la figlia chiedendole di aiutarla per tornare a casa, la figlia le chiama un taxi che la porta alla stazione per prendere un treno che la riporti a Roma, dove l'attenderà la figlia per riportarla a casa. Lui resta nuovamente nella casa al mare da solo, desolato e sconfitto.

In questo racconto, che esaurisce completamente il secondo incontro, emergono elementi molto interessanti. Il venerdì, come abbiamo detto, rappresenta l'avvicinarsi della realizzazione di un desiderio idealizzato, conformistico e insostenibile, per cui in realtà un avvicinarsi al fallimento, all'impotenza che fa sentire l'impossibilità di realizzarlo. Il fallimento prende la forma di un dolce per la colazione, che scarseggia al bar e sembra rendere manifesta tutta la caducità di questo desiderio. Chiaramente il fallimento non dipende da elementi contingenti, è iscritto nella dinamica di questo desiderio in quanto desiderio conformistico e idealizzato. Davanti al fallimento Marco tenta le uniche due vie che vede possibili per allontanare l'impotenza: da un lato cercare magicamente, come ha fatto anche venendo in terapia, di recuperare il potere di ritornare alla condizione precedente, lo fa cercando un elemento terzo portatore di un potere che lui sente di non avere (il ristorante e il mobilificio evocati per scongiurare l'impotenza che sente su di sé); dall'altro proietta su di lei tutta la sua impotenza, attribuendole, con i suoi comportamenti, tutta la colpa e il senso di ingiustizia per la situazione creatasi (l'alternanza tra i rimproveri e le richieste imploranti). I tentativi di allontanare da sé lo spettro dell'impotenza falliscono uno alla

volta, il contatto diretto con l'impotenza viene trasformato nella percezione di sé come vittima. Nel parcheggio del mobilificio Marco si percepisce vittima delle scelte della moglie e di una serie di elementi esterni che lo hanno portato a quella situazione. *La percezione di sé come vittima è l'elemento fondante la legittimazione soggettiva dell'agire violento. Sentirsi vittima, emozionalmente istituisce una netta distinzione tra sé e l'altro, distinzione che annulla il fondamento dialogico di quel rapporto* (Girard, 1972). Fino a quel momento il racconto parla di due soggetti in continua interazione, presi in un gioco di provocazioni reciproche che sembra non conoscere limiti. Marco oscilla continuamente nel sentirsi sia come vittima che come 'carnefice', nel percepire Giovanna la sua vittima e la sua carnefice. Questa convulsa situazione di massima ambiguità non è sostenibile, deve volgere verso una soluzione, le soluzioni possibili sono due: o il pensiero su questa complessità, oppure l'agito violento che riduce l'infinita polisemia. Marco esplode in urla e pugni alla macchina, in questo agito violento ritroviamo la soluzione dell'ambiguità divenuta intollerabile. Come possiamo notare si tratta di un percorso ad escalation che si struttura in fasi: l'avvicinarsi del contatto diretto con l'impotenza (la perdita della condizione idealizzata e prescritta di coppia), i fallimenti progressivi dei tentativi magici di risoluzione (terapia, colazione, ristorante, mobilificio), il percepirsi sempre più vittima e percepire l'altro carnefice (prima della scarsa offerta del bar, poi della moglie), la legittimazione progressiva delle reazioni violente (all'inizio alterna le urla con le suppliche, alla fine colpisce la macchina con tutta la forza che ha).

Dal sintomo alla costruzione di una domanda

In uno degli ultimi incontri racconta di una telefonata molto tesa con il suo capo, una donna. Lo racconta per due motivi: il primo è che lui quasi mai ha avuto scontri o liti al lavoro, secondo per come poi si è risolta la situazione.

Il motivo della discussione è stato che la sua responsabile gli aveva chiesto di stare fuori per lavoro tre notti, mentre lui in passato aveva concordato che non sarebbe mai stato in trasferta più di due notti. Davanti alla richiesta ha risposto in modo perentorio mostrandosi molto rigido e sordo alle esigenze lavorative. La sua responsabile ha provato ad insistere e a far valere le ragioni lavorative ma a quel punto Marco ha iniziato ad alzare la voce e chiuso la telefonata. Poche ore dopo, questo il finale inatteso per Marco, la donna lo ha chiamato chiedendogli scusa e facendogli capire quanto fosse da un lato importante per lei che ci fosse una buona relazione fra loro due e dall'altro che *aveva vissuto* con grande sofferenza quello scontro, avendo quindi poi il desiderio di ricucire la relazione. Questa risposta per lui è stata

una sorpresa in quanto invece con sua moglie non ha mai ascoltato parole di questo tipo.

La moglie ha una funzione per lui, gli impone limiti. Attraverso questa serie di limiti che attraverso la moglie subisce lui sviluppa una dipendenza nei suoi confronti. Ora si può osservare il comportamento della moglie nei suoi confronti sotto un'altra angolazione: non è l'aspetto negativo che andrebbe superato, ma l'elemento necessario entro una relazione dipendente. Marco inizia a raccontare il suo isolamento: ha perso le amicizie, il rapporto con i familiari, in particolare racconta la rottura della relazione con un suo nipote, poco più giovane di lui, con il quale era particolarmente legato, ma invisibile alla moglie. Riesce a contattare il dolore per questa relazione ferita, per i tanti affetti sacrificati all'altare della relazione dipendente. Si domanda perché non è riuscito fino ad ora a difenderle e come poter fare ora per recuperarle. Mi sembra questa una domanda diversa da quella iniziale di eliminare la sua rabbia o il comportamento aggressivo della moglie, una domanda che parte dal desiderio di valorizzare quanto si ha e quanto, di quel che si ha, è propria responsabilità prendersene cura.

Marco comincia a vedere la sua soggettività entro la relazione, a valorizzare in modo non solamente negativo la sua solitudine. Ha sperimentato questo rapporto come unico contesto di appartenenza affettiva significativa, contesto che ha causato una svalutazione di tutto il resto, in un processo di sradicamento totale della sua identità. Senza identità ogni relazione può svilupparsi solo in dipendenza o litigio. Vi è una differenza sostanziale tra litigio e conflitto: il litigio è l'attacco reciproco sterile fondato sull'obiettivo di stabilire una superiorità dell'uno sull'altro, superiorità che diviene un sostituto dell'identità; il conflitto è l'incontro e scontro delle idee in merito ad un elemento terzo oggetto della riflessione, perché questo si realizzi occorre che ci siano identità differenti e riconosciute. In assenza di identità, nella relazione Marco può solo litigare o sottomettersi alla moglie, ed entrambi i poli si autoalimentano a vicenda, più si sottomette più alimenta la violenza del litigio, più il litigio sarà violento, più sarà disposto ad una sottomissione senza limiti.

Il focus del lavoro con Marco passa quindi dal sintomo della rabbia (o dalla fantasia di una speranza di depurazione della moglie dai suoi aspetti vissuti come insopportabili), cioè dalla fantasia di un intervento magico che lo dotasse del potere di agire su degli elementi trattati come fatti, quindi in realtà imm modificabili, al lavoro sull'identità che si costruisce riallacciando i fili delle sue radici e dei suoi desideri, quindi esplorando vissuti laddove percepiva fatti, ad esempio valorizzando la sua solitudine come occasione, anche sofferta, di dare un senso alle sue emozioni.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (2022). Relazione sui percorsi trattamentali per uomini autori di violenza nelle relazioni affettive e di genere: prevenire e trattare la violenza maschile sulle donne per mettere in sicurezza le vittime. Senato Della Repubblica, XVIII Legislatura, Commissione parlamentare di inchiesta sul femminicidio, nonché su ogni forma di violenza di genere.
- Carli, R., Paniccchia, R.M. (2003). *Analisi della Domanda. Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica*, Bologna, Il Mulino.
- Carli, R. (2019). Vissuti e fatti: scientificità e scientismo in psicologia clinica, *Rivista di Psicologia Clinica*, n1, 2019. <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/ojs/index.php/rpc/article/view/756/770>
- Girard, R. (1961). *Mensogne romantique et verité romanesque*: Ed. Grasset & Fasquelle, trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Bompiani, Milano, 1965.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*: Ed. Grasset & Fasquelle, trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 29 dicembre 2022.

Accettato: 20 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:753

doi:10.4081/rp.2023.753

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen*

Daniele Rovaris*

‘Prega, Dorian, Prega’ mormorò. ‘Cosa ci insegnano a dire da bambini? ‘non indurmi in tentazione. Perdonaci i nostri peccati. Lavaci da tutte le nostre iniquità’. Ripetiamolo insieme. La preghiera del tuo orgoglio è stata esaudita. Sarà esaudita anche quella del tuo pentimento’

[...] Dorian Gray si voltò lentamente, e lo fissò con gli occhi offuscati dalle lacrime. *‘E’ troppo tardi Basil’ mormorò. ‘Non è mai troppo tardi, Dorian. Su, inginocchiati, cerchiamo di ricordarci una preghiera. [...]*

‘Quelle parole non significano più niente per me’.

‘Zitto! Non dire così. Hai fatto già abbastanza male nella tua vita. Dio santo! Non vedi il ghigno di quella cosa immonda?’

Dorian Gray osservò il quadro e di colpo fu travolto da un odio incontenibile per Basil Hallward, quasi fosse stata l’immagine a suggerirglielo, quella bocca ghignante a sussurrarglielo all’orecchio. Si risvegliò in lui l’istinto folle dell’animale braccato, e sentì che odiava l’uomo seduto al tavolino più di quanto avesse mai odiato nella vita. Si guardò attorno freneticamente. Sul cassone dipinto c’era qualcosa che luccicava. Attirò il suo sguardo. Sapeva cos’era. Era un coltello [...]

Gli balzò addosso e affondò la lama nell’arteria dietro l’orecchio; poi gli premette la testa sul tavolo e lo colpì di nuovo, e poi ancora.

(Il ritratto di Dorian Gray, O.Wilde, 1890, p. 201)

Il collega dott. Bernetti, per il caso clinico di Marco, ha scelto il titolo ‘Liberami dalla rabbia, Amen: eliminare o accogliere, dal sintomo all’identità’ che, fin da subito, dentro me, ha fatto risuonare la parola *preghiera*, una richiesta a Dio di espiazione di un’emozione indesiderata con l’aspettativa di una fantasia di riparazione e una redenzione dalla colpa. Chi commette qualcosa di atroce, come un atto di violenza dettato dalla rabbia, chiede di essere liberato da quel qualcosa di insostenibile, quell’emozione intollerabile che lo divora dentro. Subito dopo, alla mente mi è balzato il passo del romanzo di

*Psicologo, Psicoterapeuta SIPRe. Docente presso Istituto SIPRe - sede di Parma. Specialista in Psicodiagnosi IRPSI e in Psicoterapia di Coppia SIPRe. Dirigente Psicologo AUSL Parma. E-mail: rovarisdaniele83@gmail.com

Oscar Wilde, Il ritratto di Dorian Gray, in particolare il momento in cui il protagonista decide di aprire il proprio segreto all'altro, di dividerlo con l'amico Basil, il pittore del ritratto. Lo svelamento di ciò che era diventato quel quadro, lo specchio di un'anima dannata, di un dramma, di una atroce verità da sempre celata al mondo e allontanata, diventa il movente di un efferato omicidio di colui che è stato amato e al quale Dorian Gray era profondamente grato per l'eterna giovinezza che, con quell'opera, ne era derivata.

Come sostiene il dott. Bernetti lavorare con pazienti in contesti connotati da tematiche di violenza non può non tener conto del *desiderio*, che riguarda tutti, anche lo psicologo in qualità di essere umano, come il paziente che si ha di fronte. La posizione dello psicoterapeuta, dell'analista, non è mai una posizione semplice. Studi, insegnamenti, esperienze cliniche portano lo psicologo a riflettere costantemente e ad interrogarsi sul proprio esser in relazione con il paziente (Pellizzari, 2002). Non è questa una trattazione che parte dal rapporto transfert-controtransfert fino ad arrivare all'intersoggettività, ma la dimensione relazionale-interattiva è un punto di partenza fondamentale, mai da dimenticare nella dinamica e nella lettura del coinvolgimento attivo del terapeuta nel lavoro analitico (Stolorow *et al.*, 1994; Tricoli, 2001).

Di fronte ad autori di reato, come coloro che agiscono maltrattamenti, violenze, aggressioni, omicidi ancor di più la faccenda si complica, soprattutto quando il clinico è chiamato a rispondere a mandati differenti e plurimi, quello istituzionale, quello normativo-legislativo e infine quello clinico terapeutico. Quasi mai questi piani convergono, pertanto, muoversi tra i diversi livelli diventa una pratica non semplice.

La figura professionale dello psicologo, dal Dicembre 2017 quando il Senato della Repubblica convertì in legge il DdL Lorenzin *'delega al Governo in materia di sperimentazione clinica di medicinali, nonché disposizioni per l'aggiornamento dei livelli essenziali di assistenza, per il riordino delle professioni sanitarie e per la dirigenza sanitaria del Ministero della salute'* (DdL 2017), è stata annoverata tra le professioni sanitarie. Il ruolo e le funzioni dello psicologo del SSN sono mutati, diventando, a tutti gli effetti, una professione sanitaria con funzione di pubblico ufficiale nell'esercizio delle proprie mansioni (CNOP). Inoltre, secondo l'articolo 331 del c.p. *'i pubblici ufficiali e gli incaricati di un pubblico servizio che, nell'esercizio o a causa delle loro funzioni o del loro servizio, hanno notizia di un reato perseguibile d'ufficio, devono farne denuncia per iscritto anche quando non sia individuata la persona alla quale il reato è attribuito'* come psicologi siamo chiamati a confrontarci ancor di più con dati ed accadimenti dei nostri pazienti che non afferiscono esclusivamente alla dimensione intrapsichica. Il piano di realtà è un elemento interveniente, contestuale e reale, che porta il clinico a dover effettuare un lavoro certosino di analisi e lettura del portato del paziente e che oscilla tra vissuti, percezioni, fantasie

e accadimenti realmente avvenuti, che hanno conseguenze anche sul piano giuridico-legale. Di fronte a ciò che viene detto in merito ad una violenza, ad un maltrattamento, allo stalking, ecc., in seduta assume significati che meritano una particolare attenzione da parte dello psicologo (Reale, 2020).

Infine, l'articolo 13 del Codice deontologico: *'nel caso di obbligo di referto o di obbligo di denuncia, lo psicologo limita allo stretto necessario il riferimento di quanto appreso in ragione del proprio rapporto professionale, ai fini della tutela psicologica del soggetto. Negli altri casi, valuta con attenzione la necessità di derogare totalmente o parzialmente alla propria doverosa riservatezza, qualora si prospettino gravi pericoli per la vita o per la salute psicofisica del soggetto e/o di terzi'* pone ulteriori interrogativi chiamando gli psicologi a continue riflessioni in merito al proprio operato.

Lo psicologo quando si trova di fronte ad autori di violenza o potenzialmente tali, dove può emergere un'ipotesi di reato come, ad esempio, quelle ad intensa ed elevata conflittualità di coppia, più o meno esplicita, deve agire in sinergia con le altre figure sanitarie e non da solo. I centri privati e pubblici che si occupano di maltrattanti, i centri anti-violenza e i servizi pubblici con programmi volti al contrasto della violenza di genere, nonché i presidi ospedalieri come PS e reparti di ostetricia-ginecologia, conoscono bene la necessità di trovare e delineare procedure, prassi e modalità di refertazione volte da una parte alla raccolta di dati e alla segnalazione di un potenziale reato e dall'altra alla tutela della vittima (Reale, 2020), ma anche al trattamento dell'aggressore.

Il legislatore, nell'ultimo decennio, ha messo in luce la necessità di normare e definire linee guida per il trattamento delle situazioni di violenza di tutti i tipi (D.L. 93/2013; Codice Rosso Legge 19 luglio 2019 - n. 69; per citarne alcuni) al fine di poter prevenire e contrastare il fenomeno violenza.

Tali elementi giuridico-sanitari-culturali risultano pertanto esser, a mio parere, variabili contestuali sovraordinate che contraddistinguono la complessità degli interventi con gli autori di violenza (e forse per certi versi con ciascun cittadino che si rivolge ad uno psicologo). Entro tale prospettiva si evidenzia la presenza di un enorme rischio volto al sottostare implicitamente ad un'aspettativa reciproca di ruolo, dell'utente e del clinico, identificata anche dal collega dott. Bernetti, ad esempio, nelle domande e nei dubbi portati da Marco relativi all'invio nonché al ruolo del clinico (*'mi contatta in quanto esperto del lavoro con gli uomini autori di violenza'*). Ciò può divenire un pericoloso gioco delle parti, dove vedere *'chi è Marco che agisce in un modo violento'* può risultare ancor più complesso che in altri contesti, se mi limito a metter al centro *'la violenza'* e non il soggetto che la compie. Tali elementi contestuali sono dunque indice di una radicata e profonda prospettiva socio-culturale che, a mio avviso, non può che non esser presa come un dato di realtà, un elemento fattuale, come molti altri della vita reale dei pazienti e dei terapeuti, ai quali tutti sottendiamo.

Prenderli come fatti, ovvero come elementi di confine che perimetrano il terreno di gioco della relazione analista-paziente, e non come determinanti dell'essenza di un intervento psicoanalitico, può esser una strada utile da percorrere sia per lo psicologo che per il paziente.

In aggiunta a ciò, dobbiamo tener conto, come clinici, dei vissuti, delle esperienze, della soggettività dello psicologo e del maltrattante, che sono entrambi alle prese con domande difficili di senso di fronte alla violenza, e che rende tutti allo stesso livello, come ben descritto nel caso di Marco dal dott. Bernetti.

Dare il giusto peso alla dimensione soggettiva e contestuale-normativa del fenomeno violenza può esser una strada da percorrere, entro la relazione-alleanza terapeutica, per poter poi osare tendere verso quel livello analitico che può portare Marco a rivedersi per quel che è, sia nel suo agire violento, sia negli effetti su di sé e sull'altro di tali condotte. Fondamentale è volgersi verso una ricerca di sé e non solo della propria origine storica, la configurazione data (Minolli, 2014), che per Marco è l'aver a sua volta sperimentato *impotenza* e il *non esser stato visto* nelle relazioni di attaccamento. Marco vive questi elementi storici come dati cristallizzati, rispetto al quale non può che agire in quel modo. Metter in discussione il proprio rapporto con essi, può aprire ad altro, ad una profonda appropriazione di sé e, perché no, il conseguente reale processo trasformativo di sé.

