

Introduzione a “Appunti sulle ansie di base” di Franco Fornari

Antonio Piotti
Psicoterapeuta Minotauro

Parole chiave: *Angoscia – ansie di base – Klein - conflitto psichico*

Il testo qui presentato — la trascrizione di una relazione tenuta da Franco Fornari al Comitato di Socioanalisi nel novembre del 1968 — è un documento ritrovato di recente e rimasto inedito per più di 50 anni: una testimonianza preziosa di un momento di passaggio nel pensiero fornariano. Si tratta di un Fornari saldamente kleiniano, che non ha ancora elaborato quello che diventerà il nucleo più originale e riconoscibile della sua opera successiva: la teoria coinemica e la teoria dei codici affettivi.

Chi conosce l'opera successiva di Fornari — da *Simbolo e codice* fino ai *Fondamenti di una teoria psicoanalitica del linguaggio* — troverà qui un pensiero ancora "in formazione". I riferimenti al simbolismo sono sporadici e per lo più impliciti: emergono attraverso esempi (il coltello come pene, l'anello magico, l'aereo spia) più che attraverso un'elaborazione teorica esplicita del funzionamento del simbolo come operatore semiotico. Manca ancora, cioè, quel passo ulteriore che porterà Fornari a pensare il simbolo non semplicemente come sostituto affettivo di un oggetto (nella tradizione kleiniana classica, da Freud a Jones fino alla Klein e a Segal), ma come *codice*, struttura comunicativa capace di organizzare l'affettività in sistemi condivisibili e trasmissibili, un'operazione che presuppone gli strumenti della linguistica e della semiotica che Fornari acquisirà e metabolizzerà negli anni successivi.

Ciò che si può cogliere con chiarezza, invece, nello sforzo che questa relazione richiede, è il germe di una teoria del pensiero e del linguaggio come *riparazione*. Quando Fornari afferma che «il pensiero appartiene all'attività creativa», che «la memoria implica... una situazione diversa sia dalla percezione che dall'allucinazione», e soprattutto quando lega la nascita del pensiero simbolico al gioco del rocchetto freudiano — la madre che scompare e che il bambino, «nella sua

onnipotenza», fa ritornare — siamo già sulla soglia di quella intuizione che diventerà centrale nella sua opera: il linguaggio, il pensiero, la cultura tutta intera come risposta riparativa al lutto, come tentativo di "curare" l'angoscia depressiva attraverso la creazione di una presenza autonoma, indipendente dalla percezione immediata. È un'idea che affonda le radici in Melanie Klein, ma che Fornari sta già orientando verso qualcosa di più ampio: una vera e propria antropologia della simbolizzazione, in cui l'atto stesso di pensare, di ricordare, di rappresentare nasce dalla necessità di riparare una perdita.

È difficile non cogliere qui una consonanza, per quanto indiretta e probabilmente non intenzionale da parte di Fornari, con il pensiero di Jacques Lacan, che proprio in quegli stessi anni elaborava la propria teoria del significante come ciò che nasce dall'assenza dell'oggetto, si pensi al *Fort-Da* dello stesso gioco del rocchetto freudiano, che Lacan pone a fondamento della sua teoria del simbolico come ordine costituito dalla mancanza. Tuttavia, dove Lacan enfatizza la struttura linguistica del desiderio e l'irriducibilità del soggetto a un pieno recupero dell'oggetto perduto, Fornari — restando fedele all'impianto kleiniano — insiste piuttosto sulla dimensione affettiva ed emozionale della riparazione: il pensiero nasce dall'Eros, dalla colpa, dal bisogno di far rivivere l'oggetto d'amore attaccato nella fantasia. Sono due strade diverse che nascono da una stessa intuizione di fondo, quella per cui il simbolico si costituisce sempre a partire da un'assenza, da una perdita, da un vuoto che deve essere colmato dall'attività psichica. Il percorso successivo di Fornari verso la teoria dei codici può essere letto, almeno in una certa misura, come un tentativo di dare a questa intuizione clinica e affettiva uno statuto più propriamente semiotico e comunicazionale, un movimento che lo porterà, senza mai abbandonare del tutto la Klein, a dialogare più esplicitamente con la linguistica strutturale e con la semiotica del suo tempo.

Un secondo nucleo che merita di essere segnalato al lettore riguarda la concezione che Fornari propone della psicoanalisi come pratica di *responsabilizzazione integrale*. Nel passaggio in cui affronta il tema del lapsus, Fornari osserva che «da quando esiste la psicoanalisi noi non possiamo più far passare i nostri lapsus inosservati»: l'individuo diventa, in un senso psicologico "produttore" anche di ciò che gli accade contro la propria volontà consapevole, perché la psicoanalisi rivela un'intenzionalità inconscia dietro ogni atto apparentemente casuale o involontario. Questo passaggio è di grande interesse perché anticipa una riflessione etica che accompagnerà tutta l'opera di Fornari, e che troverà il suo sviluppo più compiuto proprio nell'incontro con la dimensione sociale e istituzionale, già presente in nuce in questa stessa relazione, quando l'autore estende il discorso dalle ansie individuali alle istituzioni come organizzazioni difensive collettive, richiamando Bion e Jacques. La psicoanalisi, per Fornari, non si limita a spiegare: rende l'uomo responsabile di una realtà psichica che tende a negare o a tenere fuori dalla coscienza, e questo vale, per estensione, anche per le vicende collettive e storiche, in cui l'inconscio

umano trova sempre una qualche forma di partecipazione.

Compare dunque in queste pagine un Fornari ancora al lavoro, che pensa "a voce alta" davanti al Comitato di Socioanalisi, che sperimenta connessioni — tra Freud e Klein, tra la clinica individuale e la teoria dei gruppi, tra l'angoscia di castrazione e le ansie di base — che nella sua produzione successiva troveranno una sistemazione più rigorosa e originale.

Nota redazionale

Si è voluto lasciare il testo nella sua forma ancora non levigata di appunti per una comunicazione orale così da rendere, per quanto possibile, la spontaneità della comunicazione. Solo in alcuni casi sono stati corretti dei refusi e poste delle note riguardo ai riferimenti più difficili da reperire. Si ringrazia Marilena Cresta per il lavoro di ricerca.

Franco Fornari

Appunti sulle ansie di base

dalla registrazione di una relazione al Comitato di Socioanalisi, novembre 1968

Un discorso sulle ansie di base presuppone un discorso sull'ansia in generale e quindi entra direttamente nel cuore di tutta la dottrina psicoanalitica.

