

## Elementi simbolici dello spazio intersoggettivo

Tommaso A. Polisenò

Il dialogo con Claudio Neri e Domenico A. Nesci, suggerisce alcune riflessioni sul concetto di spazio intersoggettivo. Claudio Neri fa notare che nello studiare le dinamiche interpersonali, conviene a volte spostare l'attenzione dagli individui a ciò che vi è tra le persone, per così dire "in mezzo". Neri valorizza particolarmente il concetto di campo e indirettamente quanto elaborato da René Kaës nella sua proposta di una topica dell'intersoggettività.

Infatti Kaës scrive:

*“Per prendere in considerazione l'insieme dei processi e delle formazioni dell'intersoggettività bisogna ricorrere ad un'altra logica dei processi psichici. Ad una logica dei processi e delle formazioni interne bisogna articolare una logica delle correlazioni di soggettività, una logica della congiunzione e disgiunzione, la cui formulazione potrebbe essere enunciata nel modo seguente: «Non l'uno senza l'altro e senza l'insieme che li costituisce e li contiene; l'uno senza l'altro, ma nell'insieme che li riunisce». Questo enunciato sostiene che non possiamo non essere nell'intersoggettività. Vuol dire che il soggetto si manifesta ma non esiste se non all'interno della relazione con l'altro, e aggiungerei: a più di un altro. Vuol dire anche che la via del «diventare Io», dell' Ich werden freudiano, così come gli arresti e i disagi di tale divenire, è tracciata nella relazione intersoggettiva con l'altro: ciò è vero per il bambino, per il divenire uomo e donna, per il divenire padre e madre.”<sup>1</sup>*

Non dovremmo dunque mai trascurare *l'insieme* che costituisce i soggetti, il campo di forze intersoggettive che sovradetermina la formazione dell'Io. In questa prospettiva il campo appare in ultima analisi come dotato di vita propria: è ambiente naturale, atmosfera, clima che permea la soggettività. Ma lo "spazio tra", a mio avviso, non è solo costituito da aspetti che possono essere considerati quasi ineffabili, ma, alla polarità opposta, assume anche una concretezza potente e efficace, come testimonia a volte la vita di una istituzione o di quelle società che ad esempio ingaggiano una guerra. La polarità concreta dello "spazio tra" pone la questione su ciò che accade tra due persone che si incontrano e che li tiene profondamente uniti, almeno per qualche tempo, e che può costituire un vincolo indissolubile. Penso alla realtà concreta e metaforica della gravidanza, quando accade che due persone si trovano unite da un terzo, da un mediatore, dalla placenta. (Nesci, D.A.)<sup>2</sup>

L'immagine placentare può essere considerata una metafora cognitiva, come sostiene Elena Gagliasso<sup>3</sup> in un suo articolo sulla Rivista di Psicoanalisi, in cui ricorda che per gli storici delle idee e gli antropologi la metafora non è più solo un tropo letterario, ma un concetto chiave che collega i paradigmi della prassi e della memoria culturale, presentandosi come una cristallizzazione di "sistemi di immagini"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Kaës R.; Per una terza topica dell'intersoggettività e dell'individuo all'interno dello spazio psichico comune e condiviso. *Funzione Gamma Journal n. 21*; <http://www.funzionegamma.edu/italiano/journal/numero21/copertina.asp>

<sup>2</sup> Nesci D.A., Averna S., Ferrazzani S., De Carolis S.: Riflessioni etnopsicoanalitiche sulla placenta in Atti della SIGO 1988 Comunicazioni, CIC, Roma, 1989, pp. 1145-1149. Nesci D.A., Lafuenti G.A., Averna S., Russo A., Valentini P., Ferro F.M., T Ferrazzani S., De Carolis S.: L'immagine placentare nelle gravidanze oltre termine "vere" in Atti della SIGO 1990, Clas International, Brescia, 1990, pp. 189-190. Nesci D.A., Averna S.: The Placental Imago. Workshop, Annual General Meeting of The Canadian Psychoanalytic Society, Montreal, 1998.

<sup>3</sup> Gagliasso Elena (2001). La traccia del corpo nelle metafore cognitive. *Rivista di Psicoanalisi XLVII*, 4

<sup>4</sup> AA.VV. (1980) *Simbolo, metafora, allegoria*. Padova, Liviana

Quale sistema di immagini può evocare la metafora dell'«imago placentare»? In che modo questa possibile figura del linguaggio e dell'«immaginario» può offrirci un luogo denso di incroci simbolici, utili a reggere l'idea dello «spazio tra»?

Per rispondere a questa domanda si dovranno ripercorrere alcuni momenti dello studio etnopsicoanalitico dell'«imago placentare»<sup>5</sup> cui Domenico A. Nesci ha dedicato gran parte del suo lavoro, prima occupandosi del fallimento della simbiosi in un gruppo suicida, poi invertendo la linea di ricerca e cercando di prevenire esiti fatali in una serie di pazienti ricoverate per patologie ostetriche. La placenta infatti, come metafora, è strettamente legata al gioco simbolico del due e del tre. Madre – bambino, madre – placenta – bambino.

Il due e il tre si confrontano da sempre in tutte le forme dell'esperienza umana, dalla Filosofia alla Religione, dall'«Antropologia alla Psicoanalisi»<sup>6</sup>. In particolare nella vita prenatale la placenta iscrive il *tre* nell'esperienza della diade madre – bambino come un elemento tanto essenziale quanto sconosciuto dalle varie discipline. L'unità duale madre – bambino è in realtà costituita da una triade ambigua<sup>7</sup> madre – placenta – bambino, in cui la placenta, elemento terzo e di confine è parte tanto della madre quanto del bambino, con il doppio ruolo fisiologico sia di accrescitore che di filtro.

*Pharmakos* del feto, prima ne protegge lo sviluppo grazie alle sue funzioni di filtro degli scambi tra circolo materno e circolo fetale (la barriera placentare), poi avvia il meccanismo del parto, chiudendo il suo ciclo biologico come *capro espiatorio* di quel processo vitale.

La triade simbiotica della gravidanza si risolve dunque fisiologicamente in un secondo tempo, con la nascita, in una diade fondata sul sacrificio dell'«elemento di confine»: la placenta. Quella parte del feto e della madre che si lascia assimilare simbioticamente all'«altro», che non ha una sua individualità, termina il suo ciclo con l'«espulsione» e il doppio taglio (la *catarsi* cui venivano sottoposti i due *pharmakoi*, un uomo e una donna, nel rito purificatorio dell'antica Atene, che prendendo su di sé tutto il male della comunità, la sua infertilità, consentivano alla polis di rigenerarsi). La placenta è dunque l'«organo della simbiosi», ma è anche l'«organo dell'uscita dalla simbiosi»: accrescitore/*pharmakos* dell'«essere umano», speranza di vita/timore di morte della specie, ma è anche, e forse soprattutto, per la sua stessa natura il luogo dell'«ambiguità perturbante»<sup>8</sup>, un Io – non Io tanto della madre quanto del bambino.

L'«antropologo Marc Augé»<sup>9</sup>, nel suo lavoro *Il Senso degli Altri*, chiarisce quale può essere la radice della natura perturbante dell'«ambiguità». Egli infatti propone di distinguere la nozione di ambivalenza, che si applica a giudizi opposti ed egualmente pertinenti, e presuppone la coesistenza di due qualità, dalla nozione di ambiguità che, applicandosi a una posizione considerata né vera né falsa, postula l'esistenza di un terzo termine non riducibile ad alcuno dei primi due, né tanto meno alla loro somma.

<sup>5</sup> Nesci D. A. (1991) *La Notte Bianca – Studio etnopsicoanalitico del suicidio collettivo*. Roma, Armando Editore.

<sup>6</sup> Eco U. (1983) *The sign of three*. Ed by U. Eco and T.A. Sebeok, Bloomington, Indiana University Press. Trad. it. *Il segno del tre*. Milano, Bompiani

<sup>7</sup> Nesci D.A., Polisenio T.A. (1997) *Metamorfosi e Cancro. Studi di Psico – Oncologia*. Roma, SEU

<sup>8</sup> Nesci D.A., Averna S., Ferrazzani S., De Carolis S.: Riflessioni etnopsicoanalitiche sulla placenta in Atti della SIGO 1988 Comunicazioni, CIC, Roma, 1989, pp. 1145-1149. Nesci D.A., Lafuenti G.A., Averna S., Russo A., Valentini P., Ferro F.M., Ferrazzani S., De Carolis S.: L'«imago placentare» nelle gravidanze oltre termine «vere» in Atti della SIGO 1990, Clas International, Brescia, 1990, pp. 189-190. Nesci D.A.: *La Notte Bianca*, Armando, Roma, 1991. Nesci D.A., Averna S.: *The Placental Imago*. Workshop, Annual General Meeting of The Canadian Psychoanalytic Society, Montreal, 1998.

<sup>9</sup> Augé M. (2001) *Finzioni di fine secolo seguito da Che cosa succede?* Di Marc Augé. Torino, Edizioni Bollati Boringhieri

Quindi l'ambivalenza, come cumulo dei possibili, rinvia a una pluralità di punti di vista: un buon marito può essere un cattivo padre o viceversa. L'ambiguità, invece, con la sua doppia negazione (non è né buono né cattivo, ma qualcos'altro che non è possibile ancora qualificare), contiene nel migliore dei casi la promessa del proprio superamento, nel peggiore quella della propria negazione e una sorta di nonsenso.

E' proprio da questa possibilità di non – senso che partono le angosce quasi persecutorie che compaiono durante la gravidanza, direi che è proprio l'ambiguità intrinseca alla placenta, che non è né la madre né il bambino, a costituirla come oggetto privilegiato del rito di passaggio dal non senso al senso in cui è coinvolto ogni momento della vita prenatale.

L'ambiguità della doppia negazione “né buono né cattivo”, il suo non – senso si salda profondamente all'angoscia di distruzione reciproca che minaccia originariamente la relazione madre – bambino, che in questa ottica potremmo rileggere come angoscia della perdita di significato. Infatti i lunghi processi di separazione/individuazione psicologica tra madre e bambino, presenti durante tutta la gravidanza e che culminano al momento del parto e della nascita, seguono il filo continuo dell'uscita dall'indifferenziazione e dall'ambiguità, attraverso l'attribuzione di senso, la discriminazione, il riconoscimento (sano/malato, maschio/femmina, nome/cognome).

Franco Fornari<sup>10</sup> descrisse come la violenza naturale presente nel parto, e perciò temuta anche sul piano immaginario, sia proiettata dentro il padre, che in questo modo assume su di sé la violenza originaria. L'esito del processo di trasferimento di queste angosce, proprie della relazione precoce tra madre e bambino, nella relazione tra padre e simbolo del figlio, come illustrano i sogni delle donne in gravidanza, fu definito “paranoia primaria”. Il significato della paranoia primaria può essere quindi ricondotto alla funzione di “bonificazione” da parte del padre dello spazio perinatale a tutela della simbiosi madre – bambino. Il padre cioè avrebbe la funzione di prendere su di sé la morte che abita all'interno del parto nascita. Il fatto che tutti i miti di nascita attribuiscono la nascita (come cacciata, come separazione, ecc.) al padre, come viene sottolineato nell'interpretazione di Fornari, nuovamente porta nell'orizzonte del nostro discorso una triade simbiotica dove il terzo (il padre) svolge una funzione che richiama quella simbolica del filtro placentare e cioè quella di consentire la sopravvivenza della coppia madre – bambino. La placenta può essere considerata un precursore del padre.

Dunque l'ambiguità attiene all'indifferenziato, qualità costantemente presente nella vita prenatale, ma possiamo fare un altro passo avanti, per portarci a chiudere il cerchio del discorso, poiché l'ambiguità e l'indifferenziato sono qualità dell'attesa, del clima, dell'atmosfera. L'attesa di qualcosa di imminente, che non si può discriminare, che sta per accadere, è accompagnata spesso da una tensione piena di timori, oltre che dalla speranza; l'ambiguità di questa attesa ha, a mio avviso, forti legami con il fantasma della *violenza originaria*. René Girard<sup>11</sup>, in una delle sue opere più importanti: “La Violenza e il Sacro”, sostiene che per il pensiero primitivo, contrariamente al pensiero moderno, l'assimilazione della violenza alla non differenziazione è di una evidenza immediata. Le differenze naturali sono pensate in termini di differenze culturali e viceversa e la perdita di queste differenze fondamentali nelle relazioni umane, non può avvenire senza provocare un vero terrore. L'ambiguità distrugge la capacità di discriminazione necessaria a costruire il sistema sociale.

Un esempio di angosciosa perdita delle differenze sul piano antropologico è la nascita dei *gemelli*. In numerose società primitive i gemelli ispirano uno straordinario timore. Avviene che si faccia morire uno dei due o, più spesso ancora, che li si sopprima entrambi. Nelle società in cui non vengono uccisi, i gemelli godono spesso di una condizione privilegiata e vengono considerati a

<sup>10</sup> Fornari F. (1986) Il parto nascita, i suoi miti, e la paranoia primaria. In *Le culture del parto*. Milano, Feltrinelli

<sup>11</sup> Girard R. (1972) *La violenza e il sacro*. trad. it. Milano, Adelphi

volte una fonte di straordinari benefici. Ma tale inversione nulla toglie al principale problema evocato dalla loro nascita: la comparsa nelle relazioni umane del mostruoso e dell'antagonismo tragico, che il rituale tenta di purificare e controllare. In un esempio citato da Girard, nella cultura Nyakyusa i genitori dei gemelli vengono designati (come i gemelli stessi) con una parola che viene attribuita a tutti gli esseri temibili o a tutte le creature mostruose e terrificanti. Per evitare il contagio, i genitori sono tenuti a isolarsi e a sottoporsi a riti purificatori, prima di ritrovare la comunità. La coppia dei gemelli è dunque foriera di un antagonismo mortale alle relazioni umane, legato alla possibilità concreta che uno dei due possa sopraffare l'altro. Un tale evento critico include tutte le forze che rischiano di nuocere all'uomo e che minacciano la sua tranquillità, ma le forze naturali e le malattie non sono mai distinte dalla confusione violenta in seno alla comunità che si può scatenare quando viene rievocata la possibilità della violenza reciproca. Là dove viene a mancare la differenza, appare la minaccia della violenza. Secondo Girard non c'è da stupirsi che i gemelli facciano paura: essi evocano e sembrano annunciare il pericolo maggiore per qualunque società primitiva, la violenza indifferenziata. Tale violenza è spaventosa poiché distrugge il senso delle relazioni, come se fosse impossibile mantenere viva una capacità di discriminazione all'interno dei codici sociali.

Tornando dunque al mondo prenatale, possiamo ipotizzare l'esistenza di una circolarità tra imago placentare, gemellarità (il doppio) e la violenza dell'indifferenziato. Una tale intuizione è rintracciabile già in una riflessione di Freud del 1911, purtroppo non più sviluppata in seguito. Nella corrispondenza con Jung, a proposito di una conversazione sul mito di Gilgamesh, Freud scrive: "Non metto in dubbio la Sua interpretazione, secondo la quale Gilgamesh ed Eabani sarebbero stati rispettivamente l'umanità e la sensualità grossolana. E' interessante notare che simili coppie, costituite da un individuo nobile e da uno volgare (per lo più fratelli) rappresentano un motivo ricorrente nelle leggende e nella letteratura. L'ultimo grande esempio del genere è quello di Don Chisciotte e di Sancho Pansa (che vuol dire: pancia). Tra le figure mitologiche guardi per esempio i Dioscuri (uno mortale, l'altro immortale) e tutte le coppie di fratelli e di gemelli, dei quali Romolo e Remo possono essere un esempio. Uno di essi è sempre più debole e muore prima dell'altro. Questo antico motivo della coppia impari di fratelli serve a rappresentare, nella saga di Gilgamesh, i rapporti tra l'uomo e la sua libido.....Non è difficile vedere che il gemello più debole che muore per primo è costituito dagli *annessi fetali* per la semplice ragione che essi nascono con il bambino dalla stessa madre. Mesi fa ho udito questa interpretazione da un moderno mitologo<sup>12</sup> assolutamente digiuno di psicoanalisi, il quale, dimenticando una volta tanto la sua scienza, aveva avuto una buona idea. Comunque, può leggere nel primo volume del *Ramo d'oro* di Frazer in quanti popoli primitivi la placenta viene chiamata ancor oggi il *fratello* (sorella) oppure il *gemello*, e trattata, nutrita e accudita in modo conseguente, anche se naturalmente, per poco. Se esiste una memoria filogenetica, come disgraziatamente verrà ben presto dimostrato, allora anche i fantastici "doppi" hanno questa origine. Volevo solo meravigliarla dicendo che in sostanza Eabani è la "placenta" di Gilgamesh.....".<sup>13</sup>

Ma Frazer<sup>14</sup> aggiunge, allo stesso punto citato da Freud, che: "la connessione simpatica che si suppone esista tra una persona e il suo cordone ombelicale o la sua placenta, si rivela assai chiaramente nel costume molto diffuso di trattare queste cose in un modo che influisca per tutta la vita sul carattere e la carriera della persona". Il *doppio* mantiene per tutta la vita il suo potere di influenzamento sull'individuo poiché di fatto simboleggia il suo radicamento nella cultura di origine, cultura che ha tra i suoi principali scopi quello di controllare l'universo malefico che grava su tutto ciò che è indifferenziato e pertanto minaccia la coesione sociale.

<sup>12</sup> Paul Ehrenreich (1855-1914) etnologo dell'Università di Berlino. L'interpretazione si trova nel suo libro *Die Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*

<sup>13</sup> Freud S.; Jung C. G. - Lettere tra Freud e Jung (1906-1913); Bollati Boringhieri (collana *Gli archi*)

<sup>14</sup> Frazer J.G. (1973) *Il ramo d'oro*. trad. it., Torino, Boringhieri

Un rituale peruviano, citato da Davidson<sup>15</sup>, e che ci sembra riassumere molti dei temi esplorati, sostiene che quando una donna è incinta, essa porta all'interno del suo corpo due vite, la vita del bambino e quella della placenta. Quando il bambino è nato, la placenta deve essere immediatamente seppellita, altrimenti si ingelosirebbe delle attenzioni rivolte al bambino e si vendicherebbe sulla madre e sul villaggio provocando una epidemia: Per questo, subito dopo il parto, il marito della puerpera deve andare a seppellire la placenta il più lontano possibile da dove vive la gente. Egli deve stare attento a seppellirla bene in profondità perché non succeda che un animale o una persona possa, inavvertitamente, ritrovarla. Se per caso la placenta fosse disturbata, infatti, essa risorgerebbe e provocherebbe la morte.

L'immagine placentare, dunque, in quanto elemento indifferenziato dell'unità simbiotica, può assolvere naturalmente a una funzione simbolica intermediaria tra il non senso e il senso, cruciale nei riti di passaggio tra le diverse fasi della vita. Ricorda Van Gennep<sup>16</sup> che gli intermediari non hanno soltanto lo scopo di neutralizzare l'impurità o di attirare su di sé i malefici, ma anche di servire realmente da ponte, da catena, da legame, in breve di facilitare i mutamenti di stato senza scosse violente per la società, né bruschi arresti della vita individuale e collettiva.

Ecco dunque precisarsi le funzioni metaforiche della placenta, la prima di filtro che accoglie tutto il male del mondo, o meglio il pericolo del non – senso, la seconda di capro espiatorio per il bene della comunità e la protezione dei suoi codici culturali, dei legami con gli antenati, con le tradizioni, durante i processi di cambiamento. Ma anche, allo stesso tempo, la sua funzione simbolica di medium, che mantiene il suo potere di influenzamento anche dopo la nascita in quanto rappresenta il radicamento del soggetto nella cultura di appartenenza.

Gli studi antropologici aiutano a delineare la matrice culturale e inconscia in cui si trova la madre quando accoglie la mente del bambino, come i pensieri senza pensatore sono in attesa di essere pensati, così si è in attesa del bambino che verrà, dei cambiamenti possibili. Tale accoglienza inizia già durante la vita prenatale del bambino e si modula di continuo attraverso i significati che la madre attribuisce ai segnali che provengono dal feto: i suoi movimenti, la sua immagine ecografica, ecc. Il ruolo della madre nel permettere la nascita e lo sviluppo della mente del bambino è determinante fin dai primi momenti della vita prenatale.

E' Bion<sup>17</sup> a porre in particolare l'accento sull'importanza della mente della madre nel "partorire" la mente del bambino, e tale concetto forse andrebbe esteso fino alle prime fasi della gravidanza. Bion, infatti, attribuisce alla mente della madre non solo il compito di capire e condividere significati, che quindi sarebbero in potenza nel bambino, ma anche di fornire attivamente significati ad un gran numero di eventi fisici e emotivi che per il bambino non avrebbero senso alcuno. Analizzando i funzionamenti mentali più primitivi, Bion ipotizza l'esistenza di una funzione mentale (la funzione  $\alpha$ ) che trasforma i dati bio-fisiologici e le prime impressioni percettive ed emotive formando a partire da esse degli elementi visivi (elementi  $\alpha$ ), degli ideogrammi, che ne catturano l'essenza e ne permettono l'immagazzinamento in memoria, la rievocazione e la comunicabilità. In questo modo gli elementi esperienziali originariamente disgiunti e incomprensibili (l'indifferenziato, secondo quanto emerso dalla riflessione antropologica), vengono posti in relazione e connessi in una immagine che dà ordine al caos e che costituisce la prima ipotesi psichica sul mondo.

Bion sostiene che l'esperienza del neonato, ma si può pensare di estenderla alla vita intauterina, viste le complesse competenze già presenti nel feto, acquisti delle qualità psichiche che il bambino è in grado di percepire ma su cui non è in grado di operare alcuna sintesi significativa. Sarà la funzione  $\alpha$  della madre a fornire quel contenimento e quell'interpretazione dell'esperienza necessari

---

<sup>15</sup> Davidson J.R. (1985) The Shadow of Life: Psychosocial Explanations for Placenta Rituals. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 9, 93-96

<sup>16</sup> Van Gennep A. (1981) *I riti di passaggio*. Torino, Boringhieri

<sup>17</sup> Bion W.R. (1994) *Cogitations*. London, Karnak books

alla nascita della mente del bambino. Ma la funzione  $\alpha$  della madre, di natura visiva, è collegata alle metafore cognitive che abbiamo descritto, ai sistemi di immagine che fondano la struttura sociale, fornendo quindi ad ogni bambino già prima di nascere, in una lotta contro l'indifferenziato e il non – senso, un'immersione in un mondo di significati.

Dunque la mente della madre deve attingere necessariamente all'universo delle metafore cognitive che il suo gruppo sociale di appartenenza le propone. In questo universo l'imgo placentare rappresenta ciò che deve essere scartato affinché il processo creativo, il nuovo nascente, sia portato a termine e dotato di una identità. Rappresenta gli elementi indifferenziati della psiche che devono cedere il posto al registro simbolico condiviso dalla comunità. La placenta è così metafora della mediazione necessaria a ogni processo di cambiamento (gravidanza) sia individuale che grupppale, mediazione che consente di superare sia il tragico fronteggiamento tra gli individui: *mors tua vita mea*, sia l'angoscia del sopravvento dell'indifferenziato.

Il percorso di riflessioni si può concludere incontrando nuovamente Cladio Neri quando scrive:

*Ascoltando Bion, pensai che ci stava proponendo un radicale cambiamento di prospettiva: considerare che non fossimo noi (gli individui) a produrre i pensieri e le fantasie, ma che questi - seguendo l'incessante evolvere di O, la realtà in sé - potessero intercettare la nostra mente, superando la barriera emotiva ed intellettuale, che noi stessi e la società frapponevano al loro accesso (Grotstein, 2004).*

*“Proponendoci di ospitare i “pensieri senza pensatore”, di metterci in risonanza con O, Bion non ci proponeva di svelare un significato latente, ma di dare inizio ad una catena di trasformazioni, che si sarebbe messa in moto nel momento in cui un “pensiero senza pensatore” fosse stato accolto. In tale prospettiva, la distinzione tra Inconscio, Preconscio e Coscienza non era rilevante. I pensieri senza pensatore potevano essere inconsci, preconsoci ed anche pensieri coscienti che nessuno aveva ancora pensato (Bollas, 1987)”.*<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Neri C. (2007). Des pensées sans penseur. In Guignard F., Bokanowski T. (a cura di) Actualité de la pensée de Bion. Paris : Éditions in press.