

Bellezza Sincrona: fra “Oggetto Superiore” (mente) e “Oggetto Inferiore” (corpo). Estetica primaria e socialità

Stefania Marinelli

Abstract

Ci si propone di indicare come l'esperienza della Bellezza in molteplici circostanze sia da ricollegare all'esperienza dell'estetica primaria e ai suoi valori inconsci di durata, assolutezza, eternità, insostituibilità infinita.

Parole chiave: bellezza, corpo, estetica primaria, psicosoma, affetto

Nel tempo di tante esperienze dirette e indirette, mi sono posta molte domande sulla concezione della bellezza: se essa ha un valore estetico oppure interno e quale sia il legame fra i due; se è soggettiva o oggettiva; se è più collegata ai fattori somatici (ormonali; di salute degli organi interni, della pelle) o psichici. Mi sono chiesta se il valore della bellezza nasce in quello che mito e scienza hanno definito come il “narcisismo” dell'autocompenso; oppure nella relazione con l'altro. E quale differenza di fattori vi sia fra la bellezza che suscita eccitamento, travolgimento, e quella che promana e richiede contemplazione. Dunque anche quale bellezza crea attrazione, aspirazione, solidarietà identificativa e perfino ristoro e cura; e quale invece suscita invidia e competizione, ostilità (o punizione): quando la bellezza produce isolamento e possesso; o quando è associata alla condivisione e valorizzazione del gruppo, che si identifica, la include e la elegge a suo simbolo. Sicuramente il Mito è una base per corrispondere con queste domande, *in primis* quello greco-romano.

La dea della bellezza e dell'amore, Afrodite, nata dalla schiuma del mare (ἀφρός) nel quale Crono ha disperso i genitali del padre Urano dio del cielo per vendicare la madre Gea (1), è fin dalla sua concezione connessa con la ineffabilità divina, le peripezie dell'accoppiamento e della generazione e sta all'origine del Nuovo Mondo dopo il tramonto del Vecchio. Essa fa parte degli elementi, della materia, del cosmo, così come del corpo umano e delle vicende che lo animano. Come le altre divinità dell'Olimpo è collegata da un lato all'appartenenza del divino e inaccessibile; dall'altro alla fragilità umana e alla prossimità antropomorfa. La dea ha origini complesse secondo i tempi e i luoghi del suo culto e della sua rappresentazione: le testimonianze iconiche (scultura, pittura e iconografia della ceramistica) letterarie, mitologiche, storiche descrivono Afrodite (gr. Ἀφροδίτη) come la “Divinità greca dell'amore, inteso anche come attrazione delle varie parti dell'Universo tra loro; simboleggia l'istinto naturale di fecondazione e di generazione e sotto questo aspetto è simile all'Ishar babilonese e all'Astarte fenicia. I Greci connotavano il nome di A. con la spuma del mare (afros), dalla quale sarebbe nata, ma esso è in realtà di oscura

origine.” (Enciclopedia Treccani dell’Arte Antica). Il suo “aspetto più diffuso è quello di dea dell’amore, della fecondità, dell’amore fiorente, perciò le sono sacri i giardini, la primavera, il mirto e le rose” [...] “simbolo dell’istinto e della forza vitale della fecondazione e della generazione...è detta Antheia (Ἄνθεια) e ricollegata al mito di Adone, simbolo del fiorire e dell’appassire della vegetazione, della vita e della morte.” Per la perdita di Adone la dea varca la soglia infera in cerca dell’amato ed è così assimilata a Persefone, dea del ciclo delle stagioni e della morte.

Nell’associazione della bellezza con l’amore, comune ai vari culti e miti, la dea è umanizzata e piena di *charis*, circondata dalle sue ancelle, le Grazie (Χάριτες) e le Ore (Ὠραι). Più tardi l’arte ellenistica stigmatizzerà la sua immagine come soggetto di amore e bellezza decorativi. Ma Afrodite è anche associata all’amore universale e celeste: la bellezza dell’amore è congiunta con l’attrazione e coesione delle parti dell’universo. Le declinazioni locali esaltano i diversi fattori della sua forza vitale: l’ordine armonico del cosmo, la fertilità della Terra e del mare, la sessualità e la generazione; l’amore puro e sensuale. Afrodite è aurea (χρυσῆ) e celeste, Urania (οὐρανία) simbolo dell’amore puro e ideale; Areia (Ἀρεία), guerriera con Ares e madre di Phobos, Deimos e Harmonia. E’ Ciprea; Ericina; Citerea, dai nomi delle città che onorano il suo culto (isola di Cipro; Erice; isola di Citera). Ma anche Afrodite sorgente dal mare: Pontia (Ποντία), Pelagia (Πελαγία), protettrice del mare e dei naviganti.

Nella evoluzione della scultura la dea ha molteplici forme: pudica, o nuda e tendente all’amore sensuale e languido, o ammantata e sposa. Nell’epoca matura dell’arte di Fidia la bellezza matura di Afrodite è rappresentata nel corpo di lei sdraiato in seno alla madre Dione, fra le altre divinità olimpiche (Partenone, Frontone orientale, British Museum). In tutte le tradizioni ella è feconda, protegge la creazione della terra del mare e della vita. Nella iconografia vascolare tiene in mano un ramo, una corona, uno scettro, un fiore; o indossa il manto della sposa; o gareggia con le altre dee, o insieme a queste lotta contro i Giganti. E’ sola, o è amante; sposa (2); o dea nel consesso olimpico; o velata per l’amore perduto. La dea è ricca di amori e capace di infondere amore e desiderio in chiunque entri in contatto con lei. Ma può anche incarnare gli ideali della stabilità ed è all’origine della fondazione di città e delle gesta di guerre (quest’ultimo culto sarà comune nell’assimilazione latina con Venere). Afrodite, unita a Eros, protegge la purezza virginale, il matrimonio, le mogli, le donne che si battono contro le ingiustizie (Fedra; Medea) e anche le etère, prostitute, le offrono voti. Ella è sposa di Efesto, Vulcano, fuoco del lavoro e della raffinatezza; ma può tradirlo con Ares e con Hermes, con cui genera il bellissimo Ermafrodito, Ερμαφρόδιτος, che fa innamorare la ninfa Salmace, la quale ottiene dagli dei di confondersi con il corpo dell’amato. E può avere altri amori, anche infelici, come Adone, colpito a morte da Ares.