Nel linguaggio comune, anche nel linguaggio parlato, è molto facile che i termini "ansia" e "angoscia" siano adoperati come sinonimi: in realtà l'angoscia ha una sua connotazione specifica, ha avuto anche una collocazione storica in riferimento all'isteria d'angoscia, e quindi ha un riferimento fenomenologico clinico ben preciso, che esprime un'esperienza estremamente drammatica, con sensazioni di morte imminente, accompagnate da sensazioni somatiche, le più varie, che possono interessare i vari distretti, ma il cui contenuto psichico pregnante è appunto una sensazione di distruzione, di catastrofe imminente; l'angoscia è, quindi, un'emozione. Con il termine "ansia", invece, si tende a indicare una situazione, un'emozione a carattere non acuto ma generalizzato, con una sensazione di pericolo non così intenso, non così drammatico, non così catastrofico come nell'attacco d'angoscia; tanto è vero che si parla di attacco di angoscia come di una situazione con un'acme particolare e poi con una crisi, la fine dell'accesso, da cui l'individuo riemerge come se ritornasse "fuor dal pelago alla riva". Vale la pena di rilevare che l'inizio della Divina Commedia contiene molto probabilmente il riferimento a una situazione di attacco di angoscia, una specie di reazione fobica agli animali che compaiono.

Fatta questa precisazione di tipo terminologico, il problema dell'angoscia rimanda alla questione del conflitto. La psicoanalisi ha interpretato la personalità umana utilizzando soprattutto il concetto di conflitto; il conflitto è un concetto di base della

psicoanalisi, con particolare riferimento alla concezione dinamica della vita psichica. Nella metapsicologia, Freud distingue il punto di vista economico, topico e dinamico: il concetto di conflitto si rifà alla concezione dinamica, e riguarda i conflitti tra varie istanze psichiche. Nei suoi aspetti fondamentali il conflitto avviene fra l'Es e l'Io, ma è presente anche tra l'Io e il Super Io e tra l'Es e il Super Io. Nel suo significato più generale, il conflitto è conflitto tra istanze rimosse e istanze rimoventi, cioè tra istinti e repressione, istinti e rimozione, istinti e istanze di controllo; il significato generale di nevrosi si rifà, quindi, al concetto di conflitto: è come se l'uomo avesse dentro di sé una parte più arcaica, più profonda, la parte istintiva, considerata pericolosa; nell'incontro tra le due istanze del conflitto, può emergere l'angoscia.

Nella prima concezione di Freud, l'angoscia era una trasformazione della libido. Si trattava di una concezione più economica che dinamica. In un primo tempo, Freud cercava di spiegare l'angoscia soprattutto in base alla questione della nevrosi attuale: la libido non scaricata si trasformava in angoscia (ad esempio, nel caso del coitus interruptus). Il concetto di nevrosi attuale è andato perduto, praticamente nessuno parla più di nevrosi attuale nell'ambito della psicopatologia delle nevrosi. Freud stesso, nella sua elaborazione del concetto di angoscia, ha poi abbandonato - pur non avendolo mai rifiutato del tutto - il concetto dell'angoscia come trasformazione della libido rimossa, che a un certo punto si trasformerebbe in angoscia nell'attacco isterico.

Ciò che invece ha assunto maggior importanza è la definizione dell'angoscia come segnale d'allarme, segnale di pericolo. L'emozione dell'angoscia potrebbe essere recuperata a livello di esperienza soggettiva parlando del sussulto; immaginiamo che, improvvisamente si senta un rumore molto forte, improvviso, mentre siamo intenti a qualcosa: trasaliremmo. Questo sussulto, questo trasalimento, può darci l'idea dell'improvviso segnale di pericolo: sta succedendo qualcosa che non mi aspettavo, qualcosa che mi sorprende in una situazione d'impotenza, perché non ero preparato ad affrontarla. Oltre a segnalare una situazione drammatica di grave pericolo imminente, la situazione di angoscia è accompagnata da un'impressione di impotenza di fronte al pericolo.

Inoltre, una delle caratteristiche dell'angoscia è la richiesta di un oggetto ausiliario, una specie di angelo custode con un potere esorcistico nei riguardi dell'angoscia. Spesso chi soffre di fobie, o di isteria d'angoscia, tende ad avere la possibilità di controllare l'angoscia grazie al rapporto che stabilisce con lo psicanalista; in questi casi lo psicoanalista viene adoperato come lo ausiliario, o meglio, sul piano del transfert, come un simbolo parentale infantile che rassicura il malato allo stesso modo in cui la presenza della madre rassicura il bambino colto dall'angoscia quando rimane solo. Il bambino che si sveglia con il pavor nocturnus perché ha avuto un brutto sogno, spesso è in preda all'angoscia. Anche se non tutti l'hanno sperimentata a livello cosciente, credo che tutti abbiano sperimentata l'angoscia in sogno; esistono i sogni di angoscia, segnali di un pericolo imminente accompagnati da una sensazione

di impotenza ad affrontarlo, dal sentimento di essere soverchiati, sopraffatti: ci si sveglia con il cuore in gola, come nel sogno tipico di scappare inseguiti da qualcuno o qualcosa estremamente minaccioso e imminente, o di essere impediti nella possibilità di camminare, di essere paralizzati in una situazione d'impotenza a difendersi; dal sogno d'angoscia ci si risveglia con un senso di sollievo, dovuto alla constatazione che si trattava solo di un sogno. Fino a che l'Io, però, non interviene a ristabilire l'esame di realtà, a fronte di un pericolo imminente l'angoscia è l'emozione dominante.

L'ansia segnala, invece, una sensazione di pericolo a carattere più fluttuante, meno drammatico, non una totale paralisi della capacità dell'Io di controllare il pericolo, ma una paralisi parziale.

Nella concezione di Freud l'angoscia come segnale d'allarme è messa in moto dall'Io. Si tratta di uno dei paradossi freudiani, che tendono - e qui si potrebbe aprire un discorso sulla responsabilità - a ridurre all'intenzionalità dell'Io tutto ciò che accade all'uomo. Quando facciamo un lapsus, la psicoanalisi ci dice che il lapsus obbedisce a un'intenzione inconscia, è involontario ma non inintenzionale per l'inconscio. La psicoanalisi ci responsabilizza dei nostri lapsus; da quando esiste la psicoanalisi non possiamo più farli passare inosservati, se qualcuno sente un nostro lapsus e ce lo fa notare, dobbiamo prendere coscienza che c'è in noi qualcosa che ci ha indotto a farlo, siamo produttori del lapsus, anche se nostro malgrado.

Molti fatti della vita umana, quindi, soprattutto quelli negativi, sono ricondotti da Freud a un'intenzionalità inconscia, ovviamente psicologica, non giuridico-penale. La psicoanalisi ci responsabilizza anche del negativo, quindi, coerentemente, se allarghiamo il discorso alle situazioni negative sul piano sociale, da un punto di vista psicoanalitico dobbiamo ricondurle a delle intenzionalità inconscie degli uomini. Anche ammettendo la presenza di cause di tipo sociale, economico e politico, una certa partecipazione dell'inconscio umano alla vicenda storica dell'uomo è sempre presente. Il messaggio psicoanalitico è fondamentalmente un messaggio di *responsabilizzazione integrale*, anche se si tratta di una responsabilizzazione di tipo psicologico, che ammette in noi una realtà psichica che tendiamo a negare, a mantenere non cosciente. La responsabilità psicoanalitica è soprattutto quella di rendere cosciente qualcosa che tenderemmo a mettere da parte.

L'ideologia in senso psicoanalitico consiste nel mantenere cosciente qualcosa che agisce in noi a nostra insaputa e sebbene inconscio diventa operante nel nostro comportamento. Il significato di responsabilità per la psicoanalisi si esaurisce nel rendere presente alla coscienza qualcosa che saremmo tentati di tenere fuori; ritornando al discorso dell'angoscia, per Freud è il segnale di un pericolo che sfugge di mano all'Io, un tentativo di spegnere un incendio buttandoci sopra della benzina. L'Io produce il segnale d'allarme, ma nello stesso momento in cui il segnale emerge entra in scena una sensazione di paralisi di fronte al pericolo evocato, per cui l'Io è nella situazione dell'apprendista stregone soverchiato dall'angoscia che lui stesso ha

evocato come segnale di un pericolo allo scopo di fronteggiarlo.

Tutto questo nella formulazione fenomenologica generale e in parte genetica; approfondendo il significato dell'angoscia per come è stato tracciato da Freud, ci troviamo di fronte al complesso di castrazione. Nella clinica ci si trova abitualmente di fronte a oggetti fobigeni che determinano angoscia quando si entra in rapporto con loro. Se analizziamo un individuo con la fobia dei coltelli e ne interpretiamo i sogni, ciò che incontriamo con estrema facilità è che il coltello viene simbolizzato come il pene. La fobia del coltello può essere dunque collegata al tagliare, quindi alla paura della castrazione. Il primo contenuto inconscio che incontriamo è il fantasma della castrazione. In questo modo si è enormemente semplificato il problema, perché sappiamo cosa significa l'angoscia, ma nello stesso tempo lo stesso problema si è enormemente complicato, perché sorge la questione di capire perché la castrazione sia così nucleare nell'esperienza dell'angoscia, soprattutto nell'angoscia nevrotica.

I problemi che sorgono sono diversi: il primo è che troviamo l'angoscia di castrazione anche in persone che non hanno mai vissuto questo pericolo come reale, persone che non sono mai state minacciate di castrazione. In questo contesto dobbiamo lasciare a parte il discorso antropologico-religioso, ad esempio una riflessione sulla circoncisione come forma di castrazione parziale, e sulla pratica della circoncisione come rituale iniziatico nei popoli primitivi, che indubbiamente ha a che fare con la castrazione, poiché il discorso si allargherebbe troppo. La questione rimane quella di capire come mai la castrazione abbia una importanza così nucleare. Vale la pena di rilevare che Freud stesso collegava l'angoscia di castrazione al rapporto con la madre; non la castrazione come evento drammatico in sé e per sé, ma la castrazione come angoscia relazionale che nasce nel rapporto del bambino con la madre. Freud ne parla in "Inibizione, sintomo e angoscia": la castrazione è un fenomeno particolarmente drammatico, in quanto il genitale maschile è uno strumento di rapporto con la madre; nelle fantasie e nei giochi del bambino si concretizza la fantasia di avere un rapporto con la madre; il complesso di castrazione sarebbe riconducibile dunque alla frustrazione del desiderio di un rapporto con la madre, non semplicemente in senso genitale, ma in senso relazionale più ampio: il bambino fantasmeggia il rapporto con la madre attraverso l'identificazione con il padre, ma l'identificazione con il padre è l'identificazione con un oggetto che ha il possesso della madre, che non è nella condizione d'impotenza del bambino riguardo a questo possesso; l'immagine del padre sovrasta, nella fantasia del bambino, l'ambiente familiare: essere il padre, avere il pene, è possedere la madre, ma anche avere la possibilità di controllo sul possesso della madre nella misura in cui poi il padre assume in famiglia il ruolo paterno di autorità. Le fantasie del bambino sono più drastiche nell'attribuire l'autorità al padre di quanto il padre sia realmente autoritario; naturalmente anche la madre può avere questo ruolo nella fantasia del bambino nelle fasi preedipiche, quando le fantasie infantili non sono ancora influenzate né dalla maturazione, né dalla esperienza dei ruoli reali dei genitori. Nella fase pregenitale, il

bambino può fantasticare sia un padre enormemente sadico e autoritario nel controllare il possesso della madre, sia una madre estremamente sadica nel controllare il padre. Già a questo livello di riflessione freudiana, possiamo renderci conto di come la singolarità della castrazione come nucleo dell'angoscia si dilati in un problema relazionale e di identificazione con i genitori, quindi nella formazione dell'Io. In questo senso, Freud considera l'angoscia di qualcosa che ha sede nella organizzazione dell'Io.

L'Es è dominato dal bisogno di scarica (dal principio del piacere) e dalla tendenza a conservare l'omeostasi, la costanza che mantiene l'apparato psichico allo stesso grado di tensione, poiché l'inconscio è incapace di tollerare un aumento di tensione: ogni aumento della tensione nell'inconscio è percepito come pericoloso e deve essere scaricato, magari attraverso l'allucinazione. Mentre l'Es, l'inconscio, la parte dell'apparato psichico depositaria della pulsione istintiva, è dominato dal principio del piacere, cioè dal bisogno di scarica, l'Io è dominato dal principio di sicurezza. Proprio in quanto dominato dal principio di sicurezza, l'Io è sede dell'angoscia come segnale di pericolo: l'Io è l'organizzatore delle difese di fronte al pericolo.

Possiamo a questo punto fare una formulazione abbastanza generale: l'angoscia ha sede nell'Io ed è strettamente collegata, in quanto parte dell'organizzazione dell'Io, ai meccanismi di difesa. Mentre l'Es è il depositario dell'istinto, degli impulsi e dei desideri di amore e di odio, l'Io è il manipolatore dei desideri in base ai pericoli che si possono sperimentare nell'esaudirli, in rapporto al bisogno degli oggetti. Ho insistito sul fatto che già in Freud il problema dell'angoscia si collega al rapporto oggettuale, cioè alla relazione fra il bambino e la madre, perché questa questione diventerà più stringente nell'indagine kleiniana.

Prima di introdurre il discorso kleiniano, vorrei soffermarmi però sulla definizione dell'angoscia di castrazione in Freud: già qui, infatti, troviamo qualcosa che ci aiuta a capire il discorso della Klein a proposito delle ansie.

Freud collega l'angoscia di castrazione alla perdita del rapporto con la madre, in quanto il bambino è privo del pene; si tratta quindi di un'angoscia relazionale, centrata sull'oggetto, e il pene è uno strumento del rapporto. Nello stesso tempo, l'angoscia di castrazione rimanda alla particolare carica narcisistica del pene. L'angoscia relativa al complesso di castrazione già in Freud ha un aspetto centrato sull'oggetto, la madre e il pene come strumento di rapporto con la madre, e un aspetto narcisistico relativo al pene come organo narcisisticamente pregiato. Questo duplice aspetto dell'angoscia di castrazione evolverà nel pensiero kleiniano, ma mi premeva sottolineare come già in Freud l'angoscia di perdere il pene sia centrata in parte sulla perdita del rapporto con la madre, in parte come perdita di un organo narcisistico, dunque di valore del Sé del bambino.

Per arrivare a vele spiegate alla questione delle ansie in rapporto alla relazione oggettuale, ossia alle ansie in termini di rapporto interumano, vorrei servirmi di una favola mutuata da Schopenhauer e riportata da Freud in *Psicologia delle masse e*

analisi dell'Io. Freud cita questa favola per parlare dell'ambivalenza non solo negli individui, ma anche nei gruppi e fra i gruppi; egli accenna, ad esempio, al fatto che gli scozzesi e gli inglesi si disprezzino fra loro, e sfiora anche la questione delle razze a proposito delle tendenze ambivalenti nell'ambito dei gruppi; discute anche dell'ambivalenza nel rapporto fra le famiglie, per cui quando il membro di una famiglia si sposa tende a considerare la propria famiglia superiore a quella dell'altro, parlando di narcisismo familiare e di ambivalenza dei gruppi familiari.

Torniamo però alla favola dei porcospini, citata Freud per illustrare l'ambivalenza nei gruppi: c'erano una volta dei porcospini che avevano freddo e decisero di stringersi gli uni agli altri, ma avvicinandosi si punsero con gli aculei, sentirono male e si allontanarono; stando lontani gli uni dagli altri, però, avevano freddo; allora di nuovo si avvicinarono e di nuovo si punsero, e così fino a quando non trovarono la distanza ottimale, in cui potevano godere del calore reciproco senza pungersi. Fuori di metafora, la favola di Schopenhauer è importante a introdurre il discorso sulle ansie di base. Proviamo ad analizzare la situazione emotiva del porcospino: nel momento in cui mi sono avvicinato all'altro, l'altro mi ha punto e mi ha fatto male; allora proietto nell'altro la mia aggressività: l'altro che si è avvicinato e mi ha punto è diventato cattivo per me; sperimento perciò un'ansia di tipo persecutiva, l'altro mi perseguita, mi fa del male e io mi allontano da lui perché per me lui è fonte di male. D'altra parte, quando mi sono allontanato, ho sentito freddo e il bisogno di calore, e il calore di cui ho bisogno è nell'altro porcospino. Mentre prima l'ansia era persecutiva, centrata sul Sé, adesso l'ansia è centrata sull'oggetto: mi sento privato del bene, ho perso l'altro come portatore di bene e quindi sento freddo. La frase: "là dove si ha freddo e stridore di denti" utilizzata nel Vangelo¹ per definire l'inferno, esprime molto bene l'angoscia depressiva, che non è determinata dalla presenza di un'entità cattiva che fa del male, ma dalla privazione del bene che deriva dalla presenza dell'altro.

Naturalmente, quanto più l'altro è portatore di bene, tanto più le angoscia di perdere l'altro sono intense; non a caso le angosce più intense riguardano le esperienze affettive primarie, in cui l'altro è l'oggetto di amore privilegiato, la madre, e la sua perdita è sentita come perdita totale del calore indispensabile per vivere.

Abbiamo a questo punto individuato le due ansie di base come ansie relazionali su cui si fonda l'ambivalenza che domina la vita affettiva umana e i rapporti fra gli individui, ma anche la vita collettiva, e i due meccanismi di difesa fondamentali: allontanarsi per difendere se stessi dall'altro, percepito come cattivo, e avvicinarsi per conservare l'altro come portatore di bene.

A partire da riflessioni sulla coazione a ripetere, riscontrata nel transfert analitico, nei giochi infantili, nei sogni e nelle nevrosi traumatiche, Freud è arrivato ad enunciare l'istinto di morte. Affrontare qui la questione dell'istinto di morte aprirebbe un discorso troppo lungo, ci limiteremo dunque a precisare l'enunciato di Freud sulla deflessione

¹ È una locuzione che Gesù usa spesso per indicare l'inferno. Cfr. p.es. Matteo 8, 23 0 13, 42.50 (n.d.c.).

all'esterno dell'istinto di morte. Per Freud, l'istinto di morte non è percepibile nell'esperienza diretta dell'autocoscienza, poiché non appena tale istinto si anima nell'individuo, in particolare nel bambino, entra in atto il meccanismo di deflessione all'esterno. La deflessione all'esterno dell'istinto di morte sarà approfondita dalla Klein con l'introduzione dei concetti di proiezione e di rivolgimento all'esterno della aggressività.

L'istinto di vita è la tendenza a formare aggregati sempre più complessi, tende all'unione e tanto più si organizza, tanto più rende il cammino degli istinti di morte lungo e difficile. La morte sarebbe facile se non ci fossero gli istinti di vita che la contrastano; di mano in mano che gli istinti di vita si organizzano in forme di viventi sempre più complesse, il cammino della morte diventa più lungo, ma è un cammino continuamente in opera.

Il concetto di deflessione all'esterno dell'istinto di morte, se è tradotto nel meccanismo di proiezione e nel rivolgere all'esterno l'aggressività, permette di capire la fenomenologia dell'aggressività. L'aggressività nasce nel vivente in quanto frustrato nei suoi bisogni fondamentali. È evidente che la frustrazione può riguardare solo un individuo che ha bisogno di qualcosa, cioè un individuo non autonomo, come è in genere il vivente. Anche il vegetale non è autonomo, ha bisogno di essere in rapporto con un qualcosa diverso da sé: la terra, ad esempio, è necessaria alle piante per vivere; mentre le piante hanno un rapporto stabile con la fonte-terra che ne soddisfa i bisogni, gli animali non hanno questo rapporto diretto, tranne i mammiferi quando sono nel grembo della madre o altri animali quando sono nell'uovo; staccati dalla madre gli animali, i mammiferi in particolare, devono trovare un mezzo di autosostentamento. Non è possibile frustrare un oggetto, ma se lascio solo un neonato dopo un po' è inevitabilmente frustrato. Quando un bambino è frustrato ha una crisi di collera; se osserviamo le fantasie aggressive vissute dal bambino e tradotte nei giochi infantili, o se interpretiamo i sogni dell'adulto, ci rendiamo conto che l'eccitamento aggressivo non è vissuto come qualcosa che proviene da noi, ma da una provocazione esterna, anche se la provocazione non consiste in altro che nel non aver soddisfatto i suoi bisogni. Non diventiamo aggressivi necessariamente perché ci sia un porcospino che ci punge. Mettiamoci nei panni di un bambino-porcospino: mi sento punto dalla madre non quando la madre mi viene vicino, ma quando la madre mi sta lontano, quando la madre non c'è; in quel momento c'è una madre cattiva che mi sta facendo morire: il mio bisogno insoddisfatto, il fatto che abbia bisogno di mangiare o che il mio istinto di vita non sia sufficiente ad organizzarsi in modo da mantenermi in vita fintanto che sono bambino, data la condizione di immaturità neurologica del neonato umano è all'origine della frustrazione; per mantenermi in vita, i miei istinti di vita mi inducono a prendere il latte, ma non possono darmi il latte se non in forma allucinata (il principio del piacere): il principio del piacere può dare al bambino il seno sotto forma allucinatoria o sotto forma di pollice in bocca, che esperienze recenti hanno collegato alla possibilità del bambino di avere

allucinazioni oniriche in epoca molto precoce; nei bambini che hanno il pollice in bocca è stata registrata una modificazione delle funzioni fisiologiche simile a quella che si trova nelle persone e negli animali quando sognano, esiste un elettroencefalogramma specifico, dei movimenti oculari specifici, un tono muscolare specifico in della fase REM (rapid eyes movement, cioè movimento oculare rapido) e tutte queste modificazioni sono presenti nel neonato, il che con ogni probabilità ne attesta la tendenza ad avere allucinazioni oniriche; queste tendono a comparire quando si toglie il succhiotto, il che significa che il bambino, quando non ha una stimolazione collegata agli istinti di vita di tipo autoerotico, non ha più il succhiotto o il pollice, probabilmente allucina, *cioè riesce a soddisfare il desiderio attraverso l'allucinazione*.

Gli istinti di vita proteggono il bambino dalla frustrazione, in un primo tempo attraverso l'allucinazione: il principio del piacere riesce a controllare il desiderio di mangiare attraverso il processo allucinatorio, quindi l'allucinazione è al servizio degli istinti di vita, almeno nella forma particolare che possiamo osservare in questa esperienza infantile.

Torniamo al discorso fatto prima a proposito dell'ansia persecutiva e dell'angoscia depressiva: cioè cerchiamo di vedere la situazione del bambino al cui interno si animano queste ansie e si mettono in moto i meccanismi di difesa della posizione schizoparanoide e della posizione depressiva. Quando parlo di ansia persecutiva e di angoscia paranoidea, mi collego alla posizione schizoide come l'abbiamo descritta, cioè paura dell'oggetto cattivo, sentirsi minacciato dall'esterno di distruzione imminente. Nella posizione schizoparanoide il bambino, esposto al rischio dell'angoscia persecutiva e al vissuto di oggetto persecutorio, di fronte alla frustrazione per difendersi dalle angosce mette in moto dei meccanismi di difesa.

I principali meccanismi di difesa collegati alla posizione schizoparanoide sono la scissione, il controllo sadico onnipotente e i meccanismi di identificazione proiettiva. Del meccanismo di scissione abbiamo già parlato, lo star male si trasforma nel sentirsi minacciato da un'entità cattiva e la propria modificazione viene proiettata come aggressività esterna. Il processo di scissione (splitting) è quello che dà il nome alla posizione schizoparanoide; significa che il bambino, per difendersi dall'angoscia persecutoria, tiene nettamente separati gli oggetti interni buoni dagli oggetti cattivi; inoltre, la posizione schizoparanoide implica un meccanismo di controllo sadico onnipotente e un meccanismo di negazione. Il mondo magico, il mondo delle favole, è pieno di questi meccanismi: disporre di un anello incantato o disporre della lampada di Aladino, che non sono oggetti fruiti, non sono desiderati in sé, ma servono in quanto permettono di difendersi dal persecutore: si tratta di un meccanismo di difesa nei confronti dell'oggetto cattivo, la cui influenza nefasta viene automaticamente annullata.

Naturalmente molto affine al meccanismo di controllo sadico onnipotente è il meccanismo di negazione, perché l'anello incantato messo in bocca fa scomparire e

il persecutore rimane lì con un palmo di naso: ciò significa negare la persecuzione e non avere più alcuna angoscia.

Un altro meccanismo importante che si sviluppa all'interno della posizione schizoparanoide è quello dell'identificazione proiettiva. L'identificazione proiettiva si fonda sulla espulsione di parti del l'lo – dell'lo più primitivo - nell'oggetto, dentro al l'oggetto, allo scopo di controllarlo; quindi, sarebbe collegato al controllo sadico onnipotente, però si chiama meccanismo di identificazione proiettiva in quanto non è una incorporazione, ma un mettere dentro l'altro parti di sé, allo scopo di controllarlo. Queste parti di sé vengono inglobate e quindi incorporate come nella identificazione, in cui avviene un'introyezione, ma nello stesso tempo queste parti messe dentro l'altro sono parti cattive di sé, messe nell'oggetto cattivo.

Un esempio molto significativo di questo meccanismo, che può collegarsi alle situazioni magiche, lo troviamo in politica estera, si tratta degli U2 che sorvolano il territorio dell'Unione Sovietica per fotografarlo; l'esempio corrisponde all'idea del meccanismo di identificazione proiettiva, in quanto l'U2 entra nel territorio nemico allo scopo di controllarne la possibile persecutività; distaccare una parte di sé - l'aereo – che penetra nel territorio nemico e lo spia corrisponde a collocare parte di un determinato paese in un altro per controllarlo dall'interno; si tratta, appunto, di un meccanismo di identificazione proiettiva.

Vale la pena di rilevare che il meccanismo di identificazione proiettiva è collegato al meccanismo della rimozione, che per Freud è un meccanismo dell'lo attraverso il quale i contenuti delle esperienze coscienti vengono ricacciati nell'Es, che Freud definisce "territorio straniero interno". La rimozione consisterebbe nel ricacciare parti di sé percepite come spiacevoli al di fuori di sé, in un territorio straniero, che tuttavia rimane un territorio interno, cioè l'Es. Anche se in questo modo parti dell'lo vengono distaccate, esse rimangono sotto la giurisdizione del soggetto, in quanto l'Es, l'inconscio, è parte del soggetto. Il meccanismo di identificazione proiettiva, invece, espelle parti di sé, le aliena a sé; mentre il processo di rimozione riguarda le nevrosi, il processo di identificazione proiettiva riguarda le psicosi. Per capire come si possano produrre le psicosi, in cui abbiamo un indebolimento dell'lo, basta rilevare che parti dell'lo vengono proiettate: sarebbe come se un popolo avesse tanta paura del popolo nemico da impiegare sempre più spie per andare a controllarlo: a un certo punto la popolazione diminuirebbe, la parte che lavora e produce diminuirebbe, perché tutti sono andati a fare le spie all'estero per controllare il nemico.

Abbiamo con ciò chiarito il meccanismo di difesa delle ansie di base di tipo persecutivo, che si strutturano nella posizione schizoparanoide attraverso un processo di scissione tra oggetti buoni e oggetti cattivi: gli oggetti cattivi vengono controllati attraverso i meccanismi di difesa dalle ansie di base di tipo persecutivo, che si strutturano nella posizione schizoparanoide.

La posizione depressiva segna un passaggio molto importante nello sviluppo del bambino, quello dall'oggetto parziale all'oggetto totale; il meccanismo di scissione

costruisce oggetti parziali, degli oggetti fantasmatici di tipo buono e cattivo. Non solo: nella posizione schizoparanoide il bambino ha un rapporto con il volto della madre, con il seno della madre, con la mano della madre, con le braccia che lo tengono, con le mani che lo manipolano, ma sono tutti frammenti di sensazione che rappresentano degli oggetti parziali. Nel secondo quadrimestre di vita il bambino inizia, invece, la costruzione dell'oggetto totale, unendo le percezioni che riceve dalla madre per costruire un oggetto unico; egli tende così a riconoscere la madre come una persona unica e in qualche modo indivisibile, in cui tutti gli oggetti parziali si compongono. Questo avviene grazie al processo di maturazione nel bambino; quando la madre si accorge di essere riconosciuta come madre, avverte un progresso da cui è colpita nei riguardi del bambino, nello stesso momento in cui il bambino percepisce la madre come oggetto totale.

A proposito della posizione schizoparanoide, non ho parlato del processo di identificazione introiettiva, che è il meccanismo più conosciuto; il processo di identificazione introiettiva nella fase schizoparanoide si sviluppa soprattutto nei riguardi delle parti buone dell'oggetto, ma l'identificazione introiettiva si esercita anche sulle parti cattive dell'oggetto, nel senso che incorporare l'oggetto cattivo può essere un modo per controllarlo dal di dentro. Ricordo a questo proposito: c'era un ubriaco del mio paese (meglio l'ubriacone) che prima di bere recitava una formula: "vino vinello, come sei bello, vino briccone, marcia in prigione". È evidente come il vino, che simbolicamente riproduce il latte materno, ha questi due significati in questa filastrocca: è "vino vinello come sei bello" e, prima di berlo l'ubriaco gli fa un complimento, poi diventa "vino briccone" in quanto il vino è anche un'entità cattiva che fa del male all'alcoolista: allora "vino briccone marcia in prigione" è un'incorporazione, una introiezione allo scopo di imprigionare l'oggetto cattivo e renderlo innocuo (con quanto successo lascio giudicare a voi...). Questo per dire come il processo di identificazione introiettiva si può estrinsecare anche a livello dell'oggetto cattivo, non solo, ma anche l'identificazione proiettiva può esercitarsi sulle parti buone.

Se il mondo interno si costituisce come un mondo molto pericoloso, allora può esserci nel bambino la paura che l'oggetto buono sia minacciato da oggetti interni cattivi; se il meccanismo di incorporazione, di identificazione introiettiva dell'oggetto cattivo allo scopo di incorporarlo è stato molto intenso, il bambino può vivere nell'ansia di essere pieno di "vino briccone" e allora ci può essere l'espulsione all'esterno dell'oggetto buono per salvarlo dagli oggetti persecutori interni. La traduzione più tipica della fantasia collegata alla identificazione proiettiva di parti buone del Sé potrebbe essere la banca o la cassaforte, cioè parti buone che vengono messe in un oggetto allo scopo di farle custodire dall'oggetto esterno, come se l'oggetto esterno potesse essere un custode migliore che non il mondo interno.

Naturalmente questo processo ha il suo pieno sviluppo nel rapporto amoroso, in particolare nell'innamoramento: si tratta del fenomeno descritto da Freud per cui

l'innamorato perde il Sé e si impoverisce totalmente, mentre l'oggetto amato viene idealizzato; le parti buone del sé vengono messe nella persona amata, per cui l'innamorato può vivere, insieme all'idealizzazione della persona amata, un senso di perdita del valore del Sé. Nella identificazione proiettiva adoperata per l'oggetto buono, per le parti buone del Sé, non solo le parti cattive vengono messe al di fuori per controllare l'oggetto dal di dentro, ma anche le parti buone vengono messe in un oggetto esterno, vengono incorporate proiettivamente e messe al di fuori per essere custodite. È, per esempio, comune che l'innamorato possa considerare sé stesso nulla e vedere l'altro come tutto. Naturalmente nel rapporto mistico questo diventa ancor più evidente: il religioso vede sé stesso come nulla e Dio come tutto, in quanto dentro Dio vengono messe tutte le parti buone del Sé.

Un altro meccanismo di difesa nella posizione schizoparanoide è l'idealizzazione, per cui l'oggetto buono viene immaginato come un assoluto e l'esperienza dell'oggetto buono viene sostenuta non solo dall'essere separato dall'oggetto cattivo, ma anche dal processo di idealizzazione dell'oggetto buono. Praticamente, è una situazione manichea: Dio e il diavolo sono la rappresentazione più tipica di un processo schizoparanoide, in cui l'oggetto buono viene assolutizzato e l'oggetto cattivo viene messo nell'interno, tenuto segregato, esorcizzato, ecc.

Per quanto riguarda la posizione depressiva, è importante chiarire il significato dell'angoscia depressiva come angoscia presente nel bambino quando comprende la madre come oggetto totale, oggetto in cui si sono uniti il volto, gli occhi, le mani, le braccia, tutto il corpo della madre, che viene quindi riconosciuta come oggetto del mondo esterno, che è presente e si può allontanare; nel momento in cui si costituisce un oggetto totale, infatti, compare la dipendenza, la coscienza della propria dipendenza dalla madre come oggetto che soddisfa i propri bisogni. Nella posizione schizoparanoide, in fondo, ricevere il latte e aver fame sono la stessa cosa, nel momento della soddisfazione è come se il seno fosse una parte del bambino; quindi, l'esperienza di piacere e l'esperienza di dispiacere sono in larga parte sottratte all'esperienza dell'oggetto; quando invece si forma l'oggetto totale, la madre viene riconosciuta come un oggetto del mondo esterno che è presente e assente. È dopo il terzo mese che, secondo la Klein, ha inizio la posizione depressiva, ed è questo il periodo in cui il bambino incomincia a soffrire se la persona umana si allontana: il bambino realizza la propria dipendenza dalla madre e la privazione della madre diventa angoscia depressiva; l'essere riuscito a costituire l'oggetto d'amore, l'oggetto buono che soddisfa i suoi bisogni, fa perdere al bambino la sovranità che aveva fino a quando restava nella posizione schizoparanoide; il bambino riconosce la dipendenza dall'oggetto che soddisfa i bisogni, quindi l'angoscia si sposta dal Sé all'oggetto, il bambino non sente più se stesso minacciato da un oggetto cattivo, ma si sente in balia della sofferenza per aver perso l'oggetto buono: l'angoscia depressiva è essenzialmente un'angoscia di perdita dell'oggetto d'amore ed è un'angoscia che si collega direttamente alla dipendenza dall'oggetto d'amore che

soddisfa i bisogni.

La difesa dalla angoscia depressiva è lo sviluppo stesso del bambino; gran parte delle funzioni psichiche, il pensiero stesso, hanno origine dalla posizione depressiva; la memoria, ad esempio, il conservare l'immagine della madre anche quando è assente, quella che Piaget definisce *costanza dell'oggetto*, implica un processo, un'alchimia complessa nel rapporto tra le rappresentazioni buone e cattive della madre. È una funzione importante dell'io che presiede allo sviluppo del pensiero: la memoria implica una situazione diversa sia dalla percezione che dall'allucinazione: posso vedere, percepire il mondo e l'oggetto che ho davanti, ma posso perderlo nel momento in cui non lo vedo più, oppure posso allucinarlo quando non c'è: posso vedere casa mia se ci sono dentro e la guardo, però se la penso da lontano non la vedo, la ricordo. La percezione è presenza per me e per voi: se guardiamo un manifesto, questo è presente per me e per chi sta con me, mentre se allucinassi il manifesto, questo sarebbe presente per me e assente per gli altri, per cui io mi costituirei come allucinato.

Nel caso di un lapsus, ad esempio, noi dimentichiamo qualche cosa in quanto si collega a un'emozione spiacevole; le emozioni spiacevoli provengono dagli oggetti cattivi, ma se tali emozioni derivano da oggetti cattivi e io devo recuperare un oggetto cattivo assente, chi me lo fa fare di recuperarlo dopo che ho costruito ponti d'oro per il nemico che si allontana? Io ho interesse a perdere l'oggetto cattivo, quindi la memorizzazione di una esperienza eccedente di dispiacere, di una fantasmaticizzazione cattiva. Al limite, sarò indotto a ricorrere al meccanismo del controllo sadico onnipotente, ovvero all'anello magico che fa scomparire i nemici senza più chiamarli, perché chiamarli significa attirare la serpe in seno, farmi invadere dal nemico.

La possibilità di memorizzare, di rappresentare, dunque lo sviluppo stesso del pensiero, diventa possibile nella posizione depressiva, quando si è costituito un oggetto d'amore e compare il timore che l'oggetto d'amore possa essere distrutto dal mio attacco in un momento di collera. L'oggetto, diventato assente, suscita un lutto, una sofferenza e un rimpianto, che tramite l'impulso libidico, tramite l'amore, ricrea l'oggetto. Il pensiero appartiene quindi all'attività creativa, non è una cosa astratta ma nasce dall'Eros, perché la memoria, in quanto presenza di qualcosa di assente, può funzionare come presentificazione solo nella misura in cui ciò che presentifica è un oggetto d'amore, cioè un oggetto buono; se, invece, è un oggetto cattivo, al limite deve essere distrutto per autodifesa.

Pensiamo al rapporto tra il lutto e la memorizzazione: cosa succede quando una persona cara muore? La famiglia si ritrova, c'è un banchetto, un'incorporazione; il banchetto può avere un significato rituale, durante il banchetto si parla del defunto, della persona cara morta. Nel lutto troviamo un rapporto tra il bisogno di ricordare e la mancanza, il lutto significa la perdita, e memorizzare è far tornare in vita nel ricordo la persona morta. Il "*de Mortuis nihil nisi bene*", invece, appartiene alla posizione

schizoparanoide elaborata nel lutto: si ha bisogno di pensare che il morto sia assolutamente buono e idealizzarlo come tale, perché si teme il rimorso per la colpa dei propri attacchi verso di lui, si ha paura che torni indietro a tirarci i piedi. Allora dire "come era buono, come era buono" non è del tutto disinteressato: abbiamo bisogno di pensare che fosse buono per impedire che si ripresentifichi come persecutore. In fondo, tutte le religioni primitive sono riti di propiziazione dei morti, per paura che il morto ritorni come persecutore. L'elaborazione paranoica del lutto, la guerra, si collegherebbe a questo meccanismo.

Tutto questo serve per capire come i meccanismi riparativi dall'angoscia depressiva siano centrali in tutta la cultura umana. Se possiamo collegare alla posizione depressiva l'origine del pensiero, è evidente che tutta la cultura è una risposta riparativa al lutto, quindi alla posizione depressiva. Con il termine "risposta riparativa" vorrei sottolineare che si tratta di un normale meccanismo di difesa dall'angoscia depressiva. Il meccanismo riparativo si fonda sul sentimento di colpa, sulla fantasia che gli impulsi ostili del bambino verso la madre abbiano distrutto l'oggetto buono, che può però essere recuperato. Naturalmente è la realtà stessa che va incontro al processo riparativo: il bambino si accorge che i suoi attacchi distruttivi sono stati illusori, perché la madre è ancora lì; quando la madre va via, il bambino ha paura di averla distrutta, ma poi la madre ritorna.

Per comprendere meglio come la memorizzazione sia legata alla perdita, al lutto e al processo riparativo, ci si può rifare al famoso gioco del rocchetto di un bambino di 18 mesi descritto da Freud. Si trattava di un bambino che ancora non parlava e giocava con il rocchetto e lo spago: buttava il rocchetto sotto i mobili e faceva la pantomima di quando la madre andava via; poi tirava lo spago e tirava fuori il rocchetto da sotto i mobili, e ripeteva la pantomima di quando la madre rientrava. È evidente il rapporto simbolico tra il gioco del rocchetto (far scomparire il rocchetto e poi farlo ricomparire) e il processo della memorizzazione. Il gioco del bambino dimostra che lui attivamente fa tornare indietro la madre e, nella sua onnipotenza, la ricrea. Se il rocchetto è diventato la madre nel gioco del bambino, farlo scomparire equivale al fatto che la madre non c'è più, ma facendolo ricomparire, la madre ricompare.

Ritengo che sia soprattutto la parte di creatività presente nel ricordo, collegato all'Eros e al senso di colpa della posizione riparativa, che genera la memorizzazione, crea una presenza autonoma degli oggetti, una loro autonomia, una possibilità di esistere indipendentemente dalla percezione. Questo a cominciare dall'oggetto primario, e passando poi agli oggetti secondari, che ne sono i sostituti: pensiamo all'archeologia, alla commozione che determina trovare in una tomba degli affreschi Greci: c'è nell'uomo una tensione verso l'oggetto d'amore perduto e il desiderio riparativo di recuperarlo. Ciò è vero a livello macro negli oggetti culturali, ma è vero soprattutto a livello di genesi della cultura, che è, appunto, lo sviluppo del pensiero nell'uomo.

L'aspetto importante è il collegamento della memorizzazione come fonte della

rappresentazione e come processo del pensiero alla posizione depressiva, intimamente collegata alla conservazione dell'oggetto buono, su una base autonoma e creativa. C'è stato un apporto percettivo, ma da questo apporto percettivo è nata l'iniziativa del bambino di far vivere dentro di sé l'oggetto d'amore. La posizione depressiva e le angosce depressive non sfociano in un meccanismo di difesa specifico; il processo riparativo, infatti, è un modo molto generico per esprimere tanti processi dello sviluppo dell'Io e dello spirito culturale umano.

Dopo questa spiegazione dell'ansia persecutiva e di quella depressiva, l'una centrata sul Sé, l'altra centrata sull'oggetto, soprattutto sull'oggetto d'amore, ritorniamo alla favola dei porcospini che Freud ha ripreso da Schopenhauer. A un certo punto, come abbiamo visto, i porcospini riuscivano ad essere l'uno per l'altro fonte di bene, quindi oggetto d'amore e, nello stesso tempo, a non essere l'uno per l'altro fonte di male: si davano piacere e nello stesso tempo riuscivano ad evitarsi il dispiacere.

La distanza "giusta" è un problema spaziale, potremmo dire che prima di arrivare a questa soluzione i porcospini hanno dovuto sperimentare. Questa sperimentazione può essere durata alcuni minuti come alcuni millenni. La natura lavora attraverso tempi lunghi, perché una specie possa acquisire un meccanismo culturale che la metta in grado di prendere la posizione giusta adatta alla sopravvivenza. Possono passare dei secoli, delle migliaia o milioni di anni. Quello che, comunque, intendo sottolineare è che questa distanza non appartiene in sé e per sé ai porcospini per il loro amore e il loro odio: appartiene a una loro esperienza sociale, che si è tradotta in qualcosa che è diventato un'esperienza spaziale. Mi soffermo su questo esempio per stabilire come, a questo punto, funzioni l'esperienza dello spazio e, abbiamo visto, anche l'esperienza del tempo. Si ha una dimensione spazio-temporale nella dimensione dell'Io, non nella dimensione dei fantasmi dell'oggetto cattivo e dell'oggetto d'amore, ma nell'area della sperimentazione del mondo, nell'area spazio-temporale, dunque nelle funzioni dell'Io.

Secondo Freud, allo stesso modo in cui l'Es è dominato dal principio del piacere, l'Io è dominato dal principio di sicurezza, è guidato dalla sperimentazione allo scopo di stabilire la sicurezza, di costituire dei meccanismi di difesa contro le angosce. L'Io è la parte dell'Es che si viene organizzando attraverso l'esperienza del mondo esterno, è la sperimentazione che porta la corporeità ad organizzarsi in funzione dell'esperienza. Questo mi sembra importante per il passaggio al discorso sulle istituzioni in quanto le istituzioni possono essere considerate come funzioni dell'Io. In "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", Freud fa un'analisi dell'esperienza collettiva di gruppo prevalentemente in termini libidici, cioè cerca di capire come gli individui si uniscano tra di loro. La risposta che fornisce è che gli individui si uniscono soprattutto in quanto ognuno ha un rapporto con il capo; poi ricorre al concetto di rapporto ipnotico per spiegare il rapporto dell'individuo con il capo; in ogni caso, l'aspetto della vita del gruppo su cui Freud si sofferma è quello libidico, l'aspetto pulsionale.

Il fatto che in "Psicologia delle masse" si parli di analisi dell'Io mi induce a fare un rilievo su un passaggio a proposito delle istituzioni da un punto di vista kleiniano. Freud stabilisce i legami libidici all'interno del gruppo, ma nello stesso tempo parla della ambivalenza, presente nei gruppi. Per chiarire l'importanza del ruolo del capo, cita un romanzo inglese dal titolo: "When it was dark" (Quando fa buio), in cui si descrive una vicenda che secondo Freud era stata molto apprezzata dall'arcivescovo di Londra, che aveva considerato il romanzo edificante. La trama del romanzo è la seguente: una cricca di atei organizza un complotto ai danni della religione cristiana, in particolare quella cattolica, mettendo in giro la voce che si è scoperta una tomba con una scritta che afferma che Giovanni d'Arimatea ha prelevato il cadavere di Gesù Cristo dopo tre giorni dalla sua crocefissione per ragioni di pietà, e lo ha messo in questa tomba. È evidente che una scoperta del genere smentisce la resurrezione di Gesù Cristo, e che questa rivelazione generi il finimondo, il caos, il crollo di tutta la cultura occidentale, secondo Freud, perché viene meno il leader di questa cultura: se Gesù Cristo, il capo, non è risorto, crolla tutta la cultura occidentale. Freud non fornisce indicazioni sull'autore e la casa editrice, si limita a dire che si tratta di un romanzo uscito intorno agli anni '20². A proposito della sparizione del capo e delle sue conseguenze, cita anche Oloferne e il panico dell'esercito quando Giuditta ne taglia la testa³. Lo stesso panico percorre l'esercito quando il capo muore. Il problema è, a mio parere, quello dell'istituzione: è l'istituzione religiosa, infatti, che viene messa in crisi (naturalmente nel romanzo si scopre che si tratta del complotto di una cricca di malintenzionati, e tutto rientra). Dal nostro punto di vista, però, ci troviamo di fronte alla funzione dell'istituzione in rapporto al controllo delle ansie: ciò che accade negli individui in una situazione del genere è da una parte la perdita del capo, ossia dell'oggetto d'amore, che mette in moto ansie depressive (rimanere orfani, perdere l'oggetto d'amore che protegge, che rassicura rispetto al lutto, alla morte) dall'altra, l'emergere di ansie persecutive derivanti dalla scoperta che tutto ciò che è stato raccontato finora è un imbroglio, che provoca il crollo della cultura. Le ansie persecutive e depressive non vengono più controllate dalle istituzioni religiose. Naturalmente il discorso potrebbe essere affrontato in termini più specificamente kleiniani, ma mi è parso utile il restare nell'ambito di un'esemplificazione freudiana per mostrare come le istituzioni tendano ad assumere la funzione che ha l'Io nell'individuo. Nella definizione di Freud l'Io è una organizzazione: Freud parla dell'Io come della parte organizzata dal l'Es, un'organizzazione difensiva contro le ansie. I gruppi senza istituzioni equivarrebbero a individui senza Io, invasi dall'Es. A questo proposito un aspetto importante di sperimentazione clinica per la fondazione di una teoria delle istituzioni a livello psicoanalitico è l'esperienza di Bion, che

² Si tratta in realtà di *When it was Dark: the Story of a Great Conspiracy* scritto da Guy Throne, pseudonimo di Cyril Arthur Edward Ranger Gull., pubblicato nel 1903 a Londra presso l'editore G.P Putnam's Sons. Il testo fu criticato perché accusato di antisemitismo. (n.d.c.)

³ Cfr. *Libro di Giuditta* 13, 6-10. (n.d.c.)

lavorando con i gruppi ha osservato l'emergere degli assunti di base, che possono essere collegati ad ansie specifiche. Non solo: Bion ha posto in rapporto questi assunti gruppali, prime organizzazioni spontanee all'interno del gruppo, con le angosce di base e ne ha fatto dei punti di riferimento per descrivere le istituzioni. Ai tre assunti di base del gruppo dipendente, del gruppo lotta-fuga e del gruppo di accoppiamento ha collegato la chiesa, l'esercito e l'aristocrazia. Ora abbiamo più chiaro come si possa parlare delle istituzioni in termini di difese dalle ansie. A questo proposito vorrei accennare alla socioanalisi e alla definizione di Elliott Jaques delle istituzioni nel saggio "Nuove vie della psicoanalisi"⁴. Elliott Jaques fa riferimento alla struttura sociale e ai meccanismi culturali delle istituzioni: la prima è rappresentata dai ruoli occupati da persone nell'organizzazione; i secondi sono invece le norme, i tabù, le abitudini che governano la vita delle istituzioni. Mi sembra importante privilegiare l'individuo rispetto ai ruoli e ai meccanismi culturali, come fa Bion, perché possono esserci cambiamenti nei meccanismi culturali e la situazione rimanere inalterata se gli individui rimangono gli stessi, mentre ma se cambiano gli individui, anche se i meccanismi rimangono inalterati, la situazione può cambiare. Ad esempio, nella Chiesa con Papa Giovanni molte cose sono cambiate, mentre con il Concilio Ecumenico, un cambiamento culturale, le cose tendono a tornare come erano prima. Invece con lo stalinismo le cose persistono a livello autoritario, anche se i meccanismi culturali erano cambiati in un modo radicale dalla società capitalista a quella socialista.

⁴ Jaques, E., « Social systems as a defence against persecutory and depressive anxiety » in *New directions in psychoanalysis* Melanie Klein, Paula Heimann, R.E.Money-Kyrle (ed.) Tavistock Publication, London, 1955.