

ALAIN GIBEAULT

Le vie della simbolizzazione

TRADUZIONE di *Irene Pagliarulo*

CURA DELL'EDIZIONE ITALIANA e PRAFAZIONE di *Andrea Baldassarro*

Collana **Sconfinamenti**

diretta da *Andrea Baldassarro*

Comitato editoriale: *J. André* (Parigi), *C. Chabert* (Parigi), *M. Fraire* (Roma),
R. Galiani (Napoli), *A. Gibeault* (Parigi), *R. Guarnieri* (Venezia),
F. Lolli (Grottammare), *M. Marques* (Parigi), *L. Preta* (Roma),
D. Scarfone (Montréal), *A. A. Semi* (Venezia),
S. Thanopoulos (Napoli), *C. Trono* (Parigi)



Alpes Italia srl – Via G. Romagnosi 3 – 00196 Roma
tel. 06-39738315 – e-mail: info@alpesitalia.it – www.alpesitalia.it

© Copyright, 2018

Chemins de la symbolitaton, Presses Universitaires de France (PUF)/Humensis, Paris.

Alpes Italia srl – Via G. Romagnosi, 3 – 00196 Roma, tel. 06-39738315

Traduzione di Irene Pagliarulo

I edizione, 2024

Alain Gibeault Filosofo, psicologo, psicoanalista francese è membro titolare formatore della Société Psychanalytique de Paris ed è stato direttore del Centre de psychanalyse et de psychotérapie Évelyne e Jean Kestemberg (Association de santé mentale di Paris 13°). È stato presidente della Federazione europea di psicoanalisi e segretario generale dell'International Psychoanalytic Association, ed è professore onorario dell'università di Stato Lomonossov di Mosca. Autore di numerosi lavori sulla simbolizzazione e la psicosi ha pubblicato, in collaborazione con Dana Birsksted-Breen e Sara Flanders, un'antologia della psicanalisi francese in lingua inglese dal titolo *Reading French Psychoanalysis*.

In copertina: Paul Gauguin, *Paysage aux paons*.

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Tutti i diritti letterari e artistici sono riservati.

È vietata qualsiasi riproduzione, anche parziale, di quest'opera.

Qualsiasi copia o riproduzione effettuata con qualsiasi procedimento (fotocopia, fotografia, microfilm, nastro magnetico, disco o altro) costituisce una contraffazione passibile delle pene previste dalla Legge 22 aprile 1941 n. 633

e successive modifiche sulla tutela dei diritti d'autore.

*A Monique, per il suo incrollabile sostegno
A David e Mathieu*

*I miei vivi ringraziamenti e la mia riconoscenza a Catherine Alicot, Christine
Mas e Caroline Reliquet per il loro aiuto nella preparazione del manoscritto*

Corrispondenze

*È un tempio la Natura ove viventi
pilastrì a volte confuse parole
mandano fuori; la attraversa l'uomo
tra foreste di simboli dagli occhi
familiari. I profumi e i colori
e i suoni si rispondono come echi
lunghe che di lontano si confondono
in unità profonda e tenebrosa,
vasta come la notte ed il chiarore.*

*Esistono profumi freschi come
carni di bimbo, dolci come gli òboi,
e verdi come praterie; e degli altri
corrotti, ricchi e trionfanti, che hanno
l'espansione propria alle infinite
cose, come l'incenso, l'ambra, il muschio,
il benzoino, e cantano dei sensi
e dell'anima i lunghi rapimenti.*

Charles Baudelaire

Da *I fiori del male*, *Les Fleurs Du Mal*, 1857
Traduzione di Luigi De Nardis, Milano, Feltrinelli, 1964

Indice generale

PREFAZIONE di <i>Andrea Baldassarro</i>	VII
INTRODUZIONE	XV
CAPITOLO I - L'ISTERIA DI CONVERSIONE: LA SCOPERTA DELLA SIMBOLIZZAZIONE ..	1
Conversione somatica e simbolo mnestico	3
Isteria e sessualità	11
<i>Nevrosi attuale e/o isteria di conversione: corpo e simbolo</i>	11
<i>Isteria e sessualità infantile</i>	15
Corpo proprio, corpo erogeno, corpo fantasmatico	22
CAPITOLO II - LA SIMBOLICA DEL SOGNO.....	29
La scrittura del sogno: simbolica e/o simbolizzazione.....	30
Lingua del sogno e linguaggio verbale.....	36
La lingua primitiva	41
Simbolismo e sublimazione.....	44
La simbolizzazione: genesi e/o struttura	48
Fantasmi originari, archetipi e ordine simbolico.....	56
CAPITOLO III - IL SIMBOLISMO DEL DENARO E LA CURA PSICOANALITICA	69
La funzione semantica del denaro	69
<i>L'oro-denaro: un simbolo dell'escremento</i>	69
<i>Genesi del denaro</i>	70
<i>Simbolismo dell'oro-denaro e rimozione</i>	73
Denaro ed erotismo anale	76
<i>Carine e l'interesse per la defecazione</i>	76
<i>Erotismo anale e sadomasochismo</i>	80
<i>Carine e l'interesse per il denaro</i>	81
La funzione sintattica del denaro	83
<i>Il denaro: segno e significante</i>	83
<i>Il denaro: un simbolo polisemico e personale</i>	85
CAPITOLO IV - SIMBOLIZZAZIONE, PROIEZIONE E IDENTIFICAZIONE PROIETTIVA ...	91
La proiezione: meccanismo di difesa e/o processo	97
Proiezione, allucinazione, percezione	99
Incorporazione, introiezione, identificazione	103
Proiezione e identificazione proiettiva	104
<i>Deflessione, introiezione orale e proiezione anale</i>	104

<i>L'identificazione proiettiva: un meccanismo di difesa</i>	106
<i>L'identificazione proiettiva: un principio di comunicazione</i>	109
<i>Destini della proiezione</i>	113
<i>Proiezione e identificazione proiettiva nella cura</i>	116
CAPITOLO V - LA SIMBOLIZZAZIONE NELLA CURA	119
Dalla disillusione al ritiro autistico	122
<i>François o il bambino dell'ombra</i>	122
<i>Il «sentire» e l'«io penso»</i>	124
<i>Linguaggio e transizionalità</i>	131
Dall'illusione al delirio	133
<i>Charles o il corpo ipocondriaco</i>	134
<i>Adolescenza e agire</i>	141
<i>Raphaël o la funzione mediatrice dell'immagine nello psicodramma psico-</i> <i>analitico individuale</i>	143
<i>Dall'auto generazione alla scena primitiva</i>	146
<i>La foto «ne ho abbastanza»</i>	151
<i>«Cosa vedo, io, nei quadri?»</i>	155
<i>Simbolizzazione e sinergia delle sensazioni</i>	161
Dell'illusione e della disillusione	164
<i>Marc o il «soldato» angosciato</i>	164
<i>L'effetto di après-coup dell'analisi: l'inquietante estraneità (il perturbante)</i>	169
CAPITOLO VI - SIMBOLIZZAZIONE, RAPPRESENTAZIONE, SUBLIMAZIONE	175
Simbolizzazione e rappresentazione	175
Simbolizzazione e sublimazione	180
<i>Max Kleinman o la folle notte dell'illusione</i>	182
<i>Pulsione e sublimazione</i>	184
<i>Sessualizzazione e desessualizzazione</i>	187
<i>Simbolizzazione e sublimazione: dall'inizio ... alla fine</i>	189
Simbolizzazione e creazione	192
CAPITOLO VII - LA NASCITA DELLA SIMBOLIZZAZIONE: L'ARTE PREISTORICA	197
Primi segni di un'esperienza estetica	198
Degli scarabocchi vecchi di 18.400 anni	199
<i>Rappresentazioni quasi allucinatorie e mani al negativo</i>	201
<i>Acquisizione del bipedismo: vergogna primaria e rimozione organica</i>	203
Conclusioni	211

Prefazione

La questione della simbolizzazione è certamente un punto cardinale della teoresi psicoanalitica, ed è anche quello che sostiene la stessa prassi terapeutica. In fondo, l'operazione del simbolizzare è ciò che qualifica l'attività più squisitamente umana, quella che ci distingue dall'essere solo degli animali senzienti: essa prevede la capacità non solo di rappresentare e di pensare, ma anche di tradurre gli affetti, di ricordare il passato e di immaginare il futuro, ed è all'origine di ogni attività artistica e religiosa. Si tratta in ogni caso di "legare", di mettere insieme, di creare connessioni e legami laddove l'attività psichica più primitiva tende invece a "slegare", in un continuo movimento di creazione e di dissoluzione, di costruzione e di distruzione. Come ci ricorda Alain Gibeault nell'introduzione a questo volume, "la parola «simbolo», dal greco *symbolon*, effettivamente indicava presso gli antichi Greci un oggetto spezzato in due, una pietra o una tavoletta, il cui ricongiungimento (*sunballō* = riunire, mettere insieme) permetteva a due alleati o ai loro discendenti di farsi riconoscere in un vincolo reciproco. Il patto era stato suggellato dalla rottura in due dell'oggetto e dalla sua distribuzione tra le due persone, che avevano voluto testimoniare in tal modo i loro legami di alleanza. In quest'avventura della simbolizzazione Freud ha introdotto una nuova dimensione, stabilendo una relazione tra i simboli consci e i simbolizzati inconsci". Dunque, rottura e ricomposizione sono i presupposti perché si possa realizzare l'attività di rappresentazione e di simbolizzazione, e la psicoanalisi ne ha sovvertito il campo, introducendo il ruolo e la funzione dell'inconscio.

Questo volume di Alain Gibeault, che tratta in maniera esemplare ed estremamente approfondita i processi di simbolizzazione, le sue "vie", come recita il titolo, è un testo che mette infatti al centro delle origini della psicoanalisi la lettura decisiva e sorprendente che Freud fece innanzitutto delle manifestazioni isteriche – appunto l'esordio del discorso psicoanalitico sulla vita psichica –, considerate non più artefatti recitativi, pose "attoriali", ma manifestazioni di un linguaggio simbolico che si trattava di decifrare. Manifestazioni, si badi bene, del tutto inconsapevoli al soggetto, ma non per questo non dotate di un significato che apriva la strada all'emergenza dell'inconscio e alla sua decifrazione.

La mancanza, l'assenza o la limitazione della capacità di simbolizzare si trova al contrario in quelle condizioni che comportano una grave limitazione nel funzionamento della vita psichica, ancorata al pensiero "concreto" od "operatorio": è quanto si sperimenta nelle psicosi, nelle melanconie e negli stati limite, con una notevole propensione al passaggio all'atto laddove manchi appunto la possibilità di frapporre ad esso la capacità rappresentativa e simbolica. Mentre, al contrario, nell'attività psichica cosiddetta "normale" – in cui le nevrosi fanno da modello patognomonico – si svolge un'attività costante di traduzione simbolica, traduzione che è alla base della

possibilità stessa di comunicare tra esseri umani mediante le varie possibili forme di linguaggio, da quello più comune, verbale o scritto, a quelle più sofisticate del discorso scientifico o delle forme artistiche.

In ogni caso, la natura stessa della simbolizzazione, in qualsiasi forma essa si presenti, deve prevedere necessariamente l'esistenza di un codice che ne renda comprensibile il significato, pena l'incomunicabilità o la resa al silenzio. In fondo è sempre necessaria la presenza di un interprete, di un sistema di traduzione del discorso altrui, con il rischio per un verso di una "semiosi illimitata", di una babele interpretativa, o al contrario, di una "fissità" interpretativa che corrisponde ad un potere attribuito a chi si ritenga detenerne le chiavi dello stesso codice interpretativo. Gli esseri umani hanno da sempre creato un sistema di interpretazione dei segni, attribuendo un significato ad esperienze comuni o codificate in un sistema rituale: rivolto al passato, ad esempio ricostruendo attraverso le orme lasciate sul terreno dagli animali le tracce del loro passaggio e la loro direzione, attività rappresentativa indispensabile alla stessa sopravvivenza; oppure, rivolta al futuro, ad esempio attraverso la lettura di segni ricavati dai fenomeni più disparati, come il volo degli uccelli o l'esame dei visceri degli animali, ovvero l'arte della divinazione. In entrambi i casi, si trattava di creare un sistema che potesse governare l'incertezza dell'esistenza, assicurandosi la conoscenza del passato e la prevedibilità del futuro. Sono i due estremi nei quali versa da sempre l'attività principale della psicoanalisi stessa: una posizione prevede un'interpretazione che non ammette obiezioni di sorta, mentre un'altra consente il libero dispiegarsi di tutte le interpretazioni possibili. Insomma, da una parte una rigidità che corrisponde al detenerne la verità (di un altro), e dall'altra la "confusione delle lingue" per la quale tutto è possibile, purché risulti convincente, corrispondente al "bisogno di credere" dell'essere umano. È anche l'antica questione della separazione tra verità "storica", quella che il soggetto costruisce di sé stesso e che presenta all'analista, soprattutto all'inizio del trattamento, e quella "narrativa", come risultante possibile del dialogo analitico; e infine la verità "materiale", in cui si gioca la possibilità – di fatto impossibile, a detta di Freud - di una risalita ai dati di fatto iniziali, quelli in genere traumatici e le cui tracce possono essere perse del tutto: è questo il territorio in cui si confrontano la realtà psichica e quella materiale. Conflitto, antinomia che potrebbe forse essere risolto laddove attribuissimo alla psicoanalisi l'appartenenza al metodo "abduittivo", che consente di risalire al passato non per mezzo della deduzione, ovvero a partire da leggi generali, né attraverso l'induzione, mediante l'accumulo di dati che frequentemente non spiegano nulla, ma piuttosto attraverso segni che vanno interpretati sulla base di piccoli dettagli che sfuggono all'occhio o all'orecchio comune. In questo modo, mediante quello che è stato definito il "paradigma indiziaro"¹, si costruisce una rappresentazione che indica i processi simbolici che presiedono all'attività conoscitiva, che non è una pura ricezione passiva di segni, ma una loro organizzazione in un sistema significativo

1 C. Ginzburg, "Spie. Radici di un paradigma indiziaro", in *Miti Emblemi Spie* (nuova ed.), Adelphi, Milano, 2023.

per mezzo di un'operazione che potremmo definire creativa, dotata di un potere di convincimento che renda ragione del fenomeno indagato: è questo il metodo freudiano, che pone al centro della propria indagine l'influsso dell'inconscio in ogni attività umana.

Ma di fatto l'inconscio non prevede una linearità temporale, in quanto esso è *zeitlos*, fuori dal tempo cronologico, che è quello della coscienza, e dunque non consente la risalita al tempo originario se non attraverso deformazioni, artefatti, ricostruzioni arbitrarie dettate magari da ricordi di copertura. Dunque anche l'attività ricostruttiva e interpretativa non può che incontrare ostacoli diversi: sin dall'inizio il bambino, l'*infans*, deve tradurre tutto quanto gli proviene dal mondo esterno, ed anche dal proprio interno – “messaggi enigmatici”, come li definisce Jean Laplanche – che si tratta pur sempre di tradurre in un codice comune, condiviso con la comunità dei parlanti, in simboli che permettano all'*infans*, e poi all'adulto, di far parte del consesso umano: la psicosi infatti è innanzitutto esclusione dal codice simbolico comune, all'opposto essa genera un codice soggettivo che non entra né nel discorso né nel mito, ma destinato, per quanto “eroico”, come sostiene André Green – a meno di non generare scienza, arte o religione – a cadere nell'oblio.

Si parte dunque dall'isteria. Dice Gibeault: “I primi testi di Freud sull'isteria di conversione hanno il loro interesse nel mostrare come la psicoanalisi sia stata scoperta proprio grazie alla possibilità di evidenziare un processo di simbolizzazione” (p. 1): le paralisi isteriche non avevano infatti alcun riferimento con l'anatomia, costituivano piuttosto un enigma che solo la possibilità di riconoscerci un significato simbolico permetteva di risalire alla loro genesi eziopatogenetica.

La simbolizzazione isterica richiede, tuttavia, di definire l'articolazione tra l'affetto, soggiacente alla problematica della conversione somatica, e la rappresentazione, per cui il sintomo si manifesta come un simbolo mnestico: “Sin dagli *Studi sull'isteria*, dunque, Freud è portato ad interrogarsi sui legami che uniscono il sintomo isterico ai ricordi nascosti e ad ipotizzare una topica psichica fondata sulla «barriera» tra il conscio e l'inconscio, come dimostrano le resistenze del paziente nel corso del lavoro analitico” (p. 4). E ancora: “Di fatto, l'isteria era riuscita ad acquisire uno statuto psichico nella misura in cui Freud e Breuer avevano attribuito la causa del sintomo somatico non tanto al trauma nella sua realtà immediata, quanto al suo *ricordo*, rendendo possibile una ricerca psicologica che facesse intervenire la *temporalità* del soggetto. Nelle nevrosi attuali, al contrario, i sintomi derivavano dall'azione nel presente di una causa reale – continenza, coito interrotto, masturbazione –: in linea di principio, dunque, era dunque sufficiente eliminare l'azione patogena perché l'effetto, il sintomo, scomparisse, esattamente come nella malattia organica” (p. 12). In questi casi, se un sintomo veniva così spiegato attraverso l'azione di una causa efficiente, reale, somatica, non si lasciava spazio per una delucidazione psichica imperniata sulla storia del soggetto. “Questa causalità psicofisica lineare, senza alcuna «elaborazione psichica» degli affetti di piacere/dispiacere legati alla sessualità

genitale, esclude qualsiasi possibilità di simbolizzazione del corpo erogeno: il corpo della nevrosi attuale non è nient'altro che il corpo oggettivo della biologia, in cui l'assenza di una ripresa psichica degli affetti corporei condanna il soggetto all'«agire» somatico, corpo orientato verso l'«attuale», la realtà materiale, e totalmente escluso dalla vita psichica” (p. 13).

Diversamente dalle nevrosi attuali, le psiconevrosi, ed in particolare l'isteria di conversione, mostravano così a Freud come le vie della simbolizzazione entravano in funzione nel corpo: “La conversione somatica, in questo senso, è come un *acting out* nel corpo per evitare un *acting out* nei confronti dell'oggetto, in particolare dell'oggetto materno. Freud osservava già nelle Lettere a Fliess: «L'attacco isterico non consiste in una scarica, ma in un'azione e conserva il carattere inerente ad ogni azione, cioè quello di essere un mezzo per riprodurre il piacere»” (p. 20).

Così la psicoanalisi, a partire dalle ricerche sull'isteria di conversione, si mostrava sin dal suo nascere irriducibile sia alla psicologica, sia alla fisiologia e alle scienze *tout court* mediche: “Cosa aveva dunque intravisto Freud, se non il fatto che il sintomo isterico era quel *segno concreto* che non si rapportava né ad una superficie pittorica metaforica, come per Charcot, né ad un avvenimento già avvenuto in un soggetto e che chiederebbe di essere *espresso*, come per Breuer? Piuttosto, iscritto fantasmaticamente nel corpo dell'isterica, chiedeva di essere decifrato, rimandando a ciò che non era avvenuto nel tempo del soggetto e la cui esistenza rivelava un desiderio colpito dal divieto. Il metodo delle associazioni libere, con cui Freud aveva rimpiazzato il metodo catartico di Breuer, si rivelava correlato ad un approccio *interpretativo* del sintomo isterico, che lo studio del sogno avrebbe precisato” (p. 23).

Proprio il sogno, infatti, agli occhi di Freud, costituirà il passo successivo nell'elaborazione della riflessione sulle vie della simbolizzazione, in quanto il sogno presenta anch'esso dei modi per decifrare la natura simbolica del suo contenuto manifesto, dovendo rimandare la sua comprensione profonda al suo contenuto latente. Il sogno va decifrato come un rebus, nel quale la composizione dei diversi elementi consente di risalire ad un significato a tutta prima niente affatto evidente. Il metodo analitico in questo caso deve avvalersi di una correlazione non solo tra contenuto del sogno manifesto e latente, ma anche tra simbolismi universali e ad appannaggio di quel particolare sognatore. Ne è un esempio significativo il sogno di un caso clinico di Freud assai noto: “L'analisi del ricordo schermo de «L'uomo dei lupi», relativo alla sua angoscia in occasione dell'inseguimento di una grande farfalla striata di giallo, illustra la preoccupazione di Freud di tener conto delle associazioni del sognatore piuttosto che affidarsi alla facilità dell'interpretazione simbolica. (...) Le associazioni de l'«Uomo dei lupi» lo conducono infatti a ritrovare alcuni ricordi d'infanzia che forniscono la chiave dell'interpretazione” (p. 32).

Sono le corrispondenze tra sognatore individuale e simbolismo collettivo, universale, che hanno consentito a Freud di individuare una «simbolica del sogno» anche indipendente dal sognatore. Così il metodo linguistico di interpretazione riduce

l'arbitrarietà del metodo simbolico popolare, in quanto “la ripresa da parte di un paziente di una figura del discorso è del tutto individuale, ma allo stesso tempo essa apre ad una universalità che supera il paziente e l'analista, poiché appartiene ad un lavoro culturale” (p 33). Nel sogno un senso viene sostituito da un altro, che lo occulta e lo esprime allo stesso tempo: il lavoro del sogno può così compiere un lavoro di simbolizzazione attraverso i suoi effetti di deformazione.

Se per il sintomo, in quanto simbolo mnestico di un ricordo o di un fantasma rimosso, la sostituzione della rappresentazione ha senso solo in rapporto alla separazione di affetti e rappresentazioni, il lavoro del sogno è un lavoro di simbolizzazione che consiste non solo nella sostituzione di una rappresentazione con un'altra, ma attraverso il tentativo di legare e padroneggiare gli affetti.

L'altro aspetto tradizionalmente associato alla funzione simbolica è, in ambito psicoanalitico, quello del denaro, nel suo legame con la funzione anale dovuto alla corrispondenza tra oro e denaro da un lato, e sterco ed escremento dall'altro: è infatti la coppia trattenere-espellere che caratterizza l'erotismo anale. “Il denaro acquisisce un valore economico proprio in quanto oggetto di scambio tra sé e i propri genitori, traducendo così una dinamica identificatoria. Questa dinamica si iscrive in un investimento allo stesso tempo *narcisistico* e *oggettuale* delle feci; Freud precisa il pensiero di Ferenczi a proposito di questo doppio investimento nel collegare l'amore oggettuale per le feci all'amore per l'oggetto totale: «la defecazione è la prima situazione in cui il bambino deve decidere fra un atteggiamento narcisistico e un amore oggettuale. O cede di buon grado gli escrementi, li sacrifica come pegno d'amore, oppure li ritiene per soddisfare un impulso autoerotico, e in seguito per affermare la propria volontà»” (p. 72). Il simbolismo del denaro consente così di comprendere come la simbolizzazione consista nella sostituzione di una rappresentazione con un'altra rappresentazione, includendo il legame con gli affetti. In ogni caso, la funzione del denaro rivela nella cura che è impossibile realizzare attraverso di esso un godimento che viene invece sempre deluso, rivelando piuttosto la dimensione della «mancanza ad essere» del soggetto, ovvero una sua fondamentale inadeguatezza rispetto al desiderio.

Nel registro dell'analisi il denaro introduce la dimensione del *terzo* nella scena edipica, marcando così gli oggetti con il segno della castrazione. Se allora il denaro ha la funzione essenziale di far apparire la castrazione simbolica, l'idea dell'analisi gratuita è allora impensabile, in quanto comporterebbe solo l'inibizione del discorso o la pura seduzione. Si può correre così il rischio che il denaro sfugga ad ogni simbolizzazione per conservare unicamente la sua dimensione di moneta. Il denaro costituisce allora un mediatore necessario per l'efficacia della cura analitica, ponendosi così alle origini stesse della simbolizzazione.

La tesi di Gibeault sulla simbolizzazione, è bene notarlo, si pone comunque in maniera differente rispetto a quella dei “classici” della psicoanalisi, in quanto colloca la simbolizzazione stessa all'interno di un processo strutturale e non legato soltanto alle successioni temporali: “Le teorie sulla genesi della simbolizzazione (E. Jones, S.

Ferenczi, M. Klein, H. Segal) hanno spesso avanzato l'ipotesi di un processo a due tempi, tempi che rappresenterebbero periodi successivi della vita, quando si tratta invece di un processo strutturale: un tempo di identificazione, di assimilazione, di equivalenza simbolica, di sessualizzazione dell'universo a partire dalla proiezione degli organi e delle funzioni corporee sugli oggetti e sugli eventi del mondo esterno; un tempo di rimozione, in cui nasce la simbolizzazione nel vero senso della parola ed in cui avviene uno spostamento dell'affetto su alcuni oggetti e alcuni interessi che prima di allora erano stati assimilati e sessualizzati per via della loro similitudine; in questa dinamica di desessualizzazione e di nascita di un animismo primitivo, il simbolo rappresenta il simbolizzato e non è più identico ad esso" (p. 92).

La simbolizzazione, in definitiva, non comporta soltanto la possibilità della sostituzione di un oggetto con un altro, ma costituisce la realizzazione di un processo che implica tanto la capacità di rappresentare un oggetto assente, quanto un soggetto che sia in grado di sapere che il simbolo non è la stessa cosa dell'oggetto simbolizzato. Così l'interpretazione non è soltanto la sostituzione di un senso con un altro, ma indica soprattutto la presenza di un conflitto psichico, all'interno del quale il simbolo è l'effetto dell'articolazione tra il processo primario e il processo secondario. Da questo punto di vista, il famoso gioco del rocchetto è il prototipo della simbolizzazione, in quanto consente di tollerare la scomparsa dell'oggetto con una sua sostituzione simbolica. E l'oggetto transizionale, a sua volta, è il testimone e lo strumento di un processo di simbolizzazione che consente la creazione di uno spazio intermedio tra mondo interno e mondo esterno e l'accesso alla realtà.

Una delle questioni conclusive di questo volume, così tanto raffinato nelle sue complesse articolazioni e non privo di elucidazioni cliniche, riguarda il rapporto fondamentale tra simbolizzazione e rappresentazione: "C'è una domanda di fondo dietro alle diverse discussioni: c'è differenza tra i concetti di rappresentazione e di simbolizzazione? La simbolizzazione si definisce a partire dalla rappresentazione, come un insieme di relazioni in cui qualcosa rappresenterà qualcosa per qualcuno. Quale interesse c'è, allora, ad introdurre nella teoria e nella clinica un concetto che non farebbe altro che raddoppiare quello di rappresentazione?" (p. 175) "Il lavoro della rappresentazione fa riferimento alla dinamica del segno, in cui il collegamento dei termini è tuttavia sempre incompleto, o rimandato: significante e significato, rappresentante e rappresentato, rappresentato e percepito sono sempre manifestazioni di qualcosa che sta per qualcuno al posto di qualcos'altro. (...) La funzione di simbolizzazione, al contrario, introduce l'idea di un ritorno a sé stessi che ristabilisce la completezza: qualcosa al posto e in vece di qualcos'altro ma *per qualcuno*, in cui il ritrovamento con sé stesso è anche ritrovamento con l'altro. Contrariamente al segno, il simbolo contiene l'idea di (...) una distanza che non è irrimediabile, ma che, al contrario, è la condizione stessa di una prossimità. Il riferimento alla simbolizzazione come concetto sottolinea l'importanza di un lavoro del soggetto, che ritorna in sé stesso per scoprire meglio l'alterità e la trascendenza dell'altro" (p. 178).

La questione della simbolizzazione è dunque non solo centrale in ogni campo dell'esperienza umana, ma è antichissima ed all'origine della rappresentazione artistica: una rassegna dell'arte preistorica, a conclusione di questo volume complesso e affascinante, mostra come la simbolizzazione e la necessità di un suo processo interpretativo costituiscano le caratteristiche della capacità tutta umana di raffigurare, attraverso il visibile, anche quello che non può essere direttamente rappresentato. In altre parole, la peculiarità della simbolizzazione è quella di comunicare attraverso forme che rinviano sempre ad altro, che va in qualche modo interpretato: in fondo, essa non può non avere attinenza con l'invisibile per eccellenza, per quanto decisivo e determinante di tutta l'attività psichica: l'inconscio dell'uomo.

Andrea Baldassarro

Introduzione

Nel suo poema «Corrispondenze», Baudelaire ci invita a entrare nel campo della simbolizzazione, a sognarvi ed eventualmente a comprendere i principi sui cui si poggia. Tra l'uomo e la natura si tesse un insieme di relazioni, in cui qualcosa rappresenterà qualcos'altro per qualcuno, che sia l'uomo nella natura, lo scrittore o l'eventuale lettore. La simbolizzazione mette in relazione, stabilisce delle «corrispondenze» sulla base di una naturale analogia in cui il rapporto tra il simbolo e il simbolizzato avrà una motivazione fondata su una certa similitudine che va dal concreto all'astratto (la notte, simbolo dell'irrazionale) o dal concreto al concreto (la natura, simbolo della madre).

In queste analogie e queste corrispondenze, il corpo e la sensorialità in generale svolgono un ruolo fondamentale che Baudelaire non manca di sottolineare, poiché «i profumi, i colori e i suoni si rispondono». Sensorialità e sensualità si allacciano in questi legami che si tessono, in cui il corpo veicola attraverso un'unità indissociabile «dei sensi e dell'anima i lunghi rapimenti».

Ma per evocare questa semantica del simbolo occorre utilizzare il linguaggio, che ha esso stesso una dimensione simbolica poiché è costituito da segni che, in virtù di una convenzione arbitraria, faranno corrispondere un evento sensibile a qualcosa di una natura diversa. Possiamo quindi interrogarci sulle origini di questa convenzione e ritrovare, attraverso l'etimologia della parola, la dimensione originariamente sociale del simbolo. La parola «simbolo», dal greco *symbolon*, effettivamente indicava presso gli antichi Greci un oggetto spezzato in due, una pietra o una tavoletta, il cui ricongiungimento (*sunballô* = riunire, mettere insieme) permetteva a due alleati o ai loro discendenti di farsi riconoscere in un vincolo reciproco. Il patto era stato suggellato dalla rottura in due dell'oggetto e dalla sua distribuzione tra le due persone, che avevano voluto testimoniare in tal modo i loro legami di alleanza.

In quest'avventura della simbolizzazione Freud ha introdotto una nuova dimensione, stabilendo una relazione tra i simboli consci e i simbolizzati inconsci. Una dimensione topica che, nella corrispondenza tra i due termini, ha fatto perdere la ragion d'essere dell'analogia. L'esigenza dell'interpretazione si è fatta imperativa, tanto più che l'accesso al simbolismo inconscio era inizialmente chiuso alla comprensione. La storia della psicoanalisi ha mostrato come siano apparse numerose questioni in gioco, inizialmente nello sviluppo stesso del pensiero freudiano, poi in quello dei suoi successori, che in fondo non hanno fatto altro che confermare la polisemia del concetto di simbolizzazione; insieme ai suoi corollari, come le nozioni di simbolo, funzione simbolica, metafora, ecc., esso costituisce l'eredità di tutta la nostra civiltà.

Il termine «simbolo» è utilizzato da tutti i pensatori da duemila anni a questa parte, come osserva Umberto Eco, che ha provato a definire una specificità del «modo sim-

bolico» e a distinguerla da tutte le nozioni affini¹. Le sue riflessioni permettono di situare il simbolo in seno ad una teoria dei segni, ma anche al suo interno ci sono le più grandi confusioni. Il simbolico può così essere assimilato al *semiotico* come capacità di produzione di segni verbali e non verbali suscettibili di organizzare l'esperienza. Le concezioni di Ernst Cassirer, Di Claude Lévi-Strauss, di Jacques Lacan partecipano a una teoria della funzione simbolica, qui identificata con il semiotico, che attesta il primato del linguistico. La definizione di Charles Sanders Peirce del simbolo come dimensione del convenzionale-arbitrario si inserisce nella prospettiva del semiotico che si rivela essere, in definitiva, una definizione troppo ampia del simbolico.

La questione in gioco è al cuore della confusione semantica tra il segno e il simbolo. Qui ricorderò alcune delle distinzioni più note dal punto di vista linguistico. A volte, come per Ferdinand de Saussure, il segno indica presso la lingua la relazione di significazione tra il significante e il significato; questa relazione è necessariamente *immotivata*, poiché essi sono di natura differente, pur essendo tuttavia *necessaria*, nella misura in cui uno dei termini non può esistere senza l'altro e viceversa; il simbolo rimanda, al contrario, a un'associazione più o meno stabile tra due unità dello stesso livello, sia due significanti che due significati: relazione allo stesso tempo non necessaria e motivata, secondo dei rapporti di contiguità e di similitudine. Come dice de Saussure «il simbolo ha per carattere di non essere mai completamente arbitrario: non è vuoto, implica un rudimento di legame naturale tra il significante e il significato. Il simbolo della giustizia, la bilancia, non potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra cosa, ad esempio da un carro»². A causa di questa «corrispondenza analogica» tra simbolizzante e simbolizzato, il concetto di simbolo è escluso dalla definizione di segno linguistico, che è correlato al principio dell'«arbitrarietà del segno».

Al contrario Ch. S. Peirce definisce il segno superando la restrizione saussuriana del segno linguistico come «qualcosa che per qualcuno sta per qualcosa sotto certi aspetti o capacità»³. Definizione che implica una relazione di sostituzione tra due termini per un dato soggetto, dunque una relazione triadica, contrariamente a quella proposta da Saussure che elimina dalla sua definizione del segno tanto il soggetto quanto l'oggetto, per conservarne solo una differenza interna al linguaggio. Peirce aggiunge che questa relazione di sostituzione si fa «sotto certi aspetti o capacità»; ciò lascia supporre che il segno non rappresenti la totalità dell'oggetto, ma solo un certo aspetto, il che esclude ogni idea di duplicazione o riproduzione completa dell'oggetto.

Per Peirce il simbolo diventa quindi una categoria del segno, definendo la «regola convenzionale» tra il significante e il significato, cioè il segno linguistico, nella sua dimensione di arbitrarietà. Al contrario, il simbolo nel senso di Saussure è maggiormente vicino alle altre due categorie di segni: l'icona, corrispondente a

1 U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984), Einaudi, Torino, pp. 199-254.

2 F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), tr. it. Laterza, Bari, 1972, p. 86.

3 Ch.S. Peirce, *Écrits sur le signe* (1931-1938), Paris Seuil, 1978, p. 121. PEIRCE C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss e Arthur W. Burks, vol. 2., Cambridge (Massachusetts), Belknap, 1931-1966, p. 228.

una similitudine di fatto tra il suo significante e il suo significato, ad esempio tra la rappresentazione di un animale e l'animale rappresentato; l'indice, che opera attraverso una contiguità naturale, vissuta tra il suo significante e il suo significato, come nell'esempio classico del fumo indice del fuoco.

Qui troviamo il riferimento all'esperienza percettiva come base dell'analogia naturale e del simbolo come segno motivato; quest'ultimo, così come lo intende Peirce, indica al contrario il segno arbitrario. Occorre precisare che per lui, tuttavia, il linguaggio implica l'articolazione di tre tipi di segni che in realtà sono principalmente delle categorie semiotiche; ciò rappresenta un'interessante soluzione all'alternativa che il *Cratilo*⁴ pone tra la convenzione e la natura; egli sottolinea inoltre che i segni più perfetti sono quelli in cui gli aspetti iconici, indicali e simbolici sono amalgamati nelle proporzioni più omogenee possibili: è una prospettiva ricca di insegnamenti per l'approccio ai processi di simbolizzazione nella cura analitica, che dovrebbe poter riunire la ricchezza dell'immagine e la precisione del segno linguistico.

Concezione triadica del segno che, nella sua stessa elaborazione, dimostra le condizioni del suo funzionamento; la condizione di un segno, infatti, non è solo quella della sostituzione, ma anche quella di una possibile interpretazione implicante tre termini: il segno, l'interpretante del segno, che è un altro segno, e l'oggetto al quale rinvia, innanzitutto l'*oggetto immediato* o significato semiotico e, al di là l'*oggetto dinamico* o significato percettivo. Tale prospettiva rappresenta una logica dell'*azione* del segno, in cui il dinamismo della relazione di significazione è dovuto al funzionamento del terzo termine, l'interpretante, che è contemporaneamente una componente del segno e un segno egli stesso, termine intermediario e mediatore che determina un processo infinito di simbolizzazione. Si tratta anche di una concezione del segno che apre, come suggerisce U. Eco⁵, all'enciclopedia del mondo, piuttosto che rinchiudersi sul dizionario, come piuttosto viene evocata dalla concezione diadica del segno secondo Saussure.

A seguire possiamo avvicinare il simbolico alla *retorica*, ma anche qui non accediamo ad un senso specifico poiché, anche se si tratta di una strategia generale, per la quale ad un senso diretto viene sostituito un senso indiretto, il contenuto attualizzato mira in realtà ad essere preciso, attraverso il riferimento ad un contesto che fissa delle pertinenze. Il legame con il *simbolismo onirico* aggiunge forse la connotazione inconscia, ma in Freud tende a raggiungere la dimensione del codice e dell'univocità. Quanto all'*allegoria*, essa presuppone un testo visuale o verbale in cui al primo senso di ogni immagine viene sostituito un secondo senso, secondo un codice piuttosto preciso, e dunque non può rendere conto della plurivocità che la dimensione del simbolo suggerisce. In questa prospettiva, tanto l'equivalenza con il

⁴ Platone, *Cratilo o della retta invenzione dei nomi*, in *Tutte le opere*, tr. it. a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze, 1974, pp. 111-158. In questo dialogo di Platone si tratta di decidere dell'origine del senso: o il senso è nel linguaggio e dipende da una convenzione relativa all'arbitrarietà del segno, oppure è innanzitutto dentro le cose e preesiste al linguaggio; ciò comporta l'ipotesi di una motivazione primitiva del segno, che sarebbe, come il quadro, una «imitazione della realtà».

⁵ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, op.cit. pp. 109-112.

segno motivato, il simbolo secondo Saussure, che quella con il segno arbitrario, il simbolo secondo Peirce, non riuscirebbe a definire in maniera specifica la categoria del simbolico.

Il modo simbolico, come modalità di produzione o di interpretazione testuale, dovrebbe sfuggire alla dimensione del codice che rinvia all'univocità, per lasciare aperta la possibilità di una «deriva infinita»; se la parola «simbolo» richiama «qualcosa che è al posto di qualcos'altro», esso possiede una riflessività originaria suggerita dall'etimologia in cui «l'espressione ed il contenuto inesprimibile diventano una sola e identica cosa». Non è il rinvio indefinito inerente al segno linguistico, ma «la sensazione che ciò che è veicolato dall'espressione, per nebuloso o ricco che sia, viva in quel momento *nell'espressione*»⁶. Verità del simbolo che lo avvicina allora all'esperienza mistica e magica, di cui Gustav Jung e George Groddeck sono stati i maggiori rappresentanti.

La dimensione di ineffabilità e di individualità che questa dimensione del simbolico connota, richiede tuttavia la regola dell'interpretazione, a rischio altrimenti di rinchiudersi nel silenzio e nell'incomunicabilità. La dimensione sociale e comunicabile dovrebbe far parte del simbolo, ma la richiesta dell'interprete comporta il rischio inverso, cioè che la modalità simbolica non generi la modalità allegorica e non si fissi nell'univocità.

Ciò che il narcisismo individuale guadagna in termini di apertura infinita, lo perde nel passaggio al riconoscimento sociale che ricerca il riferimento al codice. Peraltro, poiché chi possiede la chiave dell'interpretazione detiene allo stesso tempo il potere, la dimensione del riconoscimento sociale può essere del tutto chiamata in causa, giacché il potere si esercita a partire dal codice. Conosciamo le poste in gioco delle teorie psicoanalitiche in queste lotte di potere. Esse rimandano al bisogno di legittimare attraverso una teologia, foss'anche negativa e secolarizzata, la pratica del modo simbolico.

L'avventura del simbolismo così brevemente evocata chiama in causa nei suoi diversi periodi ciò con cui la psicoanalisi si è confrontata e si confronta quando si adopera per comprendere la simbolizzazione. Questi sono i punti cruciali che vorrei precisare, percorrendo la storia di questa scoperta, partendo dall'isteria e dalla teoria del simbolo mnestico (cap. I), attraversando poi la teoria del simbolismo del sogno (cap. II).

L'approccio freudiano al simbolismo sarà illustrato attraverso gli elementi in gioco nella simbolica del denaro nella cura (cap. III). Poiché la simbolizzazione è un processo che utilizza il meccanismo della proiezione, svilupperò in seguito i rapporti tra la proiezione e l'identificazione proiettiva, mostrando i punti di convergenza del pensiero freudiano e del pensiero kleiniano nella teoria della proiezione come processo e come meccanismo di difesa (cap. IV). La simbolizzazione nella cura dovrebbe permettere, a partire da alcune vignette cliniche che vanno dalla psicosi alla

⁶ *Ibid.* p.231.

nevrosi e dall'infanzia all'età adulta, di misurare la portata clinica e tecnica delle questioni teoriche che saranno state delineate (cap. V). Non essendo il concetto di simbolizzazione direttamente teorizzato da Sigmund Freud, sarà interessante mostrare le similitudini e le differenze con i concetti corollari di rappresentazione, di sublimazione e di creazione (cap. VI). Giacché l'avventura della simbolizzazione è concomitante all'apparizione dell'*Homo sapiens*, il richiamo all'arte preistorica dell'epoca del Paleolitico offrirà l'occasione di mostrare come l'artista preistorico sia stato il primo testimone di questa esperienza pulsionale, caratteristica del processo di ominizzazione (cap. VII).

Freud (1920) fu sensibile a ciò che della natura e della cultura era in gioco nella storia dell'umanità, poiché la scoperta dell'utensile, l'addomesticamento del fuoco e la costruzione di abitazioni erano state, a suo avviso, conquiste dell'uomo volte a proteggersi dalla natura. Se la cultura umana implicava anche la «regolamentazione degli uomini tra di loro», e quindi l'insieme delle istituzioni simboliche, egli tuttavia non aveva preso in considerazione, tra le sue produzioni culturali, il posto dell'arte preistorica come testimone eccezionale dell'avventura della simbolizzazione sin dall'arrivo dell'uomo moderno in Europa circa 35.000 BP⁷. Allora, la simbolizzazione come processo si iscrive in un'avventura individuale e collettiva che è anche quella della creatività umana, sollecitata dalla coscienza della morte e dal bisogno urgente di creare delle tracce, delle immagini e delle forme indistruttibili per superare il proprio «stato di indigenza» o di «impotenza» primordiale (*Hilflosigkeit*)⁸.

7 BP : Before Present

8 Questo libro in parte riprende la relazione « Destins de la symbolisation », presentata al XLIXe Congrès des psychanalystes de langue française et des pays romans, e pubblicata nella Revue Française de Psychanalyse, t. LIII, no 6, 1989, pp. 1517-1617.