Nella narrazione omerica Afrodite dona in cambio a Paride, che l’ha scelta per la sua bellezza fra le dee rivali Era e Atena, l’innamoramento di Elena, la donna più bella

del mondo. La sua prossimità all'amore umano la fa schierare in guerra, e rappresentare presso Zeus i suoi interessi. La dea è testimone e messaggera delle dispute fra dei e uomini; è collegata alle ansie umane, le tragitta verso il mondo divino purificandole, o risolvendole, o può punirle dall'Olimpo di cui fa parte (nel mito di Amore e Psiche la dea, gelosa, ha inviato il figlio Eros/Cupido perché colpisca con una freccia d'amore Psiche facendola innamorare dell'uomo più brutto del mondo; ma per un errore la freccia si rivolge contro Eros/Cupido stesso e l'unione dei due sarà addirittura sancita da Zeus/Giove). Spesso la sua presenza sta alla base di conflitti inenarrabili, come l'assedio decennale di Troia, che convoca l'intero assetto dell'Olimpo e lo schiera in guerra accanto all'uno o l'altro belligerante, o eroe protetto, o abbandonato. O ancora Afrodite può essere una tenera madre preoccupata per il figlio Cupido. Merita di essere riportata per intero una recente analisi del mito condotta:

Ricordiamo il mito, riportato per la prima volta da Temistio: Afrodite era desolata vedendo che suo figlio Eros non stava crescendo. Egli rimaneva quel profilo del desiderio che doveva rappresentare, un amabile cherubino con le forme paffute di un eterno bambino. Le fu risposto che l'unico modo per far crescere Eros era associargli un fratello, partner ma anche rivale, sufficientemente differenziato per provocare una dinamica continua di desiderio. Così apparve Anteros. Da allora l'amore fu definito da una lotta ininterrotta tra un amore narcisistico, che mira alla riunione di esseri precedentemente separati – ci ricordiamo l'allegoria di Aristofane in Il Banchetto – e un amore reciproco ma che ricorda l'alterità invalicabile di due esseri che si amano. Laddove Eros è servo della fusione, unica soluzione considerata per fare scomparire efficacemente l'effetto della mancanza, Anteros si adopera per convocare la discordia al fine di impedire che la confusione degli esseri si realizzi assicurando così il richiamo di una differenziazione salutare degli esseri nonostante l'amore. La dialettica finalmente trovata darebbe origine a un continuo risveglio della dinamica libidica, senza la quale l'azione di Eros rischierebbe di assomigliare fortemente a quella di Thanatos ... Quindi il lavoro di Eros, per completare la dinamica del desiderio, richiederebbe l'azione discordante e slegante di un Anteros che interviene. La dinamica della vita psichica trae vantaggio dunque da questa sottile alleanza. L'eccesso di legame come quello del dislegame condurrebbe alle stesse conseguenze mortifere. E le premature sparizioni di alcuni grandi creatori nel corso della storia culturale dell'umanità lo testimoniano con prove sufficienti ... (3)

Da Afrodite, Venere

Nella cultura latina Afrodite si sovrappone solo in parte a Venere. Il termine *venus*, originariamente neutro, è imparentato con *venia* che significa “favore”, “grazia”, poi “perdono”; e con *venenum*, fascino magico, e ha carattere propiziatorio. Il suo culto è assimilato con le culture locali (v. l'etrusca *Turan*) e più tardi con la divinizzazione

della famiglia imperiale e delle stesse origini di Roma, derivate dalla nascita di Enea, figlio dell'accoppiamento di Anchise con Venere.

La cultura romana per certi versi meno sfaccettata della greca e più pragmatica, ha trasformato nel tempo la concezione della dea della bellezza e dell'amore. Il grande poeta Lucrezio che coglie la sua essenza motrice di vita le dedicò il Proemio al *De rerum natura* invocandola come origine dell'universo vivente. Bellezza, vita, fertilità, movimento, armonia, desiderio, nascita, ordine: tutto il mondo vivente dalla volta celeste alla terra alle acque del mare si origina e si conclude nella dea della bellezza che muove l'amore. Venere è istinto, e Eros, fecondità e filiazione della vita, astro, pianeta "che di foco d'amor par sempre ardente" (Pg. XXVII 95), l'oggetto più luminoso del cielo dopo il sole, avvolto dalla nuvolosità. L'elemento ritualistico e misterico del culto di Afrodite, che lo studioso inglese Dodds ha individuato (4) come matrice profonda della religiosità "irrazionale" che soggiace alla coerenza dell'apparato razionale della cultura greca, è attenuato nelle epoche successive della romanità a favore della trasformazione in un simbolo più stabile e formalizzato, connesso con l'amore coniugale e i valori organizzanti della cultura sociale.

Tramonto del Pantheon antropomorfo

Il Pantheon tramonta; la Bellezza divina incontra molte vicissitudini e cercherà nelle epoche religiose e meno religiose delle culture successive, di ridare vita in diversi modi al patrimonio antico delle sue origini sacre.

Il passaggio dalla cultura sociale pagana e antropomorfa a cultura basata sulla religiosità monoteista trasforma il mito sacro della Bellezza. L'avvento dell'era cristiana darà poi significati morali e religiosi alla bellezza e addirittura la associa alla colpa originaria della seduzione e al peccato dell'amore rivolto al piacere invece che alla procreazione. Solo più tardi con la rinascenza classica; poi con gli eleganti raggi del raffinato Illuminismo europeo settecentesco; e nell'Ottocento con le fiorenti ricerche positiviste che ricostruiranno gli ambiti disciplinari delle scienze umane e sociali, la bellezza e la grazia riavranno un posto d'onore. Ricompaiono insieme ai nuovi valori laici quelli storici; e insieme, quelli delle tradizioni popolari. Nel racconto di fiaba, nella leggenda e nella letteratura popolare, che ereditava i valori della tradizione religiosa in modi nuovi (o più antichi), l'idea della bellezza coincide con la virtù e la bruttezza con la cattiveria. Questa componente testimonia il retaggio didascalico medievale presente nella fiaba, ma allo stesso tempo questa è collegata alle sorgenti immaginative di una letteratura derivata dai tipi della fiaba antica e del teatro pagano, prima che dalla metafora religiosa e morale di origine medievale. La concezione antica della bellezza, che conteneva il dualismo e la molteplicità e li fondava nella divinità, ha lasciato il posto, al tramonto del paganesimo, alla sua rappresentazione dualistica di ideale vitale e potenza demoniaca, è vero. Ma nel solco di quel dualismo religioso, le concezioni originarie più unitarie e antropomorfe precedenti hanno continuato a vivere attraverso la cultura popolare.

I tempi moderni infine, bisognosi di esprimere la complessità del secolo tecnico e tecnologico, lo terranno in conto; faranno ricorso alla produzione di nuove mitologie a carattere “misterico”: la bellezza sarà legata agli estremismi “settari” delle grandi saghe, dei romanzi neri, gotici, horror, fantascientifici, o dei cartoni animati seriali; presterà i suoi volti alla rappresentazione della crudeltà, del sortilegio, ai pericoli della seduzione, dell’avidità, dell’inganno; e ai destini delle grandi lotte per il dominio dell’universo. La bellezza, potenziata e legata alla strumentalizzazione per il potere e per il piacere incontrollato, sarà anche stilizzata negli scenari estremi della ritualizzazione sessuale, sacrificale; nei fasti dell’horror, del “pulp”, e della guerra cosmica degli elementi, della potenza “superiore”, che riassegna i destini dell’universo dopo la guerra di sterminio del male e lo svelamento della maschera della bellezza malvagia. O nei casi più estremi essa sarà sequestrata dalla vittoria del male e dal regno trasmutante dell’ambiguità divinizzata: gli esempi delle storie letterarie, filmiche, iconiche, create nell’invenzione di massa e nella rete o nei murales cittadini, prima e dopo la letteratura ufficiale, sono innumerevoli e seguono con rapida evoluzione i cambiamenti dell’umore sociale, come linguaggi che testimoniano le oscillazioni della voce anonima soggiacente della comunicazione sociale.

L’epoca moderna, la ricerca

Ma che ne è, nell’epoca della ricerca scientifica, umana e sociale, dell’emozione estetica? Dell’emozione amorosa? Dell’estasi della Bellezza? Quali discipline se ne sono interessate? Come ne ha discusso la psicoanalisi, se se ne è occupata?

Dal primo avvio di Freud con la *Caducità* della bellezza (del fiore reciso) del 1915, il tema e i temi affini sono stati trattati da diversi autori interessati, fra molti, all’esperienza estetica primaria (Bick) in particolare; al dilemma cognitivo del conflitto estetico (Meltzer; Ferrari); alla divinità eterna del quotidiano (Milner); e a vari ambiti relativi all’insediamento del “sé corporeo” nel sé psichico (Winnicott) e ai suoi fallimenti, paradigmatici nelle anoressie (Ciocca, 2013). In Winnicott la bellezza equivale alla salute dell’integrazione del sé psichico in quello corporeo (definiva l’intelligenza cognitiva come un “accidente dello sviluppo”): se l’*handling* e la *holding* primarie sono andate a buon fine, formano la base della continuità del sé, dell’armonia di mente e corpo, della stima di sé. Dalla congruenza delle cure precoci il senso di sé emerge, capace di discriminare fra sé e non sé, fra l’ambiente che attrae ma confonde, e la distinzione soggettiva. L’individuazione dei confini corporei del sé aiuta e integra lo sviluppo psichico generale e il sentimento della presenza. Quando il percorso è ben sostenuto dalle cure e dalle esperienze, i contenuti corporei e psichici sono rappresentati all’interno del sé come armoniosi, belli e buoni (*kaloi kai agatoi*), perfetti, potranno dotarsi di virtù e valore (*arethè*) e contribuire al senso della fermezza e coerenza profonde. Anzi (Io *pelle*) ha additato in particolare il valore della pelle, un organo che contiene tutti gli organi: funge da

involucro/membrana, ed è situata nel punto di contatto fra gli stimoli esterni e quelli endogeni. La pelle, e la sua salute e bellezza, trasmette agli uni e agli altri informazioni complesse.

Bellezza e sogno

Vi sono vari autori che hanno messo attenzione alla bellezza e centralità del corpo, alcuni in modi più “carnali”, trattando, se così si può dire, la carnalità della psiche e lo psichismo del corpo, come valore dell’unità del soggetto; o piuttosto il contenuto sensoriale della narrazione onirica (Ferro, 2014), che ha avuto in Italia una onorevole tradizione di studio (v. l’ampia ricapitolazione del 2003 di F.Riolo, che esplora i complessi versanti del sogno e della sua narrazione analitica; le numerose ricerche sulla fisiologia del sonno e del sogno di M.Mancia; lo studio della funzione del sogno all’interno del gruppo nella tradizione di studi bioniani (cfr.Neri C., Correale A., Fadda P., *Lecture Bioniane*; Marinelli, 2000; Neri, 1995-2017); la descrizione del sogno come “crocevia tra informazione emotiva e sensoriale e pensiero cosciente” (Moccia, 2009); e infine gli studi di Solms sulla organizzazione neurologica del processo onirico).