Questa, a mio avviso, è la complessità con la quale il collega dott. Bernetti si cimenta tutti i giorni del suo lavoro con i maltrattanti e che merita profondo rispetto e delicatezza.

Come afferma il dott. Bernetti, descrivendo il rischio del clinico di appiattirsi sulla lettura 'giuridica' o il rischio del giudice di 'sentenziare sulla base di letture psicologiche', è importante, credo, poter esplicitare con il paziente il più possibile i contorni, ovvero i perimetri di questa complessità, per potervisi poi addentrare, insieme a lui, entro un posizionamento attivo di entrambi, in grado di poter stemperare fantasie magiche di guarigione o pericolose derive persecutorie, aprendo ad una terza strada, quella della ricerca autentica, insieme, del '*chi è Marco e del perché afferma sé attraverso la violenza?*'.

Questa domanda credo possa esser una porta che aiuti ad accedere ad altri e più profondi livelli di senso, il livello di consistenza e coerenza di quel sistema auto-eco organizzato unico (Minolli, 2010), che è Marco. Chiedersi che senso ha per Marco la violenza, vuole dire, a mio avviso, intendere la violenza come un sintomo, come un contenuto, una soluzione utile a Marco per reggersi in piedi di fronte alle magagne della propria vita.

Nell'interazione con il clinico risuona, fin da subito, l'elemento cardine del funzionamento di Marco. Il collega Bernetti scrive: '*Per descrivermi meglio la tensione mi chiede se può alzarsi e recitare la scena. Si alza, va alla porta della mia stanza, fa il gesto di chiuderla ed inizia a mettere in*

scena la situazione'. Ciò avviene nel qui ed ora della seduta. Mi chiedo per quale motivo Marco abbia bisogno di mostrare ciò che afferma. Una delle possibili risposte è che Marco abbia la necessità di farsi vedere all'altro e quindi di esser visto dall'altro, di esser creduto in quel che dice. Il bisogno di esser visto è forse qualcosa di profondo che appartiene a Marco, qualcosa che persegue da sempre e che ha sempre cercato di saturare nello sguardo dell'altro. In questa interazione iniziale, come spesso accade con i nostri pazienti che, varcando per la prima volta la soglia dell'ambulatorio, del servizio, dello studio privato, della stanza d'analisi, si mostrano per ciò che sono, o meglio portano ciò con cui sono alle prese e per il quale, ad un livello più o meno esplicito, chiedono aiuto.

Ripartendo nuovamente dallo scritto del collega Bernetti quando Marco *'trova tutto in disordine, oppure che non hanno fatto spesa o non hanno preparato la cena, che tutte sono indaffarate al computer per loro cose. A quel punto lui sente il bisogno di rimproverarle per quel che non hanno fatto, ovvero sente il bisogno di richiamare la loro attenzione, ma teme che la loro risposta sia un rifiuto, un rimpallare il suo bisogno (ad esempio, cita lui, alla protesta: 'perché non avete fatto spesa?', teme che la risposta sia 'perché tu l'hai fatta?')*. Non sentendosi visto, capito, non riuscendo a comprendere e a esprimere altrimenti le sue emozioni, si impegna solamente a controllare e dissimulare la rabbia, talvolta con successo, talvolta no, esplodendo come spesso gli capita'.

Nel racconto del paziente al clinico, si evidenzia ciò che turba e attanaglia la vita di Marco, i suoi pensieri e le sue emozioni, che rimandano nuovamente al bisogno profondo di esser visto nonché la sua soluzione, ovvero agire la rabbia, che viene poi, a suo dire, repressa. La rabbia è espressione di una mancata risposta ai propri bisogni. Inoltre, chissà se, a fine seduta, nel *'ribadire la perplessità dell'assenza di una placca di ottone alla porta del terapeuta'* non vi sia un vissuto di risentimento e rabbia inespressa e celata proprio dentro quell'atteggiamento volto a rimarcare, nella sua percezione, una mancanza all'altro, ovvero del terapeuta. Mi chiedo se, oltre a ciò che ha notato il collega rispetto all'oggetto *'assenza di una placca di ottone'*, che può esser considerato un contenuto che richiama alla fantasia di soluzioni magiche, (che riguardano ovviamente anche il clinico poiché, per lo meno, lo studio è il suo), non vi sia anche un qualcosa che dice di Marco, ovvero che *'il ribadire'* è una modalità relazionale e funzionale per auto-affermarsi, per farsi vedere. Entro questa dinamica relazionale tra analista-paziente del qui ed ora della seduta, anche da un confronto costruttivo avuto con la collega dott.ssa Alessia Fedeli, la quale si è cimentata nel commento a questo medesimo caso clinico, si è ragionato su come quella *'placca di ottone mancante'*, oggetto così di interesse di Marco, possa fornire ulteriori spunti sul *'chi è Marco'*: potrebbe dire qualcosa della sua soluzione storica, della ricerca di una formalità di ruoli, soprattutto professionali, che

rimandano ad un'area *funzionale* di sé, divenendo per Marco un rifugio, in contrapposizione invece all'altra immagine di sé, di marito che fatica a *funzionare* nelle relazioni affettive? Le parole non vengono dette e scelte a caso dai pazienti, le mie sono solo ipotesi, ma ciò che voglio trasmettere è che i contenuti sono importanti, ma rischiano di chiudere il processo del paziente in assetti interpretativi statici, se ci si ferma ad essi. Andarvi oltre, può dare la possibilità di cogliere le modalità relazionali, intersoggettive, processuali che possono aprire ad altro, a quello spazio ignoto per Marco che può esser la ricerca di un potersi pronunciare diversamente rispetto a sé.

Va sottolineato, come sostiene Lingiardi (2005), che la presenza di 'una tensione continua tra la nostra spinta all'*autoaffermazione* e la nostra *dipendenza* da un altro individuo' è ciò che ci 'garantisce il riconoscimento di cui abbiamo bisogno'.

Il rapporto con l'altro è caratterizzato o da prevaricazione o da sudditanza, Marco sembra non esser in grado di accedere però ad '*un'indipendenza autentica*' che tenga conto del bisogno sano di relazione nel quale è possibile accogliere la propria necessità di appoggiarsi all'altro e al contempo accettare di esser colui sul quale l'altro può appoggiarsi (Lingiardi, 2005).

In ogni caso il ragionamento clinico, da qualsiasi vertice prenda avvio, che sia quello del contenuto o quello del processo, non può prescindere dal tentare di dare una risposta alla domanda: cosa vuole dire per Marco non esser visto? Forse vuole significare non esistere? L'essere impotente di Marco gli permette di esistere solo nella dimensione dell'altro tendendo all'auto-affermazione di sé con la violenza/aggressività? Che senso assume dunque il sintomo 'violenza' per Marco? Le risposte a queste domande le potrà dare solo Marco, ma lo sforzo del clinico è quello di tendere a denaturare il peso specifico emotivo-culturale della parola 'violenza' mettendola sullo stesso piano dell'ansia, dell'attacco di panico, dell'apatia, ovvero di un sintomo funzionale a quell'Io-Soggetto per stare in piedi come può.

In ciò, Marco mi ricorda Dorian Gray, non per l'interpretazione del romanzo in chiave di ricerca estetica e di desiderio della giovinezza eterna (che risultano esser tutti contenuti), ma del rapporto che Dorian Gray ha con il proprio bisogno di giovinezza eterna, che lo porta a sperare di poter allontanare la vecchiaia e il decadimento, anche a costo di perdere la propria anima.

Per entrambi, nel momento in cui l'altro (la moglie Giovanna per Marco e il pittore Basil per Dorian) non è rispondente alle proprie attese e non si presta a fungere da contenitore assecondante e accogliente del bisogno di un amore totale idealizzato, diventa pretesto per agire la rabbia che trova concretizzazione nell'atto violento.

La reazione naturale dell'individuo a questo malessere è quella di cercare di liberarsi di una emozione disturbante come la rabbia, agendo contro l'oggetto-altro che, apparentemente, ha messo in luce quel qualcosa di insostenibile per il soggetto. L'atto violento è dunque il sintomo, non è l'origine della

sofferenza di Marco e di Dorian Gray. Per entrambi probabilmente ciò è ascrivibile all'impossibilità di pensarsi capaci di reggere il proprio esistere, per il primo a partire da sé e dal 'non essere visto', per il secondo attraverso l'accettare le trame e la caducità dell'età e del tempo.

La violenza, pertanto, può esser considerata come una soluzione che ha tenuto in piedi Marco nella vita di fronte al problema della paura di non esser visto, ovvero di esser inconsistente di fronte alle sfide della vita (Minolli, 2014). Ritorna allora il dover pensare alla violenza come un contenuto, seppur specifico ed emotivamente attivante, al pari di altri, attraverso la quale si manifesta 'chi è Marco'. Ciò che sta alla base della violenza di Marco è qualcosa di profondamente soggettivo e può divenire occasione per lo stesso Marco di fare esperienza di contatto con sé. Assestarsi su questo livello significa assestarsi sul 'malessere esistenziale' fonte di innumerevoli stati di sofferenza e patologia dell'epoca moderna, nonché espressione di bisogni di identità e di senso di ciascuno. (Coin-Minolli, 2007; Minolli 2016).

Violenza: un'occasione di crescita?

Pensare alla violenza come occasione di crescita significa probabilmente immaginarsi di risalire a nuoto la corrente di un fiume in piena, imponente e dominante. Come ben ci suggerisce il collega dott. Bernetti e come si è visto, la violenza ha un carattere socio-culturale rilevante ed è una dimensione che tocca chiunque ci lavori, portando spesso a due principali posizioni, quella riparativa e quella punitiva. È difficile, pertanto, pensare alla violenza come occasione di crescita, spesso il suo scomparire diviene parametro di misura di un cambiamento comportamentale, di un adeguarsi del paziente alle norme socio-culturali. Pensare alla violenza come un sintomo può esser invece utile per andare oltre tutti i significati e le rappresentazioni che la violenza stessa evoca, in tal senso può diventare occasione per un ritorno all'Io-Soggetto a sé (Minolli, 2014), andando alla ricerca del funzionamento di quel singolo essere umano che utilizza la violenza per sostenersi e funzionare nel mondo.

Il caso di Marco affronta una forma di violenza particolare, quella che scaturisce entro una relazione sentimentale: Marco è alle prese con l'altro, la moglie, e con il proprio investimento affettivo specifico su di lei e sulla relazione di coppia. La violenza si manifesta entro un duale, una coppia che non ha una propria esistenza sovraordinata in cui gli amanti spariscono, ma è da considerarsi come il rapporto tra due Io-Soggetto (Coin-Minolli, 2007).

La dicotomia semantica vittima-aggressore richiama lo sbilanciamento di ruoli che avviene nella coppia. Due partner che litigano, due coniugi che discutono e si scontrano vivono costanti e logoranti situazioni di conflitto. Tale condizione di conflitto, che resta tale quando il rapporto rimane paritetico tra due soggetti, può sfociare nella prevaricazione dell'uno sull'altro, diventando così violenza. (D.L. 93/2013, Bovone 2020).

Nell'episodio ricordato da Marco relativo al week-end trascorso con la moglie e all'aspettativa idealizzata di un momento di intimità di coppia, già nei suoi preamboli si potevano intuire le dinamiche del conflitto e delle attese fantasmatiche di lui che, gradualmente deluse, hanno portato alla violenza, all'agito da parte di Marco di un gesto di rabbia, di aggressività. Il confine tra conflitto e violenza è pertanto sempre labile e sfumato.

Cosa è accaduto a Marco quando ha perso *'totalmente il controllo, inizia ad urlare così forte che alcune persone parcheggiate vicine si allontanano e poi dà due pugni al montante della macchina riuscendo addirittura a danneggiarla'*?

La risposta che Marco si dà è che è *colpa dell'altro*, che è *colpa di una moglie* non è rispondente alle proprie aspettative. Per Marco l'altro deve corrispondere le proprie attese e necessità, sacrificandosi per lui e per il soddisfacimento di quel bisogno profondo di esser visto. La rabbia espressa tramite la violenza è, come si è visto, la soluzione trovata da Marco per affrontare la frustrazione del limite posto dall'altro (moglie e figlie). E Giovanna? La moglie agisce in quel modo, non accogliendo tale bisogno, per andare contro a Marco o per un proprio modo di funzionare? Chissà per Marco cosa possa voler dire poter scoprire davvero se le posizioni della moglie sono contro di lui o vengono assunte per un proprio motivo personale, funzionale a sé?

Per Marco, perseguire questa strada, queste domande, e scoprirne l'origine, vorrebbe dire conoscere e accogliere davvero l'altro, la moglie, avvicinandosi in modo diverso, creativo, al vivere la propria esistenza a partire da sé, magari riuscendo anche ad appropriarsi del proprio essere impotente o del non essere stato sufficientemente visto, come da sempre desiderato e traslato dalle relazioni di attaccamento alla relazione di coppia. Per Marco vorrebbe dire quindi potersi confrontare con la profonda convinzione di esser vittima e di doversi affermare attraverso l'agire rabbia e violenza.

Riprendendo la suggestione data dal racconto di Dorian Gray, si può cogliere come l'aspettativa di aprirsi in modo autentico all'altro da parte di Marco, sia mossa da meccanismi di idealizzazione dell'altro e non di conoscenza dell'altro per quel che è. Chissà cosa passasse nella testa di Marco e di Dorian Gray in quell'istante poco prima di agire la rabbia con aggressività e violenza. Possiamo solo ipotizzare che siano stati pensieri rivolti all'altro, causa del proprio stare male. La lettura autoreferenziale fatta da Marco, ovvero la disillusione dell'idealizzazione dell'altro, probabilmente autorizza lo stesso Marco ad agire la frustrazione con la violenza. Pertanto, per Marco, aprirsi alle proprie insicurezze, di marito, di uomo, di padre, riconoscersi nell'agire la violenza, potrebbe essere occasione per occuparsi di sé, valicare l'ignoto e il non conosciuto di ciò che lo riguarda?

Marco ha sempre costruito le proprie certezze sul profondo evitamento della paura di restare solo, di non esser visto; una paura indicibile per quel che è, primariamente a sé stesso e poi agli altri.

Nell'episodio riportato con il proprio datore di lavoro, Marco mette in atto il medesimo meccanismo, ovvero agire rabbia e risentimento per non essere visto nelle proprie richieste, in questo caso nelle proprie convinzioni. Marco però si dice stupito dalla scelta della propria responsabile di 'scusarsi' di fronte al suo alzar la voce. Che forse si sia sentito visto? La prima reazione è stata però quella di fare un confronto con la moglie e non di cogliere, in ciò, l'occasione per mettere a fuoco il suo modo aggressivo di esprimere e manifestare i bisogni. Ne emerge come per Marco la soluzione alla sua frustrazione sia riposta nuovamente nell'altro, confermando così la propria teoria su di sé e la convinzione che sia colpa della moglie il fatto di non sentirsi capito.

La relazione di coppia Marco-Giovanna è una dinamica complessa che ha preso avvio dall'innamoramento (Minolli, 2016) quando erano adolescenti. La fase dell'innamoramento è un investimento sull'altro che riattiva esperienze e fantasie infantili legate alla strutturazione dei confini del Sé nelle nostre relazioni primarie (Lingiardi, 2019). La fase dell'amore è riappropriarsi del proprio investimento e conoscere l'altro per quel che è, volgendo ad un processo di crescita insieme (Minolli, 2016). La crisi è il tradimento dell'investimento sull'altro e il momento nel quale questa reciprocità emerge, ponendo in luce che l'altro è diverso dalle mie attese su di lui.

Entro tale prospettiva, dunque, è possibile pensare quale possa essere l'incastro che ha tenuto insieme la coppia? La dipendenza affettiva reciproca potrebbe essere una chiave di lettura (Lingiardi, 2005). Resta però un'ipotesi aperta che prende avvio dal vertice osservativo di Marco e dall'esperienza da lui portata a riguardo della relazione di coppia. Questa lettura ci dice soltanto cosa significa per Marco questa relazione di dipendenza, come ben descritto dal collega dott. Bernetti, e non ciò che è per la moglie. Ma a questo punto quanto sarebbe potente poter trattare la violenza come occasione qualsiasi, per entrambi, per Marco e Giovanna, per mettere a fuoco il loro incastro di coppia? Per fare ciò la violenza andrebbe svuotata dei suoi significati intrinseci socio-culturali, ponendola al pari di un tradimento, di una divergenza di opinione sulla gestione della casa o della sessualità. La violenza potrebbe essere intesa come sintomo-espressione di entrambi gli Io-Soggetto in coppia alle prese con il fare i conti con se stessi e l'altro, nel divenire della vita (Coin-Minolli, 2007; Minolli, 2016). Pertanto, e se la violenza fosse un modo per entrambi per accedere all'indicibile bisogno reciproco di dipendenza affettiva? La prospettiva intersoggettiva, infatti, *'mette in risalto la reciprocità, mentre sia la teoria pulsionale sia la teoria delle relazioni d'oggetto si concentrano sul soggetto concepito come individuo e sulla sua relazione con l'altro in quanto oggetto'* (Lingiardi, 2005).

Nel qui ed ora del reale contatto tra moglie e marito, non più nel rapporto tra vittima e maltrattante, potrebbe dunque emergere il potente incastro che lega entrambi, anche all'interno delle dinamiche affettive-conflittuali che portano l'uno ad agire violenza sull'altra.

Ovviamente il tema della violenza, per i suoi confini e le sue ricadute a

livello giuridico-socio-culturale, come si è visto, impone primariamente la tutela della vittima nella sua incolumità. Affrontarla però in altra chiave vorrebbe dire doverla analizzare su due versanti: da una parte le peculiarità legate alla manifestazione del fenomeno violenza, alla sopraffazione dell'uno sull'altro, al dominio di un essere umano sull'altro, dettato da una visione dell'altro come un oggetto (Giulini & Xella, 2011); dall'altra parte la violenza come un sintomo che assume uno specifico significato all'interno del funzionamento psico-fisico di quel singolo Io-Soggetto in rapporto con l'altro nella dimensione della coppia.

Pensando dunque ai percorsi normativo-giuridici attuali, dopo la messa in sicurezza iniziale della vittima, non sarebbe a questo punto auspicabile poter pensare di operare per tendere a creare un terreno fertile, un ambiente terzo per la coppia, per potersi confrontare rispetto all'incastro amoroso reciproco e alle soluzioni trovate (tra cui la violenza), così da affrontare, nel qui ed ora con l'altro, il livello profondo di ciascun Io-Soggetto, quel livello che, probabilmente per Marco e Giovanna, fa scattare la dinamica dell'incomprensione e della profonda solitudine sperimentata.

Questa è la complessità in cui ci si muove e forse, ricordando le parole di Minolli, la strada maestra è quella di far affidamento da una parte ad una teoria di riferimento sul soggetto e, congiuntamente dall'altra all'ipotesi che il clinico si può fare del funzionamento di quei singoli Io-Soggetto, in interazione tra di loro. Ciò deve fungere però da faro per illuminare l'analisi promuovendo un costante processo di ricerca volto all'appropriazione di sé e alla presenza a sé, anche in contesti di trattamento della violenza. Il clinico, anche nell'intervento individuale con il maltrattante o con la vittima, deve tener sempre a mente questo sguardo sulla coppia, sull'incastro che ha portato i singoli a vivere in quel modo il duale, per leggere poi il fenomeno della violenza in modo complesso, non restando miopi di fronte ad esso. La lettura della violenza come sintomo, entro un percorso di trattamento psicologico-psicoterapico con il maltrattante, può dunque divenire uno spunto clinico affinché si possa propendere al raggiungimento di un livello analitico-altro, e non solo alla scomparsa/remissione del comportamento violento stesso. Ciò può avvenire in qualsiasi ambito in cui l'incontro psico-terapeutico si realizza, purché si tenga conto che il contesto è il contesto, un perimetro socio-culturale-giuridico in cui tutti ci muoviamo, utile ma non saturante la possibilità per quel Io-Soggetto di pronunciarsi rispetto a sé e al proprio agire, anche violento.

BIBLIOGRAFIA

- Coin, R., Minolli, M. (2007). *Amarsi, amando*. Borla, Roma.
- Giulini, P., Xella, C. M. (2011). *Buttare la chiave? La sfida del trattamento per gli autori di reati sessuali*. Raffaello cortina editore, Milano.
- Legge 19 luglio 2019, n. 69. Modifiche al codice penale, al codice di procedura penale e altre

- disposizioni in materia di tutela delle vittime di violenza domestica e di genere. (19G00076).
- Lingiardi, V. (2005). Personalità dipendente e dipendenza relazionale: aspetti diagnostici, descrittivi e dinamici. *PSICHE. - ELETTRONICO. - Attaccamenti*: 2011(2011), pp. 1-40.
- Lingiardi, V. (2019). *Io, tu, noi - Vivere con sé stessi, l'altro, gli altri*. Utet, Milano.
- Minolli, M. (2010). *Psicoanalisi della relazione*. Franco Angeli, Milano.
- Minolli, M. (2014). *Essere e divenire, la sofferenza dell'individualismo*. Franco Angeli, Milano.
- Minolli, M. (2016). *Che aspetti ad andartene? L'amore nella cultura iper-moderna*. Alpes-Italia, Milano.
- Pellizzari, G. (2002). *L'apprendista terapeuta*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Reale, E. (2016). *Rappresentante regionale violenza di genere*. X Congresso Nazionale SIMEU, Napoli 07.07.2016.
- Reale, E. (2020). *La violenza invisibile sulle donne, il referto psicologico: linee guida e strumenti clinici*, Franco Angeli, Milano.
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., Brandchaft, B. (1994). *La prospettiva intersoggettiva*. Borla, Roma.
- Tricoli, M. (2001). Dal controtransfert alla self-disclosure, la scoperta della soggettività dell'analista. *Ricerca Psicoanalitica*, vol. 3.
- Wilde, O. (1890 ed orig.). *Il ritratto di Dorian Gray* (trad. Vincenzo Latronico ed. 2022). I Classici Bompiani, Milano.

SITOGRAFIA

- CNOP <https://www.psy.it/codice-deontologico-degli-psicologi-italiani>
- Bovone L. Avv. (2020). *Differenza tra conflitto e violenza nelle separazioni personali* <https://www.ordineavvocatimilano.it>
- D.L. 93/2013: *La Convenzione di Istanbul e la legge di autorizzazione alla ratifica*. https://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/17/DOSSIER/0/750635/index.html?part=dossier_dossier1-sezione_sezione2-h2_h22

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 30 dicembre 2022.

Accettato: 20 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:755

doi:10.4081/rp.2023.755

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen*

Alessia Fedeli*

‘...il paziente che, silenzioso e immobile, rappresenta la mia apatia, esterna e separata da me, e quindi non pericolosa, ma tuttavia complementare rispetto a quelle parti di me che il senso d’identità del mio Io è più disposto ad accettare; il paziente facilmente classificabile come folle, che rappresenta la mia follia mantenuta rimossa; il paziente con le caratteristiche dell’eterno bambino, che impersona il bambino che io sono stato o, più probabilmente, il bambino che non sono mai stato e che ho sempre sperato di essere; la paziente che incarna la donna ideale, inconsciamente fantasticata, che sarei potuto essere se fossi nato donna (...); il paziente che possiede in se stesso, se riesco a ‘guarirlo’, la chiave per realizzare i miei ideali di onnipotenza; il paziente che rappresenta questa o quella componente non umana del mio passato, un cucciolo, alcuni alberi che ho molto amato, qualcosa che mi ha profondamente terrorizzato; il paziente che non cambia mai e rappresenta la mia stessa immortalità’.

(Searles, 1994, Il controtransfert, pag.103)

“Marco e gli altri”: chi vuole lavorare con queste persone?

Colgo l’opportunità di commentare il caso portato da Andrea Bernetti per tracciare alcune riflessioni relative all’intervento con gli autori di violenza nelle relazioni intime che il caso stesso mi ha sollecitato e su cui sto riflettendo da diverso tempo.

Tali riflessioni nascono come un richiamo alla teoria di riferimento, la Psicoanalisi della Relazione, e cosa in particolare di questa teoria mi sta orientando come psicoterapeuta che interviene in questo specifico ambito clinico all’interno del centro di prevenzione per maltrattamenti – Centro Prima¹ – per cui svolgo attività di psicoterapia con maltrattanti, sia individuale che di gruppo.

Credo che una questione, molto interessante per psicologi e psicoterapeuti,

*Psicologa, Psicoanalista SIPRe, specialista in Psicoterapia Gruppoanalitica, Referente Area Violenza Centro SIPRe di Roma, Italia. E-mail: alessiafedeli@icloud.com

¹ Il Centro Prima - Prevenzione Interventi Maltrattamenti - Ex Cam Roma dal 2014 propone interventi con autori di violenza nelle relazioni intime. Nati dall’esperienza del CAM di Firenze, la prima realtà in Italia a lavorare sui maltrattanti, siamo soci aderenti di RELIVE, l’associazione nazionale dei centri per autori di violenza, aderente al network europeo dei centri per maltrattanti WWP.

peuti, sia l'arrivo degli uomini maltrattanti presso un centro che propone percorsi di psicoterapia. Si tratta di portare la riflessione sulla costruzione di una domanda di cambiamento e inevitabilmente sul 'chi' e sul 'come' viene accolta e trattata questa domanda.

Vorrei iniziare col soffermarci sulla tipologia di 'disagio' che queste persone portano; sono infatti pazienti con cui appare difficile lavorare, se utilizziamo la categoria del *senso comune*.² Con senso comune intendiamo il risultato di un ingenuo e acritico approccio a questioni affrontate superficialmente e velocemente date per risolte probabilmente perché hanno come principale caratteristica quella di essere più diffuse rispetto ad altre.

In diverse occasioni, pubbliche e private, una domanda che mi viene fatta spesso è: *Si può lavorare con persone del genere?* È una domanda che può arrivare sia da persone che si occupano di altro, sia da chi si occupa di salute mentale, ma che in ogni caso segue la logica del senso comune e che probabilmente rappresenta la sintesi di una serie di pensieri impliciti.

A volte questa domanda mi porta a pensare di avere a che fare con qualcosa di veramente 'scandaloso' e strano.

A questo proposito riprendo quanto scritto nell'articolo di Andrea Bernetti in questo numero di Ricerca Psicoanalitica e portata al seminario dell'8 ottobre 2022. Anche Bernetti a proposito della domanda 'come fai a lavorare con questi' risponde: 'Per me questa frase sta a significare 'non riesco o non voglio lavorare su me stesso'. Ci si scandalizza sempre di sé, lavorare con chi agisce la violenza significa rompere la censura sistematica dello scandalo della propria violenza' (cfr. questo numero, pag. 35).

Come vediamo dal caso portato, Marco è un uomo di mezza età che può essere il prototipo di una persona ordinaria, con un lavoro apparentemente soddisfacente, sposato, con due figlie. Quando accadono episodi di violenza sulle donne e di femminicidio, dai giornali spesso leggiamo commenti che suonano un po' così: 'sembrava tanto una brava persona' perché avere un lavoro, una famiglia sembrerebbe orientare i nostri giudizi verso una certa direzione, direi normalizzante. Di fatto, questa frase appare come l'altro polo evocato dalla precedente 'come fai a lavorare con questi'; entrambe le frasi sottolineano quanto sembri complesso stare in relazione con un soggetto che porta una difficoltà legata a comportamenti violenti e che questa complessità debba poter essere semplificata. La semplificazione, tuttavia, è proprio ciò che porta alla violenza, riducendo ai minimi termini la relazione e quanto di confusivo e confondente essa stessa porta con sé.

I modi di dire semplificatori non raccontano nulla di quel soggetto, di

² La sua origine è nella denominazione di κοινή αἴσθησις ('sensazione comune') adottata da Aristotele, nella sua psicologia, per designare l'atto di coscienza che fonde in unità i dati dei vari organi di senso, riferendoli all'unico oggetto da cui sono determinati ([https://www.treccani.it/enciclopedia/senso-comune_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/senso-comune_(Enciclopedia-Italiana)/)).

come sta dentro le relazioni, il valore che gli dà, le soluzioni che trova per stare al mondo.

Di tutto questo sappiamo ben poco, se non proviamo a predisporre contesti/setting entro cui far emergere queste questioni per poterle trattare e una teoria di riferimento che ci aiuti a leggerle.

L'uomo del caso, ad esempio, ci racconta Andrea Bernetti, mentre attende il suo turno al bar sente crescere in lui una grande angoscia mentre vede terminare i cornetti. Come può una questione apparentemente banale recare un sentimento così schiacciante in Marco? Seguendo la linea proposta dall'Autore con cui concordo, la fantasia idealizzata che quella giornata dovesse essere 'perfetta', simbolo di una rinascita di coppia, si trasforma immediatamente nel suo opposto, cioè in un vissuto persecutorio e disfunzionale che attiva immediatamente una necessità. La necessità a cui mi riferisco è quella di cercare un 'appoggio', una responsabilità di caricare quel vissuto su qualcun altro, in questo caso sulla moglie. Non è possibile per il paziente cioè stare con la sua dolorosa confusione emozionale, deve trovarvi una soluzione immediata, abdicare i propri sentimenti. E questo immediatamente si trasforma in una *escalation* violenta. Laddove ci rendiamo conto che l'ideale non si può raggiungere, quello stesso ideale si trasforma in qualcosa percepibile solo in modo persecutorio.

La violenza in Marco e in generale nei maltrattanti, irrompe quando l'altro non svolge più o sospende per qualche ragione la funzione di 'appoggio', tipica delle relazioni caratterizzate da una dipendenza. Questo non esserci dell'altro sembra gettarlo in una profonda solitudine che lo angoscia in modo non pensabile.

A proposito della solitudine, Michele Minolli (2015) scrisse: *'La solitudine può essere creatività ossia rottura della dipendenza e dell'abdicare credendo di essere se stessi. Una solitudine che mette in rapporto con sé stessi e che accoglie con criticità il proprio mondo fatto di sensazioni, di parole, di bisogni, di pensiero e di desideri'* (Pag. 205).

Questa solitudine che richiama Minolli in Marco non sembra ancora possibile, perché appare convinto che può solo far dipendere il proprio essere, se qualcun altro lo conferma.

Una domanda che dobbiamo porci: *chi è il soggetto del percorso?*

Vorrei provare a stare dentro questo interrogativo descrivendo come arrivano gli uomini a chiedere un sostegno presso il centro. L'inizio di un percorso, infatti, mette immediatamente alla prova la categoria di lettura e gli impliciti del terapeuta ed conseguentemente anche della committenza. È una fantasia piuttosto comune da parte di chi fa l'invio, a volte da chi lo accoglie e da chi guarda a questo fenomeno della violenza, quella che l'uomo inizi un percorso di terapia perché *lo voglia qualcun altro* o perché venga *obbligato*.

Sono invece portata a pensare che, come si legge nella premessa del caso

clinico, abbiamo a che fare con la questione del desiderio. Il problema è però che il: *‘desiderio preso nella sua massima ambiguità, [...] allo stesso tempo, [rappresenta] sia un tentativo di possesso e controllo dell’altro, [ma anche] un tentativo di costruzione di obiettivi condivisi’* (cfr. questo numero, pag. 170).

Ascoltare il proprio desiderio, significa dare ascolto all’affermazione di sé, farsi carico di sé come soggetto, dei propri bisogni e non è per nulla facile.

In questo senso, crediamo sia importante che ci sia un luogo ove intraprendere un percorso e ascoltare, costruire, far emergere questa domanda, e ci faccia andare oltre la questione del *come fai a lavorare con questi*.

Le modalità di arrivo aprono direttamente alla proposta relazionale che ci fa la persona. Propongo la questione, che rimarrà aperta anche a future considerazioni, se sia mai possibile giungere ad un percorso terapeutico senza una qualche motivazione, seppur implicita, senza una minima curiosità e bisogno di comprendere la ragione della propria sofferenza e quella delle relazioni significative per la persona.

Prima ho accennato alla violenza come una qualche forma di ‘disagio’; propongo in realtà di trattarla alla stregua di un sintomo, l’espressione manifesta, visibile, di un modo di stare nelle relazioni. In questo senso, come afferma Maria Luisa Tricoli (2018), il sintomo rappresenta ‘un dialogo mancato con aspetti non riconosciuti di sé, che premono per trovare parola in modo che il soggetto possa riconoscerci un significato proprio; un senso nuovo, più ampio che ristruttura tutta la realtà della persona aprendole a prospettive diverse [...]. Accogliere questa possibilità significa vedere sé e gli altri in un modo nuovo, un modo che da una parte comporta l’accettazione di un limite, dall’altra implica la diminuzione delle difese messe in atto fino a quel momento per negarlo’ (p. 12)

Chi è dunque il soggetto del percorso? Se negli invii spontanei, certamente non è scontato, ma riusciamo a rintracciare meglio il soggetto con ciò che porta, negli invii terzi, la prima cosa da tener ben presente è la costruzione di una domanda da parte dell’uomo entro la relazione paziente e terapeuta.

Allargando lo sguardo ad altre discipline, mi vengono in mente diversi esempi di invii ‘non spontanei’ seppur in altri ambiti di intervento, non terapeutici, con cui mi sono confrontata negli anni lavorando in settori come l’educativa domiciliare, o anche lo spazio neutro. In entrambi i casi per gli invii predisposti dal Tribunale per i minorenni, non è in alcun modo scontato che vengano accettati e sentiti come utili e necessari dalle famiglie a cui sono destinati. Nel caso dell’assistenza domiciliare, si tratta di un servizio che nasce e prende forma nella relazione con una famiglia che si ritiene abbia bisogno di un sostegno. In quali termini questo lavoro di sostegno debba essere sviluppato non è possibile stabilirlo a priori, poiché ciascuna famiglia ha il proprio vissuto pregresso, che nel presente si traduce in una condizione di fragilità. Sarà compito degli operatori coinvolti nel servizio decodificare insieme alla famiglia questa fragilità, in modo da identificare, sulla base delle risorse

presenti, le strategie migliori per poterla elaborare. Nel secondo esempio, gli incontri protetti e/o spazio neutro, genitori e figli si incontrano in un ambiente 'protetto' in presenza di un educatore o psicologo e viene osservata la relazione, tra le parti. Questa tipologia di interventi è disposta dal Tribunale dei minori nei casi di interruzione della frequentazione tra figli e genitori non conviventi, per recuperare o mantenere la relazione tra loro in caso di conflitto tra i genitori, *'oppure per via di comportamenti pregiudizievoli di questi ultimi, per proteggere l'integrità psicofisica del minore'* (2022).³

Questa digressione mi è utile a sottolineare come anche in questo caso, gli operatori di tali servizi debbano potersi interrogare sulla questione dell'obbligatorietà e conseguentemente su *chi* è il soggetto degli interventi predisposti.

Tornando a come arrivano gli autori di maltrattamenti presso il servizio, come per Marco, soggetto del caso, il suggerimento può arrivare da qualcuno di significativo per la persona come le compagne o i figli. L'uomo, per lo più, tende ad accettare, perché spaventato dal perdere le persone e i suoi legami più cari.

Questo potrebbe non rappresentare un vero problema: come si legge nel caso presentato, il rischio nasce se si affronta il percorso con la fantasia che sia *qualcun altro* che lo vuole.

Ovviamente si può accedere al centro in modo spontaneo quando si inizia a percepire che i propri modi di stare in relazione si riducono sempre di più a quelli violenti riconoscendo ad esempio quando ci sono stati episodi che ancora non sono esitati in una denuncia.

Si può, altresì, arrivare al centro anche per un invio istituzionale, e sono le situazioni più numerose.

Questo tipo di invio è a sua volta distinguibile in tre percorsi. Il primo percorso può essere suggerito dai servizi sociali, che si occupano anche di misure disposte dall'Autorità Giudiziaria per la gestione dei minori, come si è potuto leggere sopra. Il secondo può essere proposto dalla Questura tramite un provvedimento chiamato Protocollo Zeus.⁴

Infine, l'invio più dibattuto, è quello che fa il Giudice con il Codice Rosso. Per questo tipo di reati, se la pena è inferiore ai 3 anni e la persona è incensurata, non c'è una pena alternativa, ma una sospensione della pena che è immediata e senza condizioni però legata al percorso trattamentale presso una struttura accreditata.

³ Spazi in movimento: L'intervento psicoanalitico nei servizi di spazio neutro Flavia Draghelli, Sara Ricci, Emanuele Soraci <https://quadernidipsicologiaclinica.com/index.php/quaderni/article/view/886>

⁴ Protocollo Zeus, si tratta di un'intesa in materia di atti persecutori e maltrattamenti che ha lo scopo di intercettare le condotte a rischio. Il questore, ammonita la persona, la 'invita formalmente' a prendere contatto con i C.U.A.V. (Centro per Uomini Autori di Violenza).

I rischi, soprattutto di questo ultimo invio, sono spesso oggetto di dibattito. Un elemento problematico è quello, come già detto, che il percorso venga visto esclusivamente come *obbligo* da adempiere; il secondo è che sia vissuto come *strumentale*, cioè in funzione solamente di una riduzione di pena. Infine, il maltrattante si rappresenta spesso come *vittima* di errori giudiziari e/o di accuse false da parte della partner, generando a volte, come si scriveva nel caso stesso, una ‘vittimizzazione secondaria’ di chi la violenza l’ha subita.

Il compito del legislatore è quello di proporre un contenitore che sia quanto più generale possibile; la Legge, che rappresenta quindi un elemento-vincolo di realtà che, come soggetti, abbiamo l’opportunità di ri-leggere in modo personale, per come siamo fatti, con categorie di interpretazione della realtà proprie e particolari. Ovviamente non stiamo qui a dire che la legge, in quanto soggetti, non abbia senso nella convivenza civile, piuttosto riteniamo che le persone, in quanto sistemi, tentino di mantenere una propria coerenza: riorganizzare la realtà in senso personale e soggettivo anche in questi casi.

Quindi l’obbligatorietà potrebbe diventare l’occasione, o meglio il *pre-testo* che la norma dà, per l’autore di violenza di occuparsi di qualcosa che è accaduto, che ha generato e genera grandissima sofferenza in tutte le persone coinvolte, compresi gli uomini maltrattanti.

In questo senso vorrei usare le parole di Michele Minolli (2015) per descrivere lo sguardo con cui la Psicoanalisi della Relazione guarda al soggetto, la teoria che orienta la clinica e che ci aiuta a predisporre anche uno sguardo sugli autori di maltrattamenti.

‘Le teorie esistenti sul soggetto umano sono portate, forse loro malgrado, a sottolineare le componenti negative dell’essere umano. La contrapposizione tra il ‘selvaggio’ e la società di Freud, l’importanza dell’oggetto data da Fairbairn, la frammentazione dei molteplici sé di Mitchell e altre impostazioni teoriche hanno come risultato obbligato una visione negativa e quindi problematica dell’essere umano. Inoltre, mettere in primo piano il passato e le sue vicissitudini, più o meno inquinato dall’importanza data all’adattamento, sposta inevitabilmente il focus sui ‘vincoli’ che determinano il soggetto. Ipotizzare teoricamente che l’esterno abbia un’incidenza duratura e determinante sul soggetto, fa di questo una variabile dipendente e passiva. La nostra posizione è molto diversa: il soggetto umano ha in mano il suo destino. Possiamo discutere e anche molto sul selvaggio, sulla frammentazione e sull’oggetto. Possiamo anche mettere in dubbio la tendenza a considerare il passato come determinante il presente. Per noi invece il soggetto ha la capacità di alzare la testa e prendere in mano la propria vita. La visione positiva del soggetto umano non sta tanto nell’eliminare le difficoltà che può incontrare o ha incontrato nel corso della sua vita, ma nel ritenere che esso può comunque farci i conti e andare oltre il suo orizzonte storico’ (pag. 56-57).

Quale intervento con gli autori di violenza?

Gli autori di violenza sono pazienti ‘speciali’? Il sintomo che manifestano, la violenza relazionale, ha una cogenza sociale molto elevata, questo significa che, nella società, è un potente attivatore di narrazioni polarizzate. Si tratta di semplificazioni di aspetti complessi della realtà che hanno l’obiettivo di controllare il fenomeno di cui si sta parlando proprio perché emotivamente attivante. Sostare nell’incertezza, nel dubbio di non saper trovare risposte immediatamente, è una competenza (anche se oggi è una posizione controintuitiva) che va acquisita. È una conquista quotidiana mai acquisita una volta per tutte. Il rischio di abdicare a questo atteggiamento metodologico di ascolto di sé e di quello che si sta facendo, implica la ricerca di copioni culturali ‘tranquillizzanti’ perché sanno inquadrare e bonificare il vissuto. Marco, ad esempio, pensa che il motivo del suo disagio sia che, tornando a casa, troverà disordine, e non ci sarà nessuno che ha fatto la spesa. Cioè si appoggia su stereotipi culturali di genere, che presuppongono che siano le donne della famiglia ad occuparsi di certe cose. Ma nel racconto del caso, Marco esprime una paura più grande e cioè che la moglie gli faccia una domanda: ‘*E tu? Perché non l’hai fatta la spesa?*’, cioè teme che la moglie lo provochi sollecitandolo a chiedersi di sé. Quale affronto! Da qui il sentire del paziente che si amplifica fino a diventare rabbia. La spesa è un fatto/contenuto mentre la paura di sentirsi sollecitato a stare su di sé, anche se come provocazione, è un vissuto e come tale disorientante.

A questo punto, Andrea Bernetti (cfr. questo numero, pag. 170) si pone una questione teorica, suggerendo che per uscire dalla polarizzazione su fatti contrapposti, possa aver senso utilizzare le emozioni come *elementi attraverso i quali dotiamo di senso la realtà, e non come elementi generati dalla realtà stessa* (Carli, 2019).

Questa considerazione sollecita a domandarci perché il paziente del caso, ad esempio, rimanga così stupito del comportamento della sua responsabile al lavoro, del suo tornare sui suoi passi e tentare una ricucitura del loro rapporto, dopo la lite, tanto da metterla a paragone dei comportamenti differenti della moglie. In questo caso la responsabile si è fatta carico della funzione di ‘appoggio’ di cui parlavamo prima, necessaria a Marco per non fare i conti con sé, con la sua rigidità o in altri termini con la sua struttura storica. Di quello se ne è occupato qualcun altro dando senso ad una relazione di dipendenza.

Per quanto riguarda specificamente l’intervento con gli autori di maltrattamenti, come scrive Bernetti, non esiste molta letteratura, e questo potrebbe significare anche una scarsa riflessione in merito.

Esistono, invece, ‘linee guida’ che orientano chi ha strutturato servizi che si occupano di questo fenomeno. Tali linee guida suggeriscono anche tematiche da osservare con particolare attenzione, creano una sorta di recin-

to, entro cui è necessario muoversi. Non hanno il compito di dichiarare la teoria sull'essere umano (Minolli, 2015) che sicuramente c'è e probabilmente rimane implicita. Il rischio di una teoria implicita è che si agisca senza esserne consapevoli.

Per tale ragione abbiamo ritenuto importante, nel pensare il seminario sulla violenza nelle relazioni organizzato dall'Istituto di Roma ad Ottobre 2022, di predisporre tre contenitori in cui teoria e tecnica potessero avere l'opportunità di verificare la loro corrispondenza e la loro efficacia, dove il metodo rappresentasse il collante che tiene insieme teoria e tecnica (Zito, Simmini & Fedeli, 2013).

Oggi invece possiamo notare come non sia infrequente che le 'tecniche' per intervenire con un paziente con un sintomo specifico, diventino centrali. Credo che questa sia una deriva pericolosa della psicologia, in particolare quella attuale, che sembra rimandare ad una visione delle persone a dir poco frammentata. Michele Minolli (2015) in questo senso scrive:

'C'è però un'accezione più subdola del sincretismo che sostiene un riferimento specifico a una determinata teoria per un determinato disturbo mentale. La teorizzazione di Kohut funzionerebbe per i disturbi del narcisismo, quella di Freud per le nevrosi, quella di Fonagy per le patologie borderline, il cognitivismo per le fobie e le ossessioni' (pag. 37).

E ancora:

'Le teorie sono teorie sull'essere umano e non teorie per una patologia specifica. Sostenere che la singola teoria sia più appropriata per quella determinata sindrome è pensare alla teoria come se fosse costruita su una patologia specifica e non sull'essere umano in quanto tale' (pag. 37).

Ritengo, allora, sia necessario porsi la domanda: *con quale teoria di riferimento guardiamo le persone che incontriamo* (tutte, non solo gli autori di violenza, quindi a prescindere dal sintomo che portano); e domandarsi anche quale idea abbiamo di *relazione di aiuto* e cosa pensiamo possa essere per noi il *cambiamento* (Zito et al., 2013).

La dimensione della psicoterapia introduce la relazionalità che è possibile esperire e pensare. Il fenomeno della violenza, come si è scritto, non appartiene all'individuo, è inserito dentro la dinamica individuo-contesto (Carli, 1993) e il terapeuta, in quanto 'altro' relazionale, apre a delle possibilità nuove per il paziente.

Nella relazione paziente-terapeuta possiamo sperimentare quello che ci è capitato di definire come un '*inciampare nella mente dell'altro*' (Lisi & Fedeli, 2022), che richiama quell'esperienza frustrante e di impotenza di non poter controllare-possedere la soggettività dell'altro e di presumere cosa l'altro pensi e provi, agendo interpretazioni esse stesse violente e che possono esitare in comportamenti violenti.

Vi porto la considerazione a mio avviso interessante che un paziente, a fine percorso, ha condiviso con me, rispetto a quanto scritto: *‘Quello che sento è che posso stare vicino alla mia compagna, ma non posso fare o sentire nulla al posto suo (fantasia iniziale quando è arrivato in terapia), però posso occuparmi della nostra relazione, perché di quella sì, posso aver cura. Ma questo lo posso fare solo se io mi so ascoltare’*.

Questo pensiero implica una conquista importante: tollerare di muoversi dalla propria struttura storica in funzione di desideri propri, di cui si percepisce di essere i soggetti uscendo da quel sentimento di dipendenza dall’altro.

Nella stanza di analisi, i pazienti - non credo occorra aggiungere più ‘autori di violenza’ - fanno esperienza della reciprocità, un termine derivante dal latino *reciprōcus*, composto da **recus*, (der. di *re-*), ‘indietro’ e **pro-cus*, (der. di *pro-*) ‘avanti’. Tale termine ci rimanda a ciò ‘che va avanti e indietro’, alla possibilità del movimento, al processo, alla rinuncia a fissare gli eventi, le azioni, i pensieri, le scelte una volta e per sempre.

Sentiamo utili in questo senso le parole di Jessica Benjamin (2019), perché richiamano il tema dell’intimità in rapporto alla differenziazione con l’altro:

‘Le esperienze di essere insieme sono fondate su una crescente coscienza di differenza, su un senso di intimità vissuto come qualcosa che avviene ‘tra noi due’. È precisamente perché ‘io e l’altro non sono uno’ che le esperienze di fusione hanno un così intenso impatto emotivo. Il fatto che l’altro sia all’esterno ci fa sentire che si è nutriti davvero, nutriti da fuori, invece di dover provvedere da sé a ogni cosa’ (pag. 51).

Valorizzare la reciprocità significa allora ragionare in termini relazionali, oltre che individuali, dove l’intrapsichico e l’intersichico dialoghino in una narrazione ricorrente e continua.

Per concludere

Mi chiedo se sia un caso che il mio commento ad una vignetta clinica su un autore di maltrattamenti in famiglia, finisca con il richiamo alla reciprocità, alle esperienze di intimità e fusione dentro le relazioni. Federica Formaggi nel suo articolo parla (in termini simbolici) di tenerezza come polo opposto della violenza (cfr. questo numero, pag. 105). Sono convinta che lo spazio creato dall’oscillazione del pendolo (Minolli, 2015), costruisca la conoscenza di sé, sempre più complessa man mano che si procede nel nostro divenire: quando siamo in un versante emozionale, inevitabilmente dobbiamo chiederci dove sta il suo opposto (Minolli, 2015).

Il paziente del caso è sia la persona che aggredisce e urla, che da pugni all’auto, sia colui che incarna quella parte di sé bambino, rannicchiato e spa-

ventato, che cerca di ripararsi da una violenza su cui non ha nessun controllo e a cui non sa dare significato. Attraversare il dolore di questo riconoscimento implica un lavoro terapeutico.

È possibile che laddove osserviamo un uomo prepotente e arrogante si nasconda una parte sottomessa e arrendevole.

Come terapeuti è necessario sapere, usando la luna come metafora, che non importa in quale fase si sia del proprio percorso personale, la luna è sempre piena, solo che ne vediamo una parte, anzi potremmo dire che possiamo vedere una parte perché l'altra è in ombra.

La psicoterapia è anche lo spazio simbolico per poter avere a che fare con tale parte in ombra.

Fornire uno spazio di riflessione a persone accusate, o che hanno commesso reati gravi di violenza, significa anche *'Sostenere che il soggetto umano ha sempre la possibilità di esorcizzare il passato, anche se è stato disastroso, e il presente, anche se si presenta come doloroso'* (pag. 57).

Per concludere, vorrei tornare all'inizio di questo mio commento. La citazione di Harold Searles (1994) all'inizio dal testo sul controtransfert serve a ricordami che è importante sapere come noi stessi siamo in rapporto col sintomo che porta il paziente e capire come dialoga con noi, se ha spazio per esprimersi ed essere compreso.

Questo vale per qualsiasi sintomo e quindi ritengo opportuno confrontarsi non solo con la violenza che l'altro esprime ma anche con le proprie proposte violente di relazione, attive e passive.

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, J. (2019). *Il riconoscimento reciproco*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Carli, R. (1993). *Analisi della domanda in psicologia clinica*, Giuffrè Editore, Milano.
- Carli, R. (2019). Vissuti e fatti: scientificità e scientismo in psicologia clinica, *Rivista di Psicologia Clinica*, n1, 2019. <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/ojs/index.php/rpc/article/view/756/770>
- Minolli, M. (2015). *Essere e divenire. La sofferenza dell'individualismo*, Franco Angeli, Roma.
- Searles, H.F. (1994). *Il controtransfert*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Tricoli, M.L. (2018). Il sintomo: da indice di malattia a espressione di un soggetto unitario, *Ricerca Psicoanalitica*, XXVIII(3), pp. 9-20.
- Zito, S., Simmini, M., Fedeli A. (A cura di) (2013). *Discorsi sul metodo*, Exorma, Roma.

SITOGRAFIA

- [https://www.treccani.it/enciclopedia/senso-comune_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/senso-comune_(Enciclopedia-Italiana)/)
- https://it.wikipedia.org/wiki/Senso_comune
- Lisi, V., Fedeli, A. <https://centroprima.it/il-volto-passivo-della-violenza-il-meccanismo-della-dipendenza-affettiva/>
- <https://quadernidipsicologiaclinica.com/index.php/quaderni/article/view/886>

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 29 dicembre 2022.

Accettato: 20 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:754

doi:10.4081/rp.2023.754

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen*

Giovanna Frezza*

Il mio commento nasce dalla partecipazione osservativa del gruppo che ha trattato il caso clinico presentato dal dott. Andrea Bernetti, il protocollo è stato presentato nel seminario: *‘La violenza nei rapporti: la relazione che (s)piega’*, organizzato dalla SIPRe di Roma; il caso e questo commento sono stati riformulati per la rivista *Ricerca Psicoanalitica*. Il gruppo è stato composto da persone che si sono iscritte conoscendo a priori il tema trattato, ‘lo sguardo sul maltrattante’. Prima che venisse letto il caso, ho dato mandato al gruppo di immergersi nell’esperienza lasciandosi leggere da essa, condividendo riflessioni a partire da sé come soggetti. Un gruppo molto denso emotivamente e la lettura di ciò che è accaduto all’interno di esso ha sottolineato quanto sia interessante guardare alla violenza, nonostante il focus del gruppo sul maltrattante, come a qualcosa che riguardi la coppia e la relazione, come verrà descritto nella lettura del processo grupppale.

Presupponiamo una lettura del gruppo come pensiero unitario, che rappresenta l’espressione dei singoli individui pensanti che lo compongono, attraverso il gruppo si ha la possibilità di cogliere nelle riflessioni altrui parti difficilmente rintracciabili del proprio pensiero, di cui il gruppo se ne fa portavoce. La lettura del gruppo ci permette di individuare come *il tutto è più della somma delle sue parti*, concetto egregiamente formulato dalla teoria della Gestalt. La matrice bioniana della lettura dei gruppi appare essenziale per cogliere questo aspetto. Di fatto l’autore si riferisce al gruppo come ad un tutto, un insieme nel quale i pensieri dei singoli individui si uniscono per dare forma ad una modalità di pensiero differente, fatta di tante sfumature diverse.

‘Il gruppo è lo spazio mentale in cui viene personificato il mondo interiore di ogni singola persona’ (Di Maria, Lo Verso, 1995).

Descriverò il processo di riflessione unitaria del gruppo.

Dopo la lettura del caso il gruppo, quasi immediatamente, si è spostato

*Socia SIPRe Roma (direttore centro). E-mail: gio.frezza@gmail.com

sulla moglie del maltrattante, ricercando maggiori informazioni su di lei, possiamo fare una riflessione molto importante sulla motivazione al perché ci si è spostati su di lei, una riflessione sulla relazione e la coppia, e a questo proposito il gruppo si chiede chi sia veramente il maltrattante e su che cosa si innesta la dinamica dell'essere maltrattante e dell'essere maltrattati.

Si coglie e verbalizza subito che il trigger scatenante è nella relazione di coppia, il gruppo guarda alla violenza tra i due come a qualcosa che ha connotazione sistemica e non inerente solo al singolo individuo. La relazione di coppia, per M. e G., rappresenta la possibilità di incontrare l'altro da sé, nella sua diversità e a partire da questo, si potrebbe costruire l'occasione di cogliere le parti rifiutate di sé stessi attraverso l'altro. M. e G. sono molto spaventati da questo, al punto da usare reciprocamente la violenza, con diversi livelli di espressione, per non accedere alla possibilità di incontrarsi. Il desiderio profondo di essere amati, riconosciuti, accolti dall'altro e di amare, riconoscere e accogliere sé stessi attraverso l'altro, genera in questa coppia la profonda angoscia di essere delusi e per questo, quando sono vicini alla possibilità, arretrano, spaventati dal fallimento, inscenando e facendo accadere ciò che più temono.

M. e G. sono interdipendenti in questo incastro relazionale, il gruppo coglie quanto, nella disperazione dell'impossibilità trasformativa, i due si sentano paradossalmente rassicurati, la loro relazione violenta ha una dinamica a loro conosciuta, familiare, mentre la trasformazione e quindi andare incontro all'ignoto li terrorizza, sembra quindi che la violenza sia il mezzo attraverso il quale il conosciuto rassicurante, seppur doloroso, venga ripristinato. C'è una difficoltà ad accogliere la diversità, l'atto violento è il prodotto di un disconoscimento dell'Alterità. Il pensiero del gruppo si dirige verso la riflessione che il rapporto di coppia viene usato da entrambi in maniera strumentale per esercitare potere, la riflessione sull'atto violento, che è il prodotto di una chiusura dell'Io, il soggetto si arrocca rigidamente nella sua configurazione identitaria e questo gli fa sentire il diritto di pensare che l'altro debba corrispondere a ciò che lui desidera sia, a fare da protagonista è la proiezione, centrata appunto sulla chiusura dell'Io e non sull'incontro dell'altro diverso da sé, questo non permette in alcun modo di tessere la relazione. A tal proposito, all'interrogativo: *'Vista la difficoltà relazionale, non sarebbe più funzionale una terapia di coppia, che agisca sulla dinamica relazionale di entrambi?'* Ci si risponde che la terapia di coppia non è possibile, perché ancora non esiste la coppia, non essendoci la relazione; la terapia di coppia reificherebbe che la coppia esiste, per questo non è ancora possibile, potrebbe diventare il prodotto di un processo di costruzione relazionale tra i due, ma non può essere uno strumento utilizzabile per il raggiungimento dell'obiettivo.

La visione sistemica di questo caso affranca dalla possibilità di schierarsi da una parte o dall'altra, difficoltà che il gruppo ha ben espresso, metten-

dosi nei panni soprattutto del terapeuta. Si esprime quanto anche per il gruppo sia stato difficile non settarsi su una posizione di difesa a favore della vittima e contro il maltrattante, il pensiero del gruppo ha subito dato forza alla visione sistemica di questo caso, come già detto, ma nella pratica clinica, nel duale della terapia, mantenere una posizione *super partes* è più difficile. È possibile sospendere il giudizio solo se lo sguardo si poggia sul significato di ciò che accade, ed è quello che il gruppo è riuscito a fare.

Successivamente gli interventi del gruppo sono stati volti a stilare un profilo del paziente, si sono direzionati nell'evidenziare la difficoltà che ha con la prestazione, tutto quello che lo circonda diventa un mezzo per affermare sé stesso, per sentirsi riconosciuto. Al lavoro le sue prestazioni sono impeccabili e questo non gli genera tensione, ma nei rapporti intimi lui si sente rifiutato nel suo bisogno profondo di essere riconosciuto. L'aggressività di M. non è solo espressione della sua frustrazione nel non sentirsi capito, ma è anche sofferenza nel non comprendere l'altro. Il paziente non riesce a rispondere diversamente dal copione in atto, non riesce a produrre risposte diverse agli schemi relazionali che gli si presentano, sembra chiaro al gruppo che prendere a pugni le cose gli serva per uscire da quell'angolo nascosto nel quale da bambino restava rannicchiato, angolo di solitudine, in cui anche da adulto sente di essere e dal quale si sente solo anche stando in relazione.

Colpisce molto che M. usi la sua aggressività per esprimere qualcosa che sente mancante di sé, che lo fa sentire inetto, non all'altezza in ogni situazione, l'aggressività è il mezzo attraverso il quale lui vorrebbe 'sentirsi', ma è altrettanto il mezzo attraverso il quale lui stesso si conferma nella sua pochezza.

Questo paziente ha una storia di negato riconoscimento, l'incontro relazionale con il terapeuta a tal proposito è stato illuminante, il paziente esprime il suo bisogno di riconoscimento attraverso attacchi aggressivi di proiezione verso il terapeuta, al quale in maniera del tutto inconsapevole chiede: 'aiutami a riconoscermi aldilà del mio fare prestazionale'. M. si disorienta nelle situazioni in cui non ha un vademecum sulla prestazione, nelle situazioni in cui è messo alla prova come uomo in relazione, come padre, mentre la tensione e l'aggressività non sono presenti nel suo ruolo lavorativo.

Sembra chiaro al gruppo che la spinta aggressiva per M. abbia un'inconscia finalità trasformativa, la trasformazione implica una riflessione e la conseguente non ripetizione dello stesso meccanismo, il comportamento aggressivo di M. testimonia come non sia ancora per lui possibile il cambiamento.

Infine, la riflessione del gruppo si posa sulla possibilità di cambiamento, chiedendosi come questo sia rintracciabile anche attraverso la richiesta di aiuto del paziente. M. vuole uscire da quell'angolo dal quale lui si guarda e non si sente guardato?

Il gruppo ha sviscerato il significato che ha la violenza perpetrata da M. e nel processo riflessivo ha generato la possibilità creativa per il paziente di uscire dall'oblio che la sua aggressività gli genera.

BIBLIOGRAFIA

Di Maria, F., Lo Verso, G. (a cura di) (1995). *La psicodinamica dei gruppi*, Cortina Editore, Milano.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara / gli autori dichiarano che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 9 marzo 2023.

Accettato: 9 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:789

doi:10.4081/rp.2023.789

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

La violenza come sintomo: *risposta ai commenti al caso clinico*

Andrea Bernetti*

Ho letto con molto interesse i commenti al caso clinico, mi sembra di poter cogliere un punto nodale che li accomuna e che sento anche di accogliere pienamente: la violenza è un sintomo, quindi, è un segno che va interpretato.

Nel primo commento si legge *‘propongo in realtà di trattarla (la violenza, ndr) alla stregua di un sintomo, l’espressione manifesta, visibile, di un modo di stare nelle relazioni’*, nel secondo si parla invece della violenza *‘come un sintomo che assume uno specifico significato all’interno del funzionamento psico-fisico di quel singolo Io-Soggetto in rapporto con l’altro nella dimensione della coppia’*.

Nel secondo si prosegue nel ragionamento in merito alla violenza come sintomo affermando quanto segue: *‘la lettura della violenza come sintomo, entro un percorso di trattamento psicologico-psicoterapico con il maltrattante, può dunque divenire uno spunto clinico affinché si possa propendere al raggiungimento di un livello analitico-altro, e non solo alla scomparsa/remissione del comportamento violento stesso’*.

Nel terzo commento si sviluppa un pensiero specifico sul possibile significato di questo segno-sintomo nel caso presentato al gruppo di lavoro in occasione del convegno: *‘il trigger scatenante è nella relazione di coppia, il gruppo guarda alla violenza tra i due come a qualcosa che ha connotazione sistemica e non inerente solo al singolo individuo. La relazione di coppia, per M. e G., rappresenta la possibilità di incontrare l’altro da sé, nella sua diversità e a partire da questo, si potrebbe costruire l’occasione di cogliere le parti rifiutate di sé stessi attraverso l’altro’*

Nel primo, inoltre, si afferma qualcosa che è in linea con quanto proposto nel terzo commento, citando Maria Luisa Tricoli (2018), si dice che il sintomo rappresenta *‘un dialogo mancato con aspetti non riconosciuti di sé,*

*SIPRe, Roma, Italia. E-mail: bernettiandrea@gmail.com

che premono per trovare parola in modo che il soggetto possa riconoscervi un significato proprio; un senso nuovo, più ampio che ristruttura tutta la realtà della persona aprendole a prospettive diverse [...]. Accogliere questa possibilità significa vedere sé e gli altri in un modo nuovo, un modo che da una parte comporta l'accettazione di un limite, dall'altra implica la diminuzione delle difese messe in atto fino a quel momento per negarlo'

In questa citazione di Tricoli si può forse individuare il senso di ciò che può essere il *'livello analitico-altro'*, ossia un dialogo con le parti non riconosciute di sé, quel che sostanzialmente il sintomo allo stesso tempo indica e nasconde.

Come dicevo, condivido pienamente l'indicazione della violenza come *'sintomo'*, sintomo inteso non come dato fattuale, ma come segno o indizio di qualcosa che si nasconde, come tentativo di eliminare le tracce di qualcosa, ma che proprio nel tentativo di eliminare lascia i segni che l'analista segue, trattando la violenza come sintomo, come metafora, non come fatto totalmente saturato di un significato pre-ordinato. Per questo l'intervento con l'uomo autore di violenza può essere pienamente inteso come intervento analitico e non come intervento volto alla mera *'scomparsa/remissione del comportamento violento stesso'*.

Questo punto, però, richiama una caratteristica molto importante e interessante del lavoro con gli uomini autori di violenza presso un CUAU (Centri per Uomini Autori di Violenza). Perché questi centri hanno a che fare con un mandato sociale che si pone come obiettivo quello di agire al fine di prevenire e contrastare la violenza di genere, un mandato sociale che fa riferimento alla *'scomparsa/remissione del comportamento violento'*. Le istituzioni domandano questo, l'intervento clinico se vuol porsi obiettivi perseguibili entro tale mandato sociale deve porsi *altro*.

Si apre quindi la questione di una lettura del mandato sociale in modo critico ed interpretativo. Come a dire che sintomo e mandato sociale sono entrambi segni che lo psicologo nel suo intervento deve decifrare e mai prendere alla lettera. Possiamo dire, ad esempio, che la fantasia di una scomparsa della violenza sia completamente integrata dentro una cultura violenta che si approccia verso ciò che non accetta con l'intento di volerlo eliminare, senza doversi confrontare con la fatica di conoscerlo e di conoscersi attraverso esso. In poche parole: il mandato sociale che vuole contrastare la violenza è espressione della stessa violenza, non fosse altro che per il fatto che indica il violento in un altro e non riflette su sé stesso, e si pone l'obiettivo di ridurlo alla norma, se pur con un *'corso riabilitativo'*.

Qui si apre il secondo punto che mi sollecita la lettura dei commenti al caso clinico: questo sintomo, a chi si riferisce?

In particolare, nel secondo commento l'autore si domanda: *'ma a questo punto quanto sarebbe potente poter trattare la violenza come occasione qualsiasi, per entrambi, per Marco e Giovanna, per mettere a fuoco il loro*

incastro di coppia? Per fare ciò la violenza andrebbe svuotata dei suoi significati intrinseci socioculturali, ponendola al pari di un tradimento, di una divergenza di opinione sulla gestione della casa o della sessualità. La violenza potrebbe essere intesa come sintomo-espressione di entrambi gli Io-Soggetto in coppia alle prese con il fare i conti con se stessi e l'altro, nel divenire della vita. Pertanto, e se la violenza fosse un modo per entrambi per accedere all'indicibile bisogno reciproco di dipendenza affettiva?'

Credo che queste domande debbano essere affrontate, il tema della coppia è molto importante e interessante. Al pari della questione sopra esposta del mandato sociale, essa richiederebbe un approfondimento che in questo breve spazio non è possibile offrire, ma credo sia comunque importante in questa sede toccare, se pur velocemente, alcuni punti. Da un lato va accolto l'invito dell'autore a considerare la violenza come espressione di qualcosa che supera l'individuo, come dice infatti in un altro passaggio, il clinico *'deve tener sempre a mente questo sguardo sulla coppia, sull'incastro che ha portato i singoli a vivere in quel modo il duale'*. Ma dall'altro è assolutamente da rifiutare l'idea di utilizzare la violenza come occasione per mettere a fuoco l'incastro di coppia. Questo non solo perché indicato come prassi non attuabile dalla Convenzione di Istanbul, dato che aumenta significativamente il rischio di vittimizzazione secondaria, ma soprattutto, se stiamo sul piano clinico, perché se l'individuo è un'illusione, la coppia lo è allo stesso modo, come anche viene esplicitato in modo chiaro nel terzo commento: *'la terapia di coppia non è possibile, perché ancora non esiste la coppia, non essendoci la relazione; la terapia di coppia reificherebbe che la coppia esiste, per questo non è ancora possibile, potrebbe diventare il prodotto di un processo di costruzione relazionale tra i due, ma non può essere uno strumento utilizzabile per il raggiungimento dell'obiettivo'*. Trattare la coppia come elemento di realtà non permette di dare senso al fenomeno violenza, ne fa perdere la sua funzione di segno. Infatti, la frase successiva è indicativa del processo di pensiero che fa l'autore: per poter vedere questo fenomeno come fenomeno di 'coppia', ossia di quella coppia e del suo incastro, occorre svuotare la violenza *'dei suoi significati intrinseci socioculturali'*. Invece questi sono estremamente importanti, ci permettono di vedere non la violenza al pari di altre vicende, ma quella 'coppia' al pari di infinite altre coppie, e quell'incastro come una delle infinite variazioni sul tema. Il tema è la violenza, non la coppia, e la violenza genera sempre coppie, come ci insegna diffusamente Girard (1978), la violenza genera 'doppi', confusi in un incastro che è sostanzialmente sempre lo stesso: l'uno è l'immagine dell'altro, ognuno cerca di essere differente e quanto più cerca la differenza tanto più ricade nell'omogeneità. Come dicevamo sopra, ad esempio, le istituzioni vogliono l'annullamento della violenza senza volerla conoscere, vogliono quindi definirsi diversi, altri dal violento, e più si cerca questa differenza, più si finisce per essere uguali al violento

stesso. Inevitabilmente, quindi, le istituzioni che contrastano la violenza finiscono per somigliare sempre più all'autore di violenza stesso, mettendo in atto, ad esempio, strategie di controllo, di obbligo, di diffidenza e di punizione.

Situare l'intervento al livello della coppia significa, a mio avviso, reificare la fantasia della coppia, come abbiamo detto la coppia in realtà non esiste, è una costruzione che nei contesti di violenza, come in molte altre situazioni, è funzionale solamente ad essere oggetto di innumerevoli proiezioni.

Il sintomo non parla dell'individuo, poiché l'individuo come elemento autoreferenziale è una illusione percettiva, non parla nemmeno della coppia, che utilizza semplicemente come contesto entro cui esprimersi. Come si esplicita nel primo commento, questo sintomo parla *'di un modo di stare nelle relazioni'*, potremmo dire in tal senso che parla di una cultura.

Cultura intesa con Carli e Paniccia (2003) come effetto di un processo collusivo, ossia di una *'simbolizzazione affettiva del contesto da parte di chi a quel contesto partecipa'*, quindi cultura come processo di socializzazione delle emozioni che genera codici in continua trasformazione, codici collusivamente condivisi tra chi questa cultura condivide.

La violenza ci parla di una cultura che tutti condividiamo, che emotivamente ci riguarda, che è in continua trasformazione ma pur sempre la stessa e che, infine, possiamo agire oppure pensare, ossia conoscere. Questa cultura è sfuggente e mutevole, oggetto di operazioni continue di misconoscimento, è la *'cosa nascosta sin dalla fondazione del mondo'*, citando il titolo di un testo fondamentale di Girard, il quale è una citazione dei Vangeli.

È, come suggerisce l'autore del primo commento nella sua bellissima metafora sulla luna, la parte oscura della luna quando non è piena ai nostri occhi, poiché *'la luna è sempre piena, solo che ne vediamo una parte, anzi potremmo dire che possiamo vedere una parte perché l'altra è in ombra. La psicoterapia è anche lo spazio simbolico per poter avere a che fare con tale parte in ombra'*.

Per concludere, la psicoterapia ha a che fare con la parte in ombra di un modo di stare nelle relazioni, con qualcosa quindi che ha a che fare con la violenza, anche quando non si manifesta con il sintomo della violenza, anche quando tratta di una questione di coppia o di una qualsiasi altra domanda.

BIBLIOGRAFIA

- Carli, R., Paniccia, R.M. (2003). *Analisi della Domanda. Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica*. Il Mulino, Bologna.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Ed. Grasset & Fasquelle, trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano.
- Tricoli, M.L. (2018). Il sintomo: da indice di malattia a espressione di un soggetto unitario, *Ricerca Psicoanalitica* XXVIII (3), 9-20.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 26 febbraio 2023.

Accettato: 29 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:786

doi:10.4081/rp.2023.786

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Francesca Durante*

Commento al film: *Tutto parla di te*

di Alina Marazzi, 2013

MIR CINEMATOGRAFICA, FILM INVESTMENT PIEDMONT (FIP), INTESA SANPAOLO

A Torino c'è un luogo, un consultorio in un affollato Centro Maternità in cui si incontrano donne e si incrociano storie di grembi, respiri profondi e pianti di neonati. In questo posto si intrecciano anche le vite delle due protagoniste del film *Tutto parla di te* ma dire che siano solo due le figure principali del film della regista Alina Marazzi, non sarebbe corretto. Le protagoniste della pellicola sono le madri le cui parole, emozioni e vissuti non vengono affidate solo a Emma e Pauline (Elena Radonicich e Charlotte Rampling) ma raggiungono gli spettatori tramite le testimonianze dirette di donne che narrano la loro stanchezza, la fatica, il senso di colpa connessi al divario della loro esperienza con l'immagine patinata che spesso si associa alla maternità. Il film è un ibrido tra finzione e documentario ed è proprio in questa modalità diretta e sincera che tocca le corde più profonde; è in questa narrazione senza fronzoli e senza filtri che la dimensione più umana della maternità si disvela come un abbraccio collettivo da cui ogni forma di giudizio è esclusa. Tra queste voci spicca quella di Emma che nel descriversi come madre parla di distanza rispetto al suo bimbo, di fatica nell'identificarsi col suo nuovo ruolo che sembra fagocitarla e cancellare tutto ciò che prima sapeva di lei. Su questo confine tra la vicinanza alla nuova vita di cui è custode e la nostalgia della sé di un tempo si gioca la vita di una donna che non sa più chi è e non trova il senso della sua nuova esistenza. Lo sguardo del mondo alla nascita di una nuova vita sembra restringere il suo focus sul bambino, sulla sua fragilità e sui suoi bisogni, lasciando sullo sfondo l'immagine sfocata delle madri le cui priorità sono invece improvvisamente sovvertite come ricordi lontani di un'identità impossibile da reperire nel caotico presente fatto di vagiti, notti insonni, solitudine e cure esclusive spesso sfiancanti. Questo è un film in cui si parla anche di ciò che non viene raffigurato in maniera diretta: tra le pieghe delle testimonianze si reperiscono le pressioni sociali e le immagini stereotipate di cui le aspettative e i sensi di colpa si riempiono. L'idea che la nascita

*Psicologa-Psicoterapeuta, Italia. E-mail: francescadurante87@hotmail.it

di un figlio sia l'evento più lieto nella vita di una donna, ciò che deve completare la costruzione della sua identità e che deve donare felicità e soddisfazione, si scontra con una realtà diversa in cui la solitudine e il disorientamento fungono da principali detonatori. Tutte le voci femminili del film convergono in Emma e nella sua ricerca di soggettività perduta, confusa dalla vicinanza al suo bimbo con il quale non sente un legame e che pure nutre la colpa e il senso di inadeguatezza. Anche Pauline incontra Emma e con essa la possibilità di intraprendere un viaggio nel suo passato. Da etologa che ha da sempre studiato e osservato i comportamenti animali, proprio adesso, nella città che l'ha vista bambina, ritorna all'umano, alla ricerca di significato in quei vissuti che gettano nuova luce sulla sua storia personale. Tramite l'incontro con Emma, infatti, Pauline riapre le stanze della casa in cui è stata figlia, in cui i ricordi vengono rappresentati da spezzoni di filmati di famiglia a restituire la dimensione più intima degli accadimenti da cui ha cercato di fuggire senza mai davvero riuscirci. I flash back si susseguono con un ritmo sempre più serrato lungo la narrazione che culmina con l'evento che per sempre ha segnato la vita di Pauline. Anche in questo caso la scelta stilistica della regista non è casuale ma rappresenta il dolore più profondo, l'abisso più scuro della sofferenza di una madre e di una famiglia intera tramite la tecnica dello stop-motion, così che anche l'indicibile possa essere narrato con tutta la angoscia e lo strazio che ne segue.

Tutto parla di te è un film che tratta il tema della maternità non come vocazione innata biologicamente fondata ma come processo di crescita e sviluppo all'interno della relazione. La stessa Pauline, pur non avendo figli, sviluppa un senso materno nei confronti di Emma, dove nel materno si declinano la cura e la protezione dell'altro. Accanto a questa spinta affettuosa verso Emma, Pauline si riscopre anche figlia poiché negli occhi della nuova amica ritrova la fragilità della sua mamma e per la prima volta, dopo tanti anni, la comprende davvero, la guarda con clemenza e tenerezza: le vecchie stanze dell'infanzia possono rivivere e ripopolarsi dei loro fantasmi, non più minacce che evocano rabbia e rancore ma miserie umane da abbracciare.

Grandi assenti sulle diverse scene familiari, i padri. Non sono che figure sbiadite, mantenute sul ciglio delle relazioni che non entrano mai come parte attiva e partecipante alla crescita dei figli. Sono presenze inconsistenti che restano a guardare o peggio ignorano lo sforzo di un femminile schiacciato dalle responsabilità. In generale il maschile non è che un ritratto superficiale e anche i personaggi che erano più vicini alla Emma ballerina prima di diventare mamma, come il coreografo con il quale è professionalmente cresciuta, sembrano impreparati ad aiutarla nel processo di cura e sintonizzazione con il suo bambino. Questo scenario non fa che sottolineare come la nascita sia ancora una questione esclusivamente femminile e come la solitudine possa diventare un abisso dal quale diventa difficile riemergere interi.

La svolta per Emma e quindi di riflesso per Pauline, risiede nel riconoscimento della separatezza e della distinzione dei soggetti. Quando la giovane mamma riconosce il suo bambino nello sguardo curioso con cui conosce il mondo, lo sente finalmente scisso e riconosce ancora i confini che li defini-

scono come soggetti uniti nel loro amore eppure separati. Così anche l'etologa riconosce l'alterità di Emma si distingue da sua madre e non cadrà nella stessa tragica disperazione. L'unicità dei soggetti sulla scena fanno sì che essi possano distinguersi e salvarsi da una simbiosi priva di limiti che può confondere e spaventare.

Ripensare a questo film vuol dire ricordare le voci di tutte le donne che transitano nella narrazione e lasciano un pezzo della loro storia di madri. Il fulcro della storia resta il luogo, il consultorio dove diventa possibile dire l'indicibile, portare la propria paura e il senso di colpa e affidarla a qualcuno che non la userà come sadica arma ma se ne potrà prendere cura e alleviare il carico emotivo. Dare parola alle donne risponde al bisogno di ritrovarsi e di poter aprire spazi autentici di riflessione in rottura con la lettura sociale che descrive la maternità solo come 'dono' da proteggere e di cui godere ciecamente. L'esperienza del divenire madre è molto più complessa e si colloca spesso sul sottile confine tra amore e rifiuto del proprio bambino. La stessa regista parla di 'tensione dolorosa da vivere e confessare perché va contro il senso comune di quel legame primordiale'. Molte scene del film, infatti, dalle più tenere alle più dure, restituiscono l'ambivalenza del legame materno e i diversi materiali che compongono il registro narrativo intercettano i diversi livelli emotivi dello spettatore.

Tutto parla di te affianca uno stile dolcissimo e crudele allo stesso tempo per toccare temi che non di rado affiorano anche tra le pagine di cronaca e toccano le coscienze collettive, ricordandoci come la riduzione di un fenomeno complesso come la maternità a superficiale narrazione estetica, ci impedisca di coglierne a pieno il suo significato. È questo un film di cui forse abbiamo bisogno per tenere a mente quanto meraviglioso e allo stesso tempo difficile e spaventoso possa essere il percorso di conoscenza del proprio bimbo ma anche di inediti aspetti del Sé che cercano una nuova collocazione nel complesso mosaico della soggettività.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 2 marzo 2023.

Accettato: 9 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:790

doi:10.4081/rp.2023.790

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Giuliana Nico*

Seminario

Essere in un gesto. Adolescenti in adozione e lavoro clinico.

Parma, 4 settembre 2022

Il 4 settembre 2022 si è tenuto a Parma il seminario dal titolo 'Essere in un gesto. Adolescenti in adozione e lavoro clinico' con la Dott.ssa Daria Vettori, psicologa psicoterapeuta che lavora da anni nel campo di affido e adozione insieme a Massimo Maini, pedagogista clinico, filosofo, mediatore familiare.

Il seminario è stato organizzato dalla Associazione Progetto Sum, nata nel 2020 a Parma allo scopo di perseguire la diffusione della cura psicologica come percorso sostenibile e accessibile a tutti, con una visione del soggetto che ne sottolinea le qualità relazionali, sociali e autopoietiche.

Vettori ha condotto i partecipanti nell'universo dell'adozione, focalizzandosi sull'intervento con l'adolescente.

Gradualmente, nel seminario i partecipanti hanno potuto inoltrarsi nei bisogni delle famiglie e alla necessità dei ragazzi di differenziarsi, di scoprire se stessi come diversi dai genitori, di chiedersi coraggiosamente 'chi sono?'. Toccando questi temi, immediatamente si è presentata all'uditorio la presenza di una cesura sia creativa sia luttuosa, tipica della famiglia con adolescenti: il ragazzo e la ragazza non sono più gli stessi bambini di prima. Cosa fanno a scuola? Chi sono i nuovi amici? Cosa scrivono tuffati nel diario? E i genitori, estromessi dalla loro vita, a chi rivolgono lo sguardo, ora? Come fidarsi dell'accoglienza di un mondo tutto sbagliato, di amicizie affascinanti ma instabili, dell'autostima che si deve ancora consolidare?

Spesso, dice Vettori, genitori e ragazzi sanno ritrovare gesti comuni che li fanno sentire ancora gli stessi di sempre, spazi e movimenti condivisi che fanno da filo conduttore, nel grande cambiamento. Ma cosa succede nelle adolescenze adottive? La presenza della cesura dell'adolescenza fa sì che i genitori possano temere di non 'essere abbastanza', che il legame non tenga.

*Psicologa Psicoterapeuta individuale e di gruppo, Certificate Tavistock in Working with groups, specializzata in psicoterapia presso la Scuola COIRAG, è stata Dirigente Psicologo presso il Servizio di Neuropsichiatria Valli Taro e Ceno dell'Ausl di Parma.
E-mail: giuliana.nico2015@gmail.com

Inoltre, nell'adolescenza con i ragazzi adottati, si presenta una seconda cesura: tra genitori e figli adottivi manca un implicito comune, mancano tracce di esperienze sensoriali condivise, di quegli odori dell'infanzia che improvvisamente squadernano una scena familiare, qualcosa di 'solito' che possa collegare il prima e il dopo.

Le scoperte neuroscientifiche degli ultimi anni¹ ci hanno abituato a considerare i neonati più attivi di quanto non si pensasse in passato, nel loro essere in relazione con i caregivers fin dalle prime fasi della vita, attraverso meccanismi '*mirror*' di accoppiamento percezione-azione che permettono al neonato di rispondere agli stimoli dell'adulto attraverso una attivazione corporea consonante, che crea un senso di familiarità e condivisione affettiva. Questo circuito viene sottoposto ad un processo di apprendimento che dipende dal feedback sensoriale che il bambino riceve dall'adulto nel tempo. Le relazioni affettive precoci quindi, se da una parte influiscono sui circuiti neurali, dall'altra consentono di dare un significato all'interazione e al contesto, dall'altra ancora favoriscono l'accoppiamento tra la base psicocorporea-emotiva e le azioni/parole manifeste.

I genitori e figli adottivi, di fronte alla cesura adolescenziale, possono avvertire la mancanza di questi ripetuti apprendimenti condivisi, su cui appoggiarsi e far da ponte nei momenti di cambiamento. Nelle adozioni internazionali i genitori spesso si chiedono che bambino è stato questo ragazzo o questa ragazza, chi gli ha tenuto il biberon, quali rumori svegliavano il suo sonno.

Sono cesure che rischiano di aprirne a catena delle altre, mentre i ragazzi si sporgono sull'abisso delle domande 'impossibili' dell'adozione: perché sono stato abbandonato? Cosa sarebbe successo se fossi rimasto io in orfanotrofio, invece del mio compagno di stanza? Che vita sta vivendo mio fratello più grande, rimasto nel paese d'origine? Come starei con i genitori del mio compagno di banco? E se vivessi in campagna o in un paese dove non bisogna faticare a guadagnarsi il diploma?

Vorremmo commentare che queste sono domande tipiche di qualunque adolescente. La presenza di una adozione, con le sue paure, potrebbe indurre a trattare il tema in modo più specifico del necessario, marcando le differenze più delle somiglianze rispetto agli altri adolescenti. Oppure, la presenza di un tema così importante come la vicenda adottiva, potrebbe catalizzare completamente l'attenzione, facendo perdere di vista un altro tema cruciale in tutte le adolescenze, che è quello della sessualità.

In ogni caso, la dottoressa Vettori conduce la platea dolcemente in mezzo a luci e ombre dei percorsi adottivi. Che cosa significa 'elemosinare una finta attenzione e non sentirsi nessuno' ... sentire la rabbia 'come un tuono, spaventosa, che si abbatte come una furia' ... cercare un colpevole in se stessi per le imperfezioni che 'non sono belle agli occhi di nessuno'. Fa sentire che c'è questa distanza tra genitori e figli, tra il passato e il presente, tra presente e futuro,

¹ Massimo Maini, Daria Vettori, 'Essere in un gesto. I sensi dell'adozione', FrancoAngeli, Milano, 2014, pagg. 43-45.

tra sé e sé, tra ragazzi e i loro pari. C'è una distanza tra se stessi e i genitori biologici, che può essere 'pensata', anche se non esistono soluzioni precostituite. I ragazzi si chiedono il perché di quello che è successo, perché 'il documento è stato firmato così in fretta, lasciando solo buio e nessun ricordo'.

Allo stesso tempo, proprio ascoltando attraverso i cinque sensi, depositari delle più antiche interazioni, si può provare ad immaginare che, se oggi i ragazzi sono in grado di partecipare al gruppo, è anche perché quel filo a suo tempo spezzato è stato comunque creato, e ritessuto oggi dai genitori adottivi e dal gruppo. Possiamo anche spingerci a pensare che forse anche nel passato i genitori biologici o altre persone apparentemente secondarie abbiano lasciato una traccia, negli anni più difficili della pre-adozione.

Sappiamo anche che gli studi sull'attaccamento confermano ampiamente l'influenza delle esperienze relazionali con i *caregivers* sulla capacità di resilienza dei figli, inoltre gli stili di attaccamento di *caregivers* e figli sono correlati, che essi fortifichino o rendano insicuri i figli. Ma, come evidenzia Peter Fonagy, esiste anche una forte correlazione tra la capacità riflessiva dei genitori e lo stile di attaccamento del bambino, cosa che fa pensare che per la resilienza dei figli è importante non solo la presenza di un *caregiver*, ma anche la sua capacità di mentalizzazione, che può essere incrementata dagli interventi psicologici.² Quindi, anche se da una angolazione non del tutto coerente con l'approccio teorico proposto da Vettori e Maini, possiamo comunque dire che molti studi confermano la possibilità di lavorare sulle funzioni legate all'attaccamento, per produrre possibilità di ripresa.

Vettori sottolinea che si percepisce un vuoto che non bisogna cercare di riempire, ma 'narrare' insieme ai ragazzi, partendo dal corpo, dal 'qui, ora'. Resistere, contemplare, ascoltare questa mancanza pulsante mentre si trasforma in pensiero, grazie ad uno spazio-contenitore sufficientemente ampio ma sufficientemente accogliente. Il benessere va trovato nel dialogo, nella parola che fa sentire compresi. Noi abbiamo capito che si tratta di lavorare sui nessi, non sulle idee; tra sé e sé, tra mente e corpo, tra passato e presente; riuscire a riconoscere i legami sotto le rivendicazioni di autonomia; oppure dargli la giusta collocazione, senza che i nuovi rapporti pretendano di sostituire quelli mancanti con i genitori biologici. Si tratta di fare continuamente il percorso che dal corpo va al simbolico e ritorno, per colmare le fratture di senso espresse da quel 'tu non mi puoi capire' che spesso i ragazzi pronunciano.

Vettori descrive un gruppo per adolescenti che ha luogo da anni, a cadenza mensile, che tiene con il collega Maini. Un percorso di cui emerge tangibile la specificità del setting, dove la condivisione di aspetti materiali è particolarmente utilizzata, ad esempio a metà sessione si fa merenda insieme, a metà percorso si fa tutta una gita in pullman in luoghi decisi collettivamente. Vengono proposti brevi giochi, collage, disegni, cartelloni.³ Nel gruppo, infat-

² Morris N. Eagle, 'Attaccamento e psicoanalisi', Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013, pag. 177.

³ Massimo Maini, Daria Vettori, 'Essere adolescenti adottati. Teorie e tecniche per la conduzione di gruppi', FrancoAngeli, Milano, 2020.

ti, vengono accentuati gli aspetti legati alla compresenza e alla realtà relazionale presente; ciò che accade può essere raccolto in questo spazio comune che è insieme intercorporeo e intersoggettivo.

In generale, gli adolescenti fanno gruppo facilmente, sentendosi più forti grazie all'appartenenza ad una collettività rassicurante, a cui affidare i pensieri sul futuro ma anche i 'non detti' più terrificanti. Nel gruppo con gli adolescenti il corpo è spesso coinvolto, non solo per scelta metodologica-scientifica, ma anche perché il corpo è la sede dei grandi cambiamenti, nonché, spesso, luogo di rimozione, così come sorgente pulsionale.⁴

Nel percorso descritto da Vettori il corpo è focus specifico di attenzione: ci si guarda naso bocca occhi in cerca dei segnali di un mondo 'altrove', che raccontino qualcosa della propria origine. E così partono le considerazioni su a chi si somiglia, sulle differenze fisiche che incuriosiscono o al contrario che sottolineano una non-appartenenza, in un gioco continuo tra immaginazione e ricordo.

Sembra che i conduttori puntino la canna da pesca nel centro del gruppo, dove 'manifesto' e 'latente' si esprimono al meglio, per ascoltare quello che Wilfred Bion ha chiamato 'protomentale': 'è qualcosa in cui il fisico e lo psicologico o mentale si trovano in uno stato indifferenziato... è da questa matrice che hanno origine gli stati emotivi propri di un assunto di base che rafforzano, pervadono e, in alcune occasioni, dominano la vita mentale del gruppo'.⁵ Ma non si tratta tanto di portare alla luce materiale rimosso, quanto, in linea con Bion, di apprendere la funzione di collegamento e contenimento di cui si fa esperienza nel gruppo.

⁴ 'Gruppo e corpo. Incontro con Simonetta Bruni, a cura di Stefania Marinelli', www.funzionegamma.it

⁵ Claudio Neri, Antonello Correale, Paola Fadda (a cura di), 'Lecture bioniane', Borla, Roma, 1994, pag. 314.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 20 marzo 2023.

Accettato: 20 marzo 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

© Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:795

doi:10.4081/rp.2023.795

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Martina Zanardi*

Divenire genitori e divenire figli. Le nuove sfide della psicologia perinatale

di Marcello Florita, 2022
MIMESIS EDIZIONI SRL, SESTO SAN GIOVANNI (MI)

Il libro pubblicato da Mimesis, a cura di Florita, direttore dell'Area Perinatale SIPRe, racchiude diversi temi di assoluta attualità che riguardano la complessità del divenire genitori e divenire figli.

Come riporta Florita (2020), nelle prime pagine 'il concetto di genitorialità, fino a ieri monolitico e statico, oggi si esprime attraverso una moltitudine di scenari inevitabilmente mutati e in continuo cambiamento' (p.13). A partire da questi presupposti gli autori, con estrema delicatezza e attenzione alle unicità dell'Io-Soggetto, alla diversità e complessità che caratterizzano ognuno di noi, cercano di fare luce e dare una chiave di lettura a questa specifica fase di vita con il desiderio di poter accompagnare gli operatori dell'area materno infantile in una riflessione sui propri vissuti e di coloro che incontrano.

Gli autori descrivono sei punti cardinali che orientano il lavoro dell'area perinatale SIPRe Milano e che permettono al lettore di conoscere il modello di riferimento con cui poter accompagnare le famiglie in questa fase di vita: i) riflettere sulla funzione genitoriale e sul significato che ha per noi diventare genitori o figli, scollegandola dalla questione biologica o di genere; ii) includere l'umanizzazione della cura e dunque la centralità del soggetto, tra i trattamenti scientifici, al pari delle terapie mediche; iii) evitare il propagarsi di *Pensieri senza Pensatori* (Bion, 1962), cioè adoperarsi affinché i vissuti e sentimenti nei centri materno infantili trovino uno spazio di ascolto e una collocazione; iv) tenere sempre presente che diventare genitori è molto diverso dal desiderare un figlio, o desiderare di essere incinta; v) ripensare ad una teoria dello sviluppo moderna e complessa, che superi i vecchi para-

*Progetto Sum, Italia. E-mail: martina.zanardi50@gmail.com

digmi della psicologia classica; vi) includere le ricerche nell'ambito perinatale per la costruzione di teorie psicologiche sullo sviluppo del bambino o sulla psicoterapia.

Dopo un primo inquadramento generale, gli autori entrano nel merito di diverse tematiche, a partire dalla maternità e della paternità, mettendo in luce gli stereotipi culturali (Congia, cap 2.1).

Baldoni approfondisce il passaggio storico-culturale dalla famiglia patriarcale a quella nucleare, esplicitando come il padre abbia acquisito maggior rilievo e importanza come figura di attaccamento e nell'accudimento dei figli; ciò è confermato anche da studi che hanno rilevato veri e propri cambiamenti ormonali e neurobiologici (Abraham *et al.*, 2014; Swain *et al.*, 2014; Fisher *et al.*, 2018; Feldman, Braun & Champagne 2019; Bakermans-Kranenburg *et al.*, 2019; Baldoni, 2020; Baldoni & Giannotti, in press). Tali studi hanno rilevato che quando un padre si prende cura di un neonato si osserva diminuzione di testosterone ed estradiolo, aumento dei livelli di ossitona, livelli più elevati di prolattina, aumento di vasopressina che rendono i padri più sensibili, empatici e meno aggressivi; si è anche rilevato aumento del livello di cortisolo in risposta al pianto del bambino. Baldoni, poi, descrive i disturbi affettivi perinatali paterni, poco conosciuti e riconosciuti, ma che i dati epidemiologici riportano con percentuali quasi identiche ai disturbi affettivi materni. Le manifestazioni cliniche, invece, sono molto diverse e, per i padri, spesso accompagnate da disturbi di ansia, alterazioni del comportamento di malattia, disturbi comportamentali e abuso di sostanze. Tali disturbi possono sovrapporsi alla sintomatologia depressiva o mascherarla, generando quadri clinici complessi (Baldoni & Ceccarelli, 2010; Baldoni, 2016; Baldoni & Giannotti, 2020). A fronte di ciò, la maggior presenza del padre può risultare sia come una grande risorsa sia come elemento di svantaggio per l'equilibrio emotivo della compagna e della relazione madre-bambino. Diviene, quindi, necessario valutare il disturbo in una chiave sistemica ecologica di natura triadica.

A seguire, Lietti entra nel merito delle trasformazioni neurobiologiche e della psicopatologia materna. La gravidanza e il puerperio sono momenti di grande trasformazione corporea per la donna e sono i momenti di vita che più influenzano la plasticità cerebrale (Lonstein *et al.*, 2015). Sono due gli elementi principali di natura psicologica che si riscontrano a livello neurobiologico: aumento della sensibilità verso segnali infantili e minacce e una maggior regolazione delle emozioni (Kim, 2016). L'ossitocina e la prolattina sono gli ormoni che rivestono un ruolo centrale attivando i circuiti inerenti le funzioni cerebrali emozionali-empatiche e socio-cognitive, a partire dal terzo trimestre di gravidanza. Tale plasticità sembra fondamentale per predisporre la mamma alla cura del bambino. Al contempo si è visto come elevati livelli di stress possano attivare l'asse ipotalamo-ipofisi-surrene e avere effetti a lungo termine sulla regolazione dello stesso e sulla motiva-

zione materna. Il periodo perinatale è stato riscontrato essere un periodo di forte vulnerabilità, a discapito di ciò che si pensava in passato.

Lietti approfondisce i disturbi dell'umore, di ansia e psicotici, questi ultimi considerati una vera e propria emergenza psichiatrica di cui è necessario un intervento medico repentino. Riporta come tali disturbi esordiscano per lo più già in gravidanza. Lietti e Petrilli definiscono la psicopatologia in questa epoca di vita come 'la complessità nella complessità'. Sottolineano come le forme di psicopatologia rappresentino la 'migliore' risposta che il soggetto riesce a mettere in atto (Minolli, 2009) e che non è 'esclusivamente riconducibile al mondo intrapsichico della donna' (Merisio, 2017), ma ha un'origine multifattoriale e soggettiva (Petrilli, 2021); motivo per il quale il trattamento stesso non può essere di natura puramente individuale. Lietti poi approfondisce, in un capitolo interamente dedicato, la psicofarmacoterapia in gravidanza e nel puerperio. Riporta l'importanza di una buona informazione circa le possibilità di cura per la madre; la possibilità di assumere una terapia farmacologica, infatti, può risultare essere un fattore protettivo circa la salute della madre, ma anche per le possibilità di sviluppo del bambino.

Proserpio approfondisce il tema dell'allattamento, entrando nel merito della fisiologia e delle correlazioni con lo sviluppo cognitivo e sociale, mantenendo un'attenzione particolare alla componente relazionale.

Coin, invece, focalizza la sua attenzione sulla coppia intesa come 'due persone che, in virtù di un investimento reciproco, affrontano insieme l'impresa del vivere, aperti a perseguire dei progetti e una realizzazione di sé' (p.135). Il punto focale è il soggetto e la relazione che instaura, per come è, con l'altro. Scopo del lavoro con la coppia, in questa fase di vita, secondo l'autrice, è aiutare i partner a non proiettare o a spostare sull'altro la responsabilità della propria sofferenza, ma a vedere entrambi coinvolti e portatori di una sofferenza (Merisio, 2017). Può capitare che la coppia sia travolta da grandi cambiamenti: un figlio che non arriva, che muore, che arriva troppo presto o che arriva ma è diverso da ciò che si pensava o desiderava. Spesso la sofferenza della coppia ha a che vedere con lo scarto tra lo scenario immaginato ideale e quello reale. Al contempo la coppia può essere risorsa: diventare genitori comporta una crisi, definita maturativa, un passaggio da uno stato ad un altro, che se accettata diviene quindi motivo di crescita.

Florita, Mallardi, Pirro e Cacciato hanno approfondito che cosa significa nascere pretermine; gli autori partono dalle linee guida World Health Organization (2012) accompagnando e invitando il lettore ad aprire lo sguardo su più aspetti significativi. Gli autori descrivono le possibili complicanze mediche a cui i neonati possono andare incontro. In particolare, la loro attenzione è posta su cosa significa per un neonato e per un genitore vivere in Terapia Intensiva Neonatale e cosa ciò può emotivamente comportare per la nascita e crescita. La nascita pretermine è un evento traumatico,

accompagnato da profonde emozioni contrastanti, angosce e timori. Inoltre, viene posto il focus sull'attenzione e la cura alla specificità del vissuto della persona, senza patologizzare alcuni eventi e reazioni, ma a riconoscere il dolore e la peculiarità che tale esperienza può portare con sé.

Successivamente, Ravaldi e Vannacci affrontano il tema del lutto perinatale, definendolo come l'insieme di reazioni fisiche, psichiche e psicosociali che segue la perdita del bambino atteso, dal concepimento al primo anno di vita (Ravaldi, 2020) e riportando come tale perdita per la donna sia totalizzante coinvolgendo psiche e corpo (Ravaldi, 2021), indipendentemente dalle settimane di gestazione o giorni di vita del figlio. Gli autori riportano come sia essenziale riconoscere e comprendere la componente soggettiva del lutto, in particolare evidenziano come alcuni degli elementi centrali per accompagnare nel processo di elaborazione: il riconoscimento della genitorialità e il rispetto del bimbo; la comunicazione rispettosa; la condivisione del processo decisionale relativo alle procedure mediche, alla gestione del parto e del dopo parto; essere seguiti dopo le dimissioni fino al puerperio della gravidanza successiva. Inoltre, un ulteriore aspetto centrale riportato in tutte le linee guida è l'importanza dei ricordi del bambino (Horey *et al.*, 2021) e offrire ai genitori la possibilità di trascorrere del tempo con lui. Anche la procreazione mediamente assistita (PMA) è un'area di particolare interesse a cui è necessario approcciarsi con delicatezza e con uno sguardo attento e complessivo alla coppia e ai loro vissuti circa il significato della diagnosi di infertilità e i percorsi che si possono o vogliono intraprendere. La PMA non è la semplice soluzione a codesta diagnosi, ma è inizio di un nuovo percorso accompagnato da diverse difficoltà ed emozioni spesso contrastanti: alla speranza ed entusiasmo si affianca la rabbia, la tristezza, il vissuto di isolamento e solitudine che spesso accompagna queste coppie (Merisio e Sempio, cap 6.2).

Il libro apre uno sguardo anche all'omogenitorialità e a quale minority stress vanno incontro queste famiglie, tema affrontato da Ghisleni e Carone. Quest'ultimo entra nel merito anche di cosa significhi per una persona omosessuale giungere al riconoscimento del desiderio di genitorialità per poi scegliere di percorrere questa strada e vivere come famiglia omogenitoriale. Sarcinelli e Mallardi invece, tramite un caso clinico, affrontano gli aspetti antropologici e di migrazione legati alla genitorialità e alla storia del figlio, tenendo sempre il focus su un modello centrato sulla relazione.

Infine, Maspero e Zanolini aprono un'ulteriore finestra sul tema della perinatalità, ovvero quando la gravidanza entra nello spazio di terapia. Le psicoterapeute portano vignette cliniche e spazi di riflessioni su come questa esperienza di svelamento entri nel setting, nella mente e nella relazione paziente-terapeuta.

Un libro ricco e ambizioso che cerca di affrontare diversi temi delicati circa la perinatalità, come l'essere genitori, figli e operatori, questi ultimi a

loro volta figli e/o genitori, a contatto con donne e uomini che stanno affrontando questo particolare periodo di vita. Gli autori invitano a tenere a mente, tra fisiologia e patologia, l'esperienza unica dell'Io-soggetto, nell'ottica di un sistema auto-eco-organizzativo che prova ad affrontare uno di quelli che Freud disegnava come i mestieri più difficili e complessi per l'Uomo: essere genitore.

BIBLIOGRAFIA

- Abraham, E., Hendler, T., Shapira-Lichter, I., Kanat-maymone, Y., Zagoory-Sharona, O., Feldman, R. (2014). Father's brain is sensitive to childcare experiences, *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, 111(27), 9792-9797.
- Bakermans-Kranenburg, M. J., Lotz, A., Alyousefi-van Dijk, K., van IJzendoorn, M. (2019). Birth of a Father: Fathering in the First 1,000 Days, *Child Development Perspectives*, 13(4), 247-253.
- Baldoni, F. (2016). I disturbi affettivi nei padri; in Grussu, P., Bramante, A. (a cura di), *Manuale di Psicopatologia Perinatale*, Erickson, Trento.
- Baldoni, F. (2020). Essere padre in un bambino nato pretermine, *Psichiatria e Psicoterapia*, 39(1), 225-238.
- Baldoni, F., Ceccarelli, L. (2010). La depressione perinatale paterna. Una rassegna della ricerca clinica ed empirica. *Infanzia e Adolescenza*, 9(2), 79-92.
- Baldoni, F., Giannotti, M. (2020). Perinatal distress in fathers: toward a gender-based screening of paternal perinatal depressive and affective disorders, *Frontiers in Psychology*, 11, 1-5.
- Baldoni F., Giannotti, M. (in press). Perinatal affective disorders in fathers: anthropological, neuroendocrine and clinical observations; in Percudiani, M., Pariante, C., Bramante, A., Brenna, V., (a cura di), *Key Topics in Perinatal Mental Health*. Springer, Berlino.
- Bion, W. R. (1962). Apprendere dall'esperienza; tr. it. Armando Editore, Roma, 1972.
- Feldman, R. Braun, K., Champagne, F.A. (2019). The neural mechanisms and consequences of paternal caregiving, *Neuroscience*, 20, 205-224.
- Fisher, D., Khashu, M., Adama, E. A., Feeley, N., Garfield, C. F., Ireland, J., Koliuli, F., Lindberg, B., Norgaard, B., Provenzi, L., Thompson-Salo, F., van Teijlingen, E. (2018). Fathers in neonatal units: improving infant health by supporting the baby-father bond and mother-father coparenting, *Journal of Neonatal Nursing*, 24, 306-312.
- Florita, M. (2020). Benessere e cura nell'esperienza perinatale, Ordine degli Psicologi della Lombardia, Milano.
- Horey, D., Boyle, F. M., Cassidy, J., Cassidy, P. R., Erwich, J. J. H., Gold, K. J., Flenady, V. (2021). Parents' experiences of care offered after stillbirth: An international online survey of high and middle-income countries, *Birth*.
- Kim, P. (2016). Human maternal brain plasticity: adaptation to parenting, *New directions for child psychology and psychiatry*, 52(8), 907-915.
- Lonstein, J.S., Lévy, F., Fleming, A.S. (2015). *Common and divergent psychobiological mechanisms underlying maternal behaviors in non-human and human mammals*, *Hormones and behavior*, 73, 156-185.
- Merisio, A. (2017). *Depressione postpartum. Una questione di famiglia*, Alpes Italia Editore, Roma.
- Minolli, M. (2009). *Psicoanalisi della relazione*, Franco Angeli, Milano.
- Petrilli, G. (2021). La psicopatologia in epoca perinatale: oltre la depressione postpartum, *Ricerca Psicoanalitica*, 32(1).

- Ravaldi, C. (2020). *Delle attese e dei confini: viaggio ai confini della maternità. Generare tra la vita e la morte*, Franco Angeli, Milano.
- Ravaldi, C. (2021). *Catastrofi incarnate, attese capovolte. Il corpo della madre nel lutto perinatale*, *Katastrofè*, Armando editore, Roma.
- Swain, J. E., Kim, P., Spicer, J., Ho, S. S., Dayton, C. J., Elmadih, A., Abel K. M. (2014). Approaching the biology of human parental attachment: Brain imaging, oxytocin and coordinated assessments of mothers and fathers, *Brain Research*, 1580, 78-101.
- World Health Organization (2012). *Born too soon, the global action report on preterm birth*, WHO Library Cataloguing.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 16 febbraio 2023.

Accettato: 24 febbraio 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:783

doi:10.4081/rp.2023.783

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

*Carlotta Pizzi**, *Enrico Carosio***

Ripensare la scuola in termini di innovazione, benessere e relazione col mondo.

L'esperienza della formazione docenti dall'inizio della pandemia a oggi

L'apprendimento tra innovazione e riferimenti scientifici

L'arrivo di una pandemia globale ci ha portati a riprogettare le nostre abitudini ma anche a ripensare da una prospettiva differente e inattesa il nostro rapporto con alcune dimensioni essenziali dell'esistenza. Siamo stati chiamati a sviluppare nuovi equilibri e un nuovo rapporto, forse più intimo e consapevole, con la dimensione della solitudine, del dentro e del fuori, del cambiamento.

Quest'ultimo aspetto, in particolare, si è rivelato un potenziale spazio di riflessione costruttiva anche in ambito professionale, rimettendo ad esempio al centro del dibattito il significato di competenza, vista non più come un traguardo acquisito e dato per certo a fronte di un determinato percorso formativo ed esperienziale, ma come un'abilità strettamente connessa al nostro grado di flessibilità, disponibilità ad apprendere e a rimettere costantemente in discussione certezze, abitudini e metodologie.

In ambito scolastico, come formatori CASCO Learning, centro specializzato nei processi di apprendimento e nello sviluppo di competenze trasversali nato a Parma nel 2018, abbiamo affiancato migliaia di docenti dal 2020 a oggi provenienti da tutto il territorio nazionale, anche e soprattutto grazie alla formazione a distanza e alla collaborazione coi Future Labs, gli spazi per la didattica innovativa.

*Pedagogista e formatrice, membro del Scientific Board CASCO. Esperta di orientamento, sviluppo di competenze trasversali e didattica innovativa. Coordina progetti STEAM nelle scuole primarie e secondarie. E-mail: c.pizzi@cascolearning.it

**Docente universitario e formatore, coordinatore area Enterprise CASCO e membro del Scientific Board. Si occupa di team management, sviluppo di competenze e consulenze aziendali. E-mail: e.carosio@cascolearning.it

Come ripensare il rapporto tra apprendimento e metodologia alla luce della presenza sempre più trasversale della tecnologia e del digitale, ma ancor di più delle più recenti scoperte neuroscientifiche?

La DAD ha accelerato la riflessione in merito al ruolo chiave della relazione, dell'ambiente e del coinvolgimento attivo degli studenti nell'influenzare il loro livello di motivazione allo studio e la capacità di rielaborazione, ma la formazione ai docenti ha aperto anche ampi spazi di riflessione e confronto riguardo al più trasversale tema del benessere scolastico, che deve coinvolgere la dimensione classe così come il corpo docenti. Allora ha senso, in relazione alla nostra esperienza e alle testimonianze raccolte, ripensare la scuola come un'organizzazione positiva, cioè come una struttura in divenire, un organismo vivente che sceglie di rinnovarsi e muoversi nella direzione di una maggiore consapevolezza della relazione tra cura di sé, relazione e rendimento professionale. Un modello declinato al mondo lavorativo del triangolo io – altri – mondo che caratterizza proprio lo sviluppo delle competenze trasversali e dell'individuo nella sua complessità.

L'articolo mira, dunque, ad approfondire questi punti chiave legati al tema del cambiamento in ambito scolastico, e al tema del benessere inteso come apertura alla flessibilità e all'acquisizione di nuove modalità organizzative, comunicative e metodologiche in grado di avviare una progressiva e ormai necessaria trasformazione del sistema scuola e del suo rapporto con la realtà circostante, ponendola al centro del processo educativo e dello sviluppo emotivo e relazionale dell'individuo, restituendo sostanza alla frase scritta nel Talmud, il libro sacro dell'ebraismo, che recita 'Il mondo può essere salvato solo dal soffio della scuola'.

Agire il cambiamento. La competenza come fattore di adattamento e sviluppo

La riflessione su un necessario ripensamento della scuola e della didattica in termini di una maggiore connessione con la realtà e con la vita quotidiana e di una più esplicita e agita centralità dello studente e dei processi decisionali attraverso la pratica esperienziale e l'approfondimento dei processi metacognitivi dell'apprendimento, è senz'altro precedente alla pandemia e all'attivazione della Didattica a Distanza. Ma è, soprattutto, conseguenza delle più recenti scoperte neuroscientifiche relative alla mente che impara, ricorda, rielabora e produce informazioni, contribuendo così a spostare il focus dell'active learning come competenza verso la consapevolezza condivisa che apprendere non è soltanto memorizzare, cioè conservare dati e informazioni, e replicare, attraverso l'esecuzione di

determinati compiti, ma riguarda in primo luogo l'acquisizione di nuovi atteggiamenti e comportamenti.¹

Ecco allora che il tema della competenza trasversale, di cosa si tratti e di come si sviluppi, a cosa serva e come evolva nel tempo diventa il punto di connessione, all'interno della didattica innovativa, tra la spinta al cambiamento nel modo di fare lezione in classe, aprendosi in modo sistematico e pensato a metodologie esperienziali e collaborative come il Problem Based Learning, la Gamification e il Design Thinking, e la necessaria formazione dei docenti affinché il processo di trasformazione non riguardi solo il modo di progettare i curricula formativi e le unità di apprendimento, ma si occupi di gestire adeguatamente anche il percorso che un docente dovrà compiere in termini di acquisizione di nuove prospettive, metodologie e strumenti pratici e anche in termini di motivazione intrinseca, accettazione consapevole del cambiamento e non da ultimo, consapevolezza di cosa significhi benessere professionale all'interno della propria organizzazione.

La formazione attuale considera il tema del benessere in ambito lavorativo un aspetto chiave per creare le basi di ogni effettivo cambiamento strutturale in termini di comunicazione interna, collaborazione, progettazione e fiducia tra colleghi. Oggi si parla di un'organizzazione rigidamente strutturata come può essere il sistema scuola utilizzando non più, come accadeva in passato, la metafora dell'ingranaggio, o della macchina, ma quello dell'*organismo vivente*.²

È evidente in questo cambio di prospettiva e narrazione una maggiore attenzione sugli aspetti relazionali e lo spostamento dalla centralità dei ruoli e dei compiti a quello della persona nella sua complessità.

Ogni insegnante che entra a far parte dell'organico porta con sé non solo competenze specifiche e un certo stile di insegnamento, ma anche una storia personale, precisi tratti caratteriali, specifiche modalità comunicative e relazionali, un certo tipo di motivazione e identificazione col proprio ruolo. Elementi che inevitabilmente agiscono un'influenza determinante sull'organismo/organizzazione, modificandone gli equilibri, il grado di flessibilità, la capacità di evolvere e rispecchiare, dialogando, la realtà circostante, anziché essere un sistema chiuso e autoreferenziale destinato alla stagnazione.

Così diventa essenziale, ai fini di una maggiore apertura verso la sperimentazione di nuove modalità didattiche, che la formazione si concentri sul tema della competenza, aprendo coi docenti una riflessione sulle sue caratteristiche essenziali.

¹ John G. Geake, *Il cervello a scuola, neuroscienze e educazione tra verità e falsi miti*, ed. Erikson, 2016.

² Frederic Laloux, *Reinventare le organizzazioni*, Guerini NEXT, 2016.

Da marzo 2020 ad oggi, come CASCO Learning Center, Centro per l'innovazione nell'apprendimento, la ricerca e lo sviluppo di competenze, nato nel 2018 a Parma, dall'esperienza decennale di un team di dirigenti, pedagogisti, psicologi e formatori senior, ci siamo occupati di formazione ai docenti in collaborazione coi Future Labs di Ancona, Matera, Ozzano Emilia e con l'ISI Pertini di Lucca.

I Future Labs sono ambienti di apprendimento esperienziale per docenti e studenti. Si tratta sia di spazi fisici attrezzati con strumentazioni, tecnologie e arredi funzionali a metodologie di apprendimento in cui gli allievi sono protagonisti attivi del processo formativo, sia di reti che agiscono su tutto il territorio nazionale per promuovere formazione, anche a distanza o in modalità blended, sul tema dell'innovazione didattica.

Attraverso queste modalità di erogazione abbiamo potuto incontrare e sperimentare con centinaia di docenti, dalla scuola d'infanzia a quella secondaria di II grado presenti in tutte le regioni, raccogliendo preziosi sguardi, feedback, esperienze che ci hanno restituito uno specchio molto interessante rispetto al significato di *cambiamento* in ambito didattico.

Le aree tematiche trattate sono state molteplici, in particolare all'interno di due macro settori di riferimento: i) area digitale e tecnologica, in continuità con le linee guida del framework europeo DigiCompEdu per lo sviluppo di competenze digitali, includendo robotica, coding, gamification, AI, Digital Storytelling, Modellazione 3D; ii) area delle cosiddette competenze non cognitive, come la capacità di gestione dello stress, l'empatia, il problem solving, la motivazione, la proattività e la comunicazione assertiva.

I percorsi formativi hanno una durata compresa tra le 8 e le 25 ore, e prevedono sempre la combinazione di elementi teorici con la pratica esperienziale e la produzione dei cosiddetti *artefatti*, prototipi, in genere digitali, di strumenti didattici, progetti, attività da sperimentare successivamente in classe e valutare con un'apposita griglia di osservazione.

In diversi casi, la formazione prevede anche una fase di tutoraggio da parte del formatore per affiancare il docente nella fase di applicazione dell'attività o dello strumento.

Entrambe le aree approfondite si sono dimostrate molto efficaci nell'evidenziare ed esplorare il tema della competenza come abilità intrinsecamente connessa alla flessibilità cognitiva.

Per alcuni docenti, la DAD ha rappresentato una difficoltà e un limite non tanto per le sue caratteristiche oggettive, ma per una personale resistenza nel mettere in discussione le proprie modalità d'insegnamento frontale e d'aula così come agito fino a quel momento.

La competenza esiste finché siamo disposti ad adattare il nostro bagaglio di capacità e nozioni a contesti nuovi e differenti, accettando che le modalità di utilizzarle possano rivelarsi molteplici, e implicino la neces-

saria disponibilità a una formazione continua, mai data una volta per tutte, in stretta relazione con l'evoluzione del mondo circostante.

Ecco, quindi, che per altri docenti, la DAD non ha rappresentato solo una sfida impervia, ma anche uno stimolo a modificare la struttura e le tecniche di gestione della lezione e all'aprirsi a imparare nuovi strumenti digitali in grado di favorire la comunicazione e il coinvolgimento degli studenti a distanza. In questi casi, si è rivelato molto frequente un processo di vera e propria *ri-motivazione* da parte degli insegnanti, alcuni di lungo corso, che hanno scelto di osservare con occhi nuovi il proprio ruolo e le potenzialità che il digitale ha da offrire nel progettare attività *immersive* con gli studenti.

Insegnante non più come solo trasmettitore e depositario di conoscenze quindi, ma come *facilitatore* e *organizzatore* dei processi di apprendimento significativo che pongono al centro il partecipante come discente dotato di capacità critica e motivazione personale e il fare pratico realizzato principalmente attraverso la risoluzione creativa e metodica di compiti di realtà basati sulla ricerca, il confronto, la riflessione.³

Per agire concretamente questo tipo di didattica, due sono gli elementi imprescindibili: l'accettazione del cambiamento, che abbiamo visto si snoda sui due livelli della riprogettazione delle attività e dell'innovazione all'interno dei percorsi formativi professionalizzanti, e la fiducia, concretamente agita da parte dei docenti nei confronti dei processi progettuali e organizzativi interni, e del gruppo classe, messo così nelle condizioni di produrre significati e soluzioni attraverso processi collaborativi e modalità di apprendimento, come la flipped classroom, il debate e il già citato problem based learning, che hanno fatto dell'autonomia e dell'esperienza diretta il perno del processo di rielaborazione delle nozioni.

Allora l'acquisizione delle competenze, tecniche e trasversali, si concretizzerà attraverso le due fasi essenziali della trasformazione da esperienza a *skill*, e cioè pratica e riflessione.

Non può esistere, in nessuna forma di apprendimento, una reale acquisizione flessibile e a lungo termine di saperi e capacità se alla parte sperimentale non si integra una parte di rielaborazione attiva basata sulla riflessione individuale e la restituzione collettiva, attraverso pratiche come il circle time e l'integrazione metacognitiva.

Ecco allora il docente farsi facilitatore di processo, professionista che si è formato, ha accettato e metabolizzato il cambiamento personale prima ancora di quello progettuale come parte integrante del percorso di innova-

³ Laura Russo, *Il docente della scuola dell'autonomia stimolatore dei processi di apprendimento*, 2020. <http://www.funzioniobiettivo.it/Laboratori/progetti/Russo/Insegnamento%20apprendimento.htm>

zione didattica, e ne ha sperimentato il ‘rischio’ inteso come apertura a territori nuovi, da conoscere e riconoscere quasi da zero, assumendosi il peso del tempo da investire e del tornare a guardarsi sbagliare, esitare, temere l’imprecisione del proprio *fare*.

Un’esperienza per alcuni destabilizzante, per molti altri invece catartica e rivelatrice, capace di riavvicinare in modo costruttivo e motivante persino alla dimensione dell’errore, inteso come parte integrante e necessaria del processo di scoperta e non necessariamente come spia di una mancanza di preparazione, se mai di una strategia di apprendimento da modificare.

È in questo modo che anche l’*autovalutazione* da parte degli studenti, supervisionata, guidata e integrata da quella del docente, viene più facilmente incoraggiata e utilizzata per lo sviluppo del pensiero critico, definito come il ‘pensiero che *mette in crisi* le cose’.

Ogni crisi comporta difficoltà e rotture infatti, ma, e questo è l’insegnamento *attivo* più importante che il concetto di innovazione racchiude per adulti e adolescenti, rappresenta anche uno spiraglio di cambiamento consapevole e scelto, uno spazio di riflessione capace di fermarci ma anche, e soprattutto, di farci ripartire.

Verso un nuovo stadio di consapevolezza

È stato evidenziato come questi ultimi anni abbiamo rappresentato un’opportunità verso un cambiamento più concreto e come sia stato colto da numerosi docenti. Come formatori che da anni operano nelle scuole sui temi dello sviluppo professionale, ci sentiamo altrettanto di affermare come questa spinta al cambiamento non sempre trova sostegno nelle più elementari pratiche organizzative tese all’efficienza, all’efficacia e al risultato.

Ci sembra importante intraprendere la direzione per un ‘nuovo stadio di consapevolezza’⁴ che porti a pensare la scuola come già descritto, un organismo vivente dove ogni azione si concepisce come parte interdipendente di un sistema complesso.

Tra gli aspetti che richiedono questo cambio di passo vi è certamente l’aspetto organizzativo, inteso come ‘cultura organizzativa’,⁵ che comprende vivacità degli spazi (colori e arredi...), clima di interazione (accogliente/competitivo...), stili e metodi di lavoro, progettazione di una didattica più attiva e inclusiva. Generalmente tale aspetto è sempre stato dato per scontato o addirittura accessorio rispetto all’azione di ‘docenza’. Appare quasi automatico che un docente, entrando nel sistema scuola, possieda di

⁴ Frederic Laloux, *Reinventare le organizzazioni*, Guerini NEXT, 2016.

⁵ Schein E., Schein P., *Culture di Impresa*, Raffaello Cortina, Milano, 2021.

default anche queste competenze. Ovviamente non è così, e ciò lo dimostra anche la mancanza o la non sufficiente presenza di queste tematiche nei corsi di laurea e in quelli professionalizzanti.

L'area maggiormente evidenziata come critica è la qualità del lavoro tra adulti in termini principalmente di mancanza di metodologie di lavoro in gruppo. Riunioni interminabili e poco efficaci, comunicazioni distorte e non fluide, processi confusi e ruoli non sempre chiari, colleghi docenti talvolta travestiti da processi democratici fino ad una insufficiente capacità di saper gestire i conflitti, appaiono tra le criticità maggiormente ostacolanti al benessere all'efficacia dell'attività professionale.

Tali aspetti risultano oggi così importanti che anche le citate neuroscienze hanno da tempo evidenziato come le pratiche focalizzate su questi aspetti del benessere (equilibrio emotivo, comportamenti virtuosi e metodi efficaci), siano il presupposto fondamentale per una performance professionale motivata e di alto livello come, d'altronde, vale per il processo di apprendimento.⁶

Inoltre, dal punto di vista organizzativo, il sistema scolastico italiano, mancando di fatto di una reale gerarchia di ruoli decisori, richiede un alto senso di responsabilità e fiducia reciproci che facilitino il rispetto e riconoscimento di tutti gli attori ed una reale contaminazione delle competenze caratterizzata da una leadership diffusa.

Negli ultimi anni, il nostro Centro ha investito studio ed energia per sostenere i docenti ad acquisire un mind-set e le relative competenze verso questo modello di 'cultura organizzativa positiva'. I risultati, per chi ha voluto o è riuscito a metterlo in pratica, sono stati significativi, orientando la vita professionale (e quella personale) verso una maggiore consapevolezza del proprio ruolo, delle potenzialità di crescita e di una migliore risposta degli studenti alle proposte didattiche.

I fondamenti che generano tali pratiche metodologico-comportamentali si ritrovano nei pilastri della cosiddetta Scienza della Felicità e del Benessere, ormai presente nelle proposte formative delle più importanti università del mondo.

Questi pilastri sono emersi, come già evidenziato, dalle recenti ricerche neuroscientifiche che delineano 4 aspetti centrali, sotto forma di slogan, per la qualità in ogni ambito delle relazioni umane:⁷ i) *più chimica positiva, meno chimica negativa*: si fa riferimento alla produzione nel nostro cervello di diverse tipologie di neurotrasmettitori a seconda di comportamenti accoglienti (non giudizio, sorriso, riconoscimento, ascolto...) o giudicanti

⁶ Immordino-Yang, M.H., *Neuroscienze affettive ed educazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2017.

⁷ Gennari V., Di Ciaccio D., *La scienza delle organizzazioni positive. Far fiorire le persone e ottenere risultati che superano le aspettative*, Franco Angeli, Milano, 2018.

(violento, sospetto...) all'interno delle situazioni interpersonali; ii) *più noi, meno io*: si conferma come l'apprendimento attraverso il lavoro in gruppo favorisca relazioni positive, benessere, crescita e risultati; iii) *più essere, meno avere*: si ribadiscono diversi aspetti della teoria andragogica,⁸ per cui, oltre all'importanza del fare, occorre percepire fortemente il senso e il valore del nostro agito; iv) *più ordine, meno caos*: si riferisce alla necessità di avere schemi e metodologie che facilitino la loro strutturazione e il consolidamento in reti neurali.⁹

È importante ribadire come questo approccio coinvolga anche la proposta didattica, dove occorre lasciare maggiore spazio a metodologie attive e inclusive che da tempo rappresentano una 'messa a terra' dei concetti sopra esposti.

Ci rendiamo conto che le finestre di riflessione che abbiamo aperto sono numerose, ma crediamo fortemente che sia necessario ricentrare su basi scientifico-metodologico il fare scuola ripartendo da una reale centratura sulla persona affinché ognuno, dai ragazzi ai docenti, dagli operatori ai genitori, possano intraprendere con maggiore consapevolezza di senso la strada dell'autorealizzazione come già affermato da Carl Rogers, uno dei padri della psicologia umanistica:¹⁰ *'In ogni organismo, uomo compreso, c'è un flusso costante teso alla realizzazione costruttiva delle sue possibilità intrinseche, una tendenza naturale alla crescita'*.

⁸ Knowles M., *Quando l'adulto impara. Andragogia e sviluppo della persona*, Franco Angeli, Milano, 2016.

⁹ Sousa D., *How the brains learns*, Corwin, 2022.

¹⁰ Rogers C.R., *La terapia centrata sul cliente*, Giunti, Firenze, 2013.

Conflitto di interessi: gli autori dichiarano che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 27 febbraio 2023.

Accettato: 27 febbraio 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:787

doi:10.4081/rp.2023.787

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

EDITORIAL

- Editorial 1
▪ Alessia Fedeli, Viviana Fini

Focus: violence in relationships: the relationship that explains

- Desire, violence and identity: a psychological pathway 13
▪ Andrea Bernetti

- Interpretive categories, implicit representations
and resistance against violence in relationships.
A male-oriented gender interpretation 45
▪ Stefano Ciccone

- What form of violence?
From the violence of over-simplification to the
complexity of violence. A theoretical viewpoint 79
▪ Federica Formaggi

- A complex look at the phenomenon of violence
in intimate relationships: gender specificity
and methodological implications 107
▪ Valentina Feroletto

WRITINGS

- Death, anxiety and metaphysical experience 127
▪ Paolo Milanese

DIALOGUES ABOUT CARE RELATIONSHIPS

- Liberami dalla rabbia, Amen: eliminare o accogliere,
dal sintomo all'identità 169
▪ Andrea Bernetti

- Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen* 181
▪ Daniele Rovaris

- Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen* 193
▪ Alessia Fedeli

- Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen* 205
▪ Giovanna Frezza

- La violenza come sintomo:
risposta ai commenti al caso clinico 209
▪ Andrea Bernetti

GLANCES

- Commento al film: *Tutto parla di te* 215
ALINA MARAZZI
▪ Francesca Durante

MEETINGS

- Seminario
Essere in un gesto. Adolescenti in adozione e lavoro clinico.
Parma, 4 settembre 2022 219
▪ Giuliana Nico

LECTURES

- Divenire genitori e divenire figli.
Le nuove sfide della psicologia perinatale 223
MARCELLO FLORITA
▪ Martina Zanardi

TRANSFORMATIONS

- Ripensare la scuola in termini di innovazione, benessere
e relazione col mondo. L'esperienza della formazione docenti
dall'inizio della pandemia a oggi
L'apprendimento tra innovazione e riferimenti scientifici 229
▪ Carlotta Pizzi, Enrico Carosio

EDITORIALE

- Editoriale 7
▪ Alessia Fedeli, Viviana Fini

Focus: la violenza nei rapporti: la relazione che s-piega

- Il desiderio, la violenza e l'identità: un percorso psicologico 29
▪ Andrea Bernetti

- Categorie interpretative, rappresentazioni implicite
e resistenze di fronte alla violenza nelle relazioni.
Una lettura di genere situata al maschile 61
▪ Stefano Ciccone

- Violenza di che genere? Dalla violenza della semplificazione
alla complessità della violenza.
Uno sguardo teorico al di là dei contenuti 93
▪ Federica Formaggi

- Uno sguardo complesso al fenomeno della violenza nelle
relazioni intime: specificità di genere e risvolti metodologici 117
▪ Valentina Feroletto

SCRITTI

- Morte, angoscia ed esperienza metafisica 147
▪ Paolo Milanese

DIALOGHI SULLE RELAZIONI DI CURA

- Liberami dalla rabbia, Amen: eliminare o accogliere,
dal sintomo all'identità 169
▪ Andrea Bernetti

- Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen* 181
▪ Daniele Rovaris

- Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen* 193
▪ Alessia Fedeli

- Commento al caso clinico: *Liberami dalla rabbia, Amen* 205
▪ Giovanna Frezza

- La violenza come sintomo:
risposta ai commenti al caso clinico 209
▪ Andrea Bernetti

SGUARDI

- Commento al film: *Tutto parla di te* 215
ALINA MARAZZI
▪ Francesca Durante

INCONTRI

- Seminario
Essere in un gesto. Adolescenti in adozione e lavoro clinico.
Parma, 4 settembre 2022 219
▪ Giuliana Nico

LETTURE

- Divenire genitori e divenire figli.
Le nuove sfide della psicologia perinatale 223
MARCELLO FLORITA
▪ Martina Zanardi

TRASFORMAZIONI

- Ripensare la scuola in termini di innovazione, benessere
e relazione col mondo. L'esperienza della formazione docenti
dall'inizio della pandemia a oggi
L'apprendimento tra innovazione e riferimenti scientifici 229
▪ Carlotta Pizzi, Enrico Carosio