Bellezza somatopsichica

La confusione fra i due termini somatico e psichico è stata trattata anche se in modo sparso, come intercambiabilità insita nella indistinzione originaria. Ad esempio il sistema *protomentale* di Bion, che sta alla base della vita dei gruppi, assegna agli eventi derivanti dalla sua influenza una natura intermedia fra psichica e somatica, forse simile a quella di cui è dotata la pulsione freudiana, che però si alterna, potendo presentarsi all’interno dell’apparato nell’una o nell’altra forma indistintamente (come psicosi o somatosi). Un secondo esempio in un ambito affine è dato dalle ricerche di Carla De Toffoli (v.in Transiti, 2014). L’autrice ha insistito da vari angoli visuali sulla natura della *memoria somatica* e la sua capacità produttiva di ricordi, tracce e procedure implicite dell’esperienza sensoriale: la memoria somatica contiene eventi iscritti ed è anche produttiva di segnali attivi, rappresentazioni, informazioni e azioni. De Toffoli è tornata più volte sul tema, sottolineando in particolare la non gerarchia del legame mente e corpo, e facendo ricorso a diverse esemplificazioni, fra cui la metafora dell’uso del linguaggio, fatto risalire alle espressioni originarie di suoni e parole che contenevano l’unità immanente del significato e della comunicazione, prima che la distinzione temporale assegnasse loro una distinzione fratturante fra passato e presente, fra prima e dopo, e fra più importante e meno (2000). Potremmo azzardare che in questa concezione per la quale l’intimità corporea e lo *psicosoma* contengono un sistema di elaborazione proprio (delle impressioni, delle emozioni e delle memorie sensoriali) non gerarchico rispetto a quello corticale, sia pensato dall’autrice come insieme di funzioni evolutive e processi produttivi indipendenti? La questione della natura delle trasformazioni emotive e sensoriali era

stata studiata da G.C.Soavi (1989); e sarà approfondita in seguito dall'autore in ricerche estese anche al campo della *memoria procedurale* e all'esplorazione di altri versanti della relazione mente-corpo; e mente-cervello (Neri, 1995).

Da una particolare prospettiva in parte affine, che non è semplice isolare dalla complessità dell'edificio teorico, possiamo parlare della bellezza del corpo trattata da Bion nelle *Memorie di Guerra* (1997) e nella *Autobiografia* (2005). Lì egli sembra estrarre memoria, insegnamento e vita da un'esperienza somatica catastrofica occorsa in guerra (la ferita, l'agonia e la morte del giovanissimo soldato collega di Bion, che gli chiedeva di ascoltare il suo estremo ricordo della madre, mentre i suoi polmoni separati dall'esplosione gli toglievano il respiro e la vita). Bion conserverà la memoria di quel ricordo perturbante e traumatico lungo tutto il tempo del suo lavoro psicoanalitico e della sua vita. Tornerà a rinarrare quell'evento nel tempo, ogni volta cambiandolo e modificando la sua rappresentazione: quasi intendendo trasmettere così facendo il sentimento della volatilità della materia fisica e psichica, la sua permanenza, la sua mutazione inesorabile e fisiologica e la continuità vitale, inscritta nella capacità del gruppo di sostenere e tramandare la sua memoria.

Caducità

“No! È impossibile che tutte queste meraviglie della natura e dell'arte, che le delizie della nostra sensibilità e del mondo esterno debbano veramente finire nel nulla. Crederlo sarebbe troppo insensato e nefando. In un modo o nell'altro devono riuscire a perdurare, sottraendosi ad ogni forza distruttiva” scrive Freud in *Caducità*. Alcuni autori hanno voluto collegare le sue considerazioni sulla vita effimera e sulla “esigenza di eternità” di “strappare un'eccezione per ciò che è bello e perfetto”, al suo pessimismo di quegli anni, dovuto all'esperienza distruttiva dell'inizio della guerra mondiale, e ai rischi di precarietà del movimento psicoanalitico, nel quale Jung, discepolo prediletto, segnava in quegli stessi anni la prima rottura.

La scrittura di Freud è sempre chiara e elegante; sappiamo come egli tendeva a escludere l'apporto dell'affetto e ritenesse la sua influenza disturbante o perturbante sul transfert e controtransfert della relazione di cura; sulle esperienze di rapimento (vedi il ricordo del “disturbo della memoria sull'Acropoli – “Dunque tutto questo esiste veramente? [...] Too good to be true [...] un senso di colpa o d'inferiorità che si può tradurre: “Non sono degno di tanta felicità, non la merito”; Freud, 1936); e sulle esperienze di perturbazione della razionalità (v. in particolare il valore assegnato da Freud all'ascolto musicale (in Cain, 1982, “Freud, *absolument pas musicien*”). L'affetto non è mai direttamente trattato da Freud, o è inteso come disturbo. Ma le sue tracce abbondano e in tutte le occasioni esse additano la sua complessità risuonando copiose, attraverso la tenuta a distanza, con i diversi temi esposti. I suoi eredi lo prenderanno in considerazione sempre di più dopo di lui.

Nota sulla relazione della Bellezza con la salute e la malattia

Come, nell'atto sessuale, il reticolo pulsionale organizza il ritmo pulsante progressivo delle sensazioni fino all'acme orgastico – così pure, negli psicosomatismi, il reticolo degli stimoli patogenici si organizzerebbe in serie concentriche di acme successivi determinanti la malattia di un organo/bersaglio colpito (Greenacre). Secondo questa brillante e perspicua intuizione si potrebbe dire che l'organo bersaglio indebolito dallo psicosomatismo contenga le “vie facilitate” (Freud *Progetto per una psicologia scientifica*) di un processo ciclico che si ripete, o che cresce evolvendo.

Così la forza di attrazione coesiva del reticolo pulsionale e sensoriale sarebbe la medesima che riunisce fattori patogenici e fattori di piacere – come ad esempio si vede facilmente nella compattezza dei tessuti, la pelle è un esempio immediato, o nella tonificazione di organi che in un dato momento o stabilmente, sono adeguatamente irrorati da una buona circolazione del sangue ossigenante; e per contro si può vedere il cambiamento anche repentino di organi che perdono progressivamente coesione e vitalità. La procedura dell'attrazione di elementi da parte del processo è la stessa: il risultato prodotto è coesivo, oppure disgregante, a seconda l'ispirazione centrale. L'ispirazione centrale, derivante dal SNC, è reversibile, plastica, ma le processualità sono identiche, almeno fino a che un nuovo fattore somatizzato prodotto dal processo patologico, non perverrà il lavoro stesso del sistema. L'esempio più palese in questo senso è dato dal passaggio della cellula neoplastica dal processo degenerativo prodotto dalla persistenza o moltiplicazione di un funzionamento patologico, ad un funzionamento somatosico irreversibile; o anche semplicemente come si vede nel passaggio dal processo (funzionale) infiammatorio di un tessuto fino alla sua lesione (organica) di diversa origine.

A livello del funzionamento psichico vi sarebbe stata a monte o a valle del processo una conversione quantitativa delle quote pulsionali, da bilanciate con prevalenza di circolazione vitale, a distruttive con tendenza a rendere irreversibile la trasformazione. Il funzionamento psichico si è adeguato al modello somatosico irreversibile e lo segue: la loro reciproca influenza può determinare un andamento a spirale.

La possibilità per un soggetto (psichico e somatico) di forgiare l'ispirazione centrale verso la circolazione positiva e produttiva, non è monodirezionale, è sistemica, ha qualità occasionali o periodiche, che sono sottoposte a singole circostanze. Ad esempio uno stesso volto, uno stesso corpo, anche a distanza di intervalli brevissimi, può radunare e riempire l'intera dotazione di bellezza, o bruttezza (di salute o di malessere), sulla base della prevalenza, momentanea o stabile, di una circolazione salutare, o antisalutare. I fattori che determinano il processo che orienta la vita dei reticoli sensoriali perché diventino stabili e duraturi, funzionando da “vie facilitate” elettive, derivano da un accumulo di esperienze pregresse, che hanno fornito un modello di funzionamento: direi una sorta di fiducia psicosomatica internalizzata, che fa da base alla riproduzione del processo, come ciclo causale produttivo. La reciprocità dei fattori in campo, una sorta di funzione alfa somatica più connessa al corpo che alla mente, o meglio concepita come funzione del sé corporeo (Ciocca) nel

quale si insedia il sé psichico (Winnicott), oppure connessa al corpo inteso come matrice e modello di funzionamento della vita psichica (Ferrari) crea diverse aggregazioni a diversi livelli dei vari fattori fra loro, che entrano in gioco nel processo della coesione o perdita della coesione della salute e dell'equilibrio.

L'idea di questi riferimenti ci può aiutare a concepire il posto della bellezza e il suo legame con l'esperienza della salute e della malattia. L'esperienza, o interna rivolta verso il sé, oppure interna rivolta verso l'oggetto esterno che la rievoca, situa la bellezza come oggetto centrale, sincrono, intermedio fra l'Oggetto "Superiore" (mente) e l'Oggetto "inferiore" (corpo) (Camassa): la bellezza del corpo sarebbe un ponte oggettivo della soggettività che si riconosce in un suo fattore esterno condiviso (o in una relazione oggettuale, o in una relazione narcisistica).

Gli affetti primari della Bellezza

Dunque, cercheremo di indicare, proprio a partire dagli affetti, la presenza del contatto primario contenuto nell'esperienza della bellezza e dell'emozione estetica. Se riusciremo nell'intento, saremo stati in risonanza con autori straordinari. Ad esempio un sensibile autore, Di Benedetto, che in un contributo sulle emozioni connesse con l'esperienza del giardino, descrive l'ingresso in un giardino di qualsivoglia forma e ampiezza, come riattualizzazione immediata della memoria edipica e dell'estetica vitale primaria e il suo accoppiamento germogliante (2010). In un campo risonante la fine autrice Castarède (2020) attraverso persuasive suggestioni assegna all'ascolto musicale il valore di memoria della voce primaria e di rievocazione dei suoni originari del corpo.

Qui a partire dalla rievocazione mitologica ci siamo orientati a indicare come l'affetto collegato all'esperienza dell'estetica primaria possa risorgere in tutte quelle circostanze nelle quali l'esperienza della bellezza può configurarsi come contenitore di quell'estetica, rievocata mediante le iscrizioni della memoria somatica come unità assoluta di esperienza, che contiene e produce contenuti vitali.

La Bellezza non sarebbe un oggetto mediatore, nel senso descritto da C.Vacheret nei numerosi studi sul gruppo, dove è indicato come l' "oggetto" di mediazione faciliti la sua funzione catalizzatrice degli elementi primari all'interno del gruppo. E non sarebbe neppure un oggetto derivato dall'area transizionale winnicottiana, che conserva in sé l'esperienza soggettiva dell'altro quando si relaziona con esso. Piuttosto questa bellezza che dà l'accesso alla gioia del passato remoto sviluppandosi come suo tramite all'interno di una relazione, o breve incontro (istante di esperienza), sarebbe il contenitore di un'estetica somatopsichica profonda che è entrata nella relazione reciproca di contenitore/contenuto, o di scambio "fra mucose", per riproporre la metafora del passaggio intersichico usata da Bolognini (2019), e che mette in comunicazione e in tensione fra loro le qualità sincretiche dello scambio primario.

Perché proprio la *bellezza* e non un altro oggetto?

Presumibilmente perché la sua attrazione è multipla e originata da più sorgenti, e come l'icona edipica ha il potere di consolare e appagare: anche se è a tempo (effimera), essa contiene la continuità della materia viva; e la temporalità inconscia, nella quale l'istante e l'eternità coincidono con qualità assolute. Un privilegio dell'arte, e dell'arte psicoanalitica, che esplora anche le genealogie psichiche e l'intreccio dei loro germogli.

Il narcisismo, meta della Bellezza

A volte si potrebbe pensare che se Narciso nel mito fosse stato femmina, il suo innamoramento della propria immagine sarebbe stato del tutto differente. Avrebbe contenuto l'anelito (femminile) all'oggetto (maschile) quale referente del piacere (narcisistico o oggettuale) che conferma la bellezza, e la sua perfezione androgina. Narciso invece deve conquistare la bellezza per potenziare la propria rappresentazione di sé, fino al punto di creare un legame con se stesso, coesivo e che esclude il femminile, o meglio lo assume in sé. "L'uomo usa la mente per arrivare al corpo sessuale. La donna all'opposto usa il corpo per arrivare alla mente": questa fu una affermazione suggestiva che trattengo in un fortunato ricordo di conversazione con Antonio Ciocca al tempo della nostra cura di un libro sul Sé corporeo nelle anoressie (20013). Vi è in questa affermazione l'idea che i due narcisismi siano diversi e questo ci aiuta a concepire la vastità della ricerca psicoanalitica su questo punto lasciato aperto, come numerosi altri, dalla tradizione di Freud, che poi Kohut trasformò in una sfida. La sfida coinvolgeva vari piani anzi poneva una trattazione del tutto nuova del tema del narcisismo, modificava la concezione e la cronologia dei bisogni narcisistici originari, la natura della loro esperienza e del funzionamento psichico e prepsichico. Meno radicalmente Green (2002) aveva parlato di "narcisismo di vita" e "narcisismo di morte", che già era stato di aiuto a muovere la trama profonda della concezione freudiana. E Winnicott, analista soccorritore originale inesauribilmente creativo, aveva spostato l'attenzione sui bisogni del narcisismo corporeo. Ancora poi, la psicoanalisi relazionale ha lavorato profondamente su questo intreccio complesso, spostando l'attenzione investigativa analitica dalla valutazione della relazione oggettuale, del suo insediamento e dei suoi processi, o mancati processi, al campo della valorizzazione soggettiva. In quest'ultimo caso il narcisismo freudiano della soggettività, o soggettivizzazione, ne esce ossigenato e ossigenante per la relazione di lavoro. Dunque o con il "narcisismo di vita" di Green, o corporeo con Winnicott, o della coesione vitale primaria con Kohut, e del piacere relazionale prima con gli Indipendenti inglesi e poi gli analisti relazionali americani, in tutti i casi la dimensione del narcisismo freudiano non è trattata come monopolare, monodirezionale (e mortifera), come anti-relazionalità e inaccessibilità psichica pura. Certo, sappiamo come la questione delle quote, delle quantità in gioco, sottolineata da Bion (che tripartirà la personalità psichica in nevrotica, sana e psicotica, sulla base

distributiva e combinatoria dei fattori psichici costitutivi) abbia un valore per Freud, insieme a quello temporale dello sviluppo psichico. Ma è da sottolineare anche come piuttosto Freud fin dall'inizio abbia assegnato un valore al narcisismo simile a quello da lui assegnato alla negazione (1925): se il soggetto fa la negazione, nega qualcosa che è stata percepita da lui. L'unicità assoluta e esclusiva del narcisismo privo di evoluzioni è "virtuale". La sua dimensione è comunque suscettibile di movimenti e probabilmente tripartita, come in Bion, in quanto contiene la possibilità dialettica in sé di sviluppare le dimensioni ulteriori, che devotamente gli autori dopo di lui hanno svolto e trattato. Dunque il narcisismo di Freud è stato dimensionato e ridimensionato secondo la qualità, la quantità, la cronologia dello sviluppo, e secondo la sua funzione economica, oltre che strutturale.

Il punto interessante per la ricerca che resta è la grandezza del campo di attenzione ai diversi linguaggi e idiomi profondi del soggetto in via di sviluppo, a seconda l'impasto dei vari fattori nel tempo evolutivo, dai narcisistici agli oggettuali o tendenti all'oggettualità. Dal narcisismo che anima la precarietà originaria a quello che fa la plasmazione soggettivante; dal problema della dotazione soggettiva di risorse, a quello del suo possibile ampliamento mediante il valore dell'esperienza e l'uso dei suoi modelli – in tutti i casi la discriminazione fra la soluzione narcisistica e l'attitudine al rimaneggiamento che tende allo sviluppo oggettuale è come un faro che deve illuminare molte miglia della navigazione (dello sviluppo, e dell'analisi). L'attenzione ai linguaggi e *idiomi* dell'inconscio (Bollas) è fondamentale per apprendere la distinzione. Essi contengono profondamente incorporati (Rouchy) stralci di elementi psichici di volta in volta più e meno evoluti, più e meno parziali o interi. Sono elementi lessicali che hanno attinto il loro senso e la loro funzione da radici e epoche miste, fluttuando eventualmente fra appartenenze cronologiche flessibili e riadattabili, o esitando funzionamenti evolutivi francamente stocastici (come la macchina che improvvisamente non ripete un funzionamento atteso e ne produce uno non previsto dal suo sistema). La loro individuazione significa accettare che vi siano in un soggetto o anche in una rete di soggetti, andirivieni di posizioni "narcise" e "oggettuali" che si miscelano continuamente, o compongono miscelandosi atti e figure di diversa natura. Potrebbero nascere creature nuove, da genitori così "ermafroditi": magari non così spaventati da doversi difendere, o non così rigorosi, da doversi vergognare. L'ideale di Bellezza, narcisistico e non, come il lavoro antropomorfo di Afrodite fra divinità inaccessibile e olimpica e alleata antropomorfa, diventa accessibile. Pezzi fruibili di oggetti buoni e belli – *kaloskagathòs*. Dovremmo dire che la bellezza sia una meta del narcisismo, o meglio la speranza di dare contenuto, ancoraggio e consistenza, alla fragilità oggettuale contenuta nella bellezza narcisa.

La Bellezza come oggetto che segue le vicissitudini e i destini del corpo e ne dipende, ma tuttavia lo trascende per il suo legame con la continuità del sé e l'eternità primaria del tempo e della memoria, sembra quasi poter formare una esistenza propria, legata insieme alla caducità e all'immortalità, e alla loro scia luminosa. Resa terrena, la

Bellezza, con tutto il suo carico erotico attribuito dal mito (Eros, il figlio fanciullo di Afrodite che ferisce con la freccia dell'amore, ma è privo dell'accesso allo sviluppo maschile adulto) è compresa fra ibridazione e eternità, e potrebbe perdere il suo valore trascendente. Ma il suo garante dialettico (Anteros, il dio fratello di Eros che donando la discordia fa maturare Eros), chiuso nelle muraglie divinizzanti che isolano dalle masse il "jet set", luogo superiore della scala meritocratica moderna, a cui hanno diritto esclusivo quelli che possono impadronirsi delle donne più belle, divine – dona assolutezza mediante il rito della sessualità alla deperibilità genealogica: le dee. Le dee non invecchiano, o si trasmutano, nel proprio e nei corpi più giovani. Le dee possiedono l'immortalità dell'inconscio. E con le dee, le loro icone. (Da un caso clinico) *Un intelligente analizzando che si trovava verso il termine della sua analisi, sognò nella data anniversaria della donna/dea che era riuscito a coinvolgere anni prima, ma che aveva lasciato sentendosene sopraffatto e messo in conflitto, sognò che Belèm (o Madonna, non ricordo) era la sua donna e ne era fierissimo. Però intervistato da Barbara Durso fra i grandi del jet set, ammetteva di essere terrorizzato per non avere da offrire nulla a tanta sublimità.* Il paziente in fondo voleva solo dire quanto penava a lasciare, ormai trentenne, la casa della madre secondo lui deprecata e sola (vedova) da lui ritenuta divina e inaccessibile.

Una Geisha

Ebbi la straordinaria opportunità di conversare in una città tradizionale del Giappone con una Geisha. Le chiesi dopo pochi scambi iniziali se concepiva che il piacere che offriva con il suo lavoro fosse lo stesso piacere suo, o quale differenza trovasse fra questi due. Ella pensò, con uno sguardo amabile e un sorriso assorto, per qualche minuto, forse per mettere una distanza cortese fra noi, fra la mia richiesta e la sua risposta. Poi disse con un tono intenso e limpido, che alcuni nascono segnati da una stella generosa e possono soltanto dare bellezza e piacere. Non possono chiedere per sé, perché la corrente del piacere è già diretta e perché è attribuita alla meta esclusiva di produrre e dare bellezza; diversamente la sua finalità nell'ordine dei posti assegnati avrebbe termine. "Il piacere di dare piacere; e la bellezza di dare bellezza", procurano il piacere e la bellezza del profondo unisono corporeo. Il piacere produrrà nuova bellezza e nuovo piacere, e il tempo li rinnoverà sempre nel suo ciclo continuo. Sorrise, poi il suo volto fu serio, e ci accomiatammo.

Davanti a una tale raffinatezza di formazione, di presenza, di cultura, davanti a una tale bellezza celestiale, sentendomi minuscola, mi trovai a pensare confusamente in più direzioni.

Una era, tornando all'inizio, la dea greca, Afrodite, altrettanto come la dea/Geisha divina e terrena insieme, che riuniva piacere e diritto alla vita nell'Olimpo esteso e antropomorfo. Una dea mediterranea e pre-asiatica. Nel paese della Geisha, invece, la dea vive nell'hortus clausus della casa adibita, formata in una tradizione culturale antichissima.

Pensai al piacere narcisistico paragonato a quello oggettuale, alla passione, all'andirivieni delle loro correnti, attive e passive, e contro correnti. Freud, Kohut, traghettatori e dominatori del piacere, della sua evoluzione, della sua sottrazione, eroi schierati in guerra contro la perdita, al di qua e al di là del piacere.

Ma per contro pensavo anche a qualcosa di rudimentale, primordiale: qual è il posto di ciascuno, se lo vediamo riflesso nello specchio antropologico dell'esistenza, nei grandi cicli evolutivi biologici, etologici e della fragilità umana? L'individuo vive nel tempo del cosmo l'arco temporale della sua esistenza terrena, correlato con l'ambiente spaziotemporale, e con la trasmissione ambientale e filogenetica. Come si può concepire che in una tale congerie complessa e vasta ogni individuo possa rappresentarsi di avere ricevuto un mandato, e di collocarsi in un proprio posto? O come può ognuno riuscire a trovarne uno? E il destino della Bellezza ha un posto assegnato? Magari sì, in cambio di un altro da restituire, come la caducità, o la Bruttezza, o altri contrari. Poiché il suo emergere creerebbe disordine nella omeostasi della totalità, esigerebbe recinzioni e stirpi e eternità per rinnovarsi, nemici e guerre per misurarsi. Nel grande gruppo dell'universo non c'è posto per la stasi. Solo, forse, la ipo-stasi, della Bellezza, nella caverna platonica. E lo spazio per i suoi portatori, e conduttori. Sherpa. Tutti cercatori di quella scintilla che fa apparire la bellezza e il piacere (l'interesse, l'intenzione, la curiosità, il progetto) prima che la sua epifania sia accecante, incomprensibile, la sua pratica confondente, prima che chiunque se ne appropri, e sarà punito per aver eclissato il suo allineamento nel gruppo. Gli umani sono pronti da sempre a riunire e modulare lo spazio e il tempo del piacere e della bellezza per assicurare il contributo individuale alla sua presenza benefica e trascorrente fra i valori dell'universo. Chi non è equipaggiato per farlo, cade rovinosamente nell'abisso ingannevole del desiderio impossibile. La Geisha, lei, è assistita dal tempo della continuità, dallo spazio esiguo e chiuso, dal legame economico, che attenuano la sublimità e compiono il rito. Il desiderio alberga.

Bellezza della Gioconda

Ma anche l'Occidente ha trovato le sue soluzioni sociali, e molte ne troverà mediante la tecnologia della presenza virtuale, e l'esperienza della presenza/assenza. La soluzione più universale e universalmente amata, è la bellezza della Gioconda di Leonardo, che contiene il sorriso dell'ineffabile e del mistero. Ma io domando, perché tutti, tutti al mondo, amano la Gioconda? tanto che è difficile vedere davvero la sua immagine troppe volte già vista e per di più disturbata alla vista sulla parete del Louvre dalla presenza della folla. Forse, ho riflettuto durante una gita a Parigi in occasione della visita alla recente Mostra di Leonardo, resa urgente insieme dagli scioperi e dall'imminenza del lock-down per corona-virus, quel dipinto tratta sì la Bellezza e l'arte, la mano sublime del pittore noto a Freud per l'elaborazione del lutto originario e della sua venuta al mondo che aveva contemplato la perdita.

Ma concerne ancor più la Presenza. Si guarda il dipinto, ci si immerge nella sua divina e profonda vista. Ma non si sa se c'è, se si possa dire che ci sia, la presenza. La Monna Lisa, chiunque essa sia. Il volto e la prima parte del busto sono presenti allo sguardo, al tratto: e insieme subito scompaiono. Non sappiamo, guardando e guardando ancora, se l'oggetto c'è. Se la sua epifania è certa. Forse "a causa della "propensione dell'oggetto a non sopravvivere" (5) l'oggetto o la vista dell'oggetto appaiono "precarì", tendono a scomparire o regredire, abbandonando il soggetto sopraffatto alla mancanza o alla relazione opaca, a fronte della sua potenza che va oltre il tramonto o l'alba.

Infine studiare il gruppo, le istituzioni che lo rappresentano, lo contengono e lo regolano, anche se diversamente nominate dai diversi modelli della ricerca psicoanalitica, altro non è che corrispondere con un'esigenza prevista da Freud. La civiltà conosce e giudica i suoi figli, uno ad uno, e li predilige per perderli, li perde per prediligerli. Solo così essi apprenderanno dall'esperienza e dal dolore che la legge del gruppo, che ha radici remote nella crudeltà dell'Orda primitiva e padroneggia l'apparato della violenza, è talmente sensibile e dettagliata da enucleare puntualmente ogni verità nascosta nel travalicamento della soglia. Essa, la soglia, fu negoziata per far esistere il gruppo. Non si può sapere se l'accoppiamento e la solitudine saranno in grado di sussistere dopo l'allineamento obbligatorio nel gruppo. Il movimento evolutivo del gruppo è il testimone garante della sua coesione e continuità. E' *Il Disagio della civiltà*.

Opere, siti e monumenti consultati

- Anzieu D. (1985), *Le Moi-Peau*. Parigi: Dunod. Tr.it. *Io pelle*. Borla, Roma, 1987.
- Bianchi Bandinelli R.(1986), Enrico Paribeni, *L'arte dell'antichità classica*. Grecia, Torino, UTET Libreria.
- Bion, W.R. (1997) *War Memoirs 1917–1919*. London: Karnac Books.
- Bion, W.R. (2005) *The Long Week-End 1897–1919: Part of a Life*, London: Karnac Books. Tr.it. *La lunga attesa. Autobiografia 1897-1919*. Roma: Astrolabio 1986.
- lunga attesa 1879-1919*. Astrolabio, 1986.
- Bolognini S.(2019), *Flussi vitali fra Sé e Non-Sé. L'interpsichico*. Raffaello Cortina, Milano.
- British Museum, Frontone E, Partenone.
- Cain J. e A., *Freud, "absolument pas musicien"*, *Psychanalyse et musique*, Parigi, Les Belles Lettres, 1982, p.108.
- Castarède M.-F.(2020), "La vita senza musica è solo un errore, un lavoro estenuante, un esilio". *Funzione Gamma*, 46. www.funzionegamma.it
- Castarède M.-F.(2020), "La vita senza musica è solo un errore, un lavoro estenuante, un esilio". *Funzione Gamma*, 46. www.funzionegamma.it

- Ciocca A. (2013), Il corpo, noi stessi. In *Anoressie: patologie del sé corporeo*, a cura di A.Ciocca, F.Dazzi, S.Marinelli. FrancoAngeli, Roma.
- De Toffoli C. (2001) Psiche-soma. Il sapere del corpo nel lavoro psicoanalitico. La continuità nell'esperienza di sé. *Rivista di Psicoanalisi*. Riportato in *Transiti corporemente*, p.181. FrancoAngeli, Milano, 2014.
- Di Benedetto A.(2010), L'emozione perturbante della bellezza. *Rivista di psicoanalisi*, 2010, 2.
- Dodds E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951. Tr.it. *I Greci e l'irrazionale*. BUR, Milano, 2010.
- Enciclopedia Treccani dell'arte antica; Enciclopedia Italiana; Vocabolario.
- Ferro A.(2014), *Le viscere della mente. Sillabario emotivo e narrazioni*. Cortina, Milano.
- Freud S., *Essais de psychanalyse appliquée*. Parigi, Gallimard, coll. Ideas, 1976, p.9.
- Freud S. (1915), Caducità. OSF, 8.
- Freud S. (1925), La negazione. OSF 10.
- Freud S. (1930-38), Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland. OSF, 11.
- Green A. (2002), *Idee per una psicoanalisi contemporanea*. Cortina, Milano, 2004.
- Marinelli S.(2000), *Sentire. Saggi di psicoanalisi clinica*. Borla, Roma.
- Moccia G., Solano (2009), L. (a cura di), *Psicoanalisi e neuroscienze. Risonanze interdisciplinari*.FrancoAngeli, Milano.
- Neri C. (1995-1917). Gruppo. Borla, Roma.
- Morgese G. (2021), Presentazione e cura dell'edizione italiana di "L'adolescent et sa musique". *L'adolescente e la sua musica. Da una violenza l'altra*. Borla Roma, 2021.
- Soavi G.C.(1989), Le emozioni sono pensieri? *Rivista di Psicoanalisi*, xxxvii, 1.
- Stella L.A.(1956), *Mitologia greca*. Torino.
-

Note

1. Esistono diversi miti relativi alla nascita della dea; i più noti sono tramandati da [Esiodo](#) e [Omero](#). [Esiodo](#) fa scaturire Afrodite dal [seme](#) di [Urano](#), dio del [cielo](#) sposo di Gea, i cui [genitali](#) erano stati gettati in mare dal figlio Crono per vendicare la madre Gea, i cui figli mostruosi, Titani, Ciclopi e Ecatonchiri, Urano aveva sprofondato al centro della Terra. Dal copioso sangue della castrazione che fecondò Gea sarebbero nate le Erinni, divinità infernali; le ninfe Meliadi, protettrici delle greggi; i Giganti, dalla immensa forza brutta che sconvolge la natura con terremoti e uragani.

Secondo la versione di Omero Afrodite è figlia di Zeus e della ninfa degli oceani Dione e nasce dal mare da una conchiglia. La nascita della dea è comunque collegata alle grandi forze originarie dell'universo. Particolarmente nella versione di Esiodo che la connette alla nascita del mondo creato da Gea, prima personificazione della creazione. Gea, prima di generare Urano re del cielo e sposarlo per governare il

Creato, aveva generato da se stessa Ponto il mare, e con lui aveva generato Taumante il padre delle Arpie; Forco, il mare in tempesta; Ceto, che personifica le insidie del mare in tempesta; e Eurubia, personificazione della violenza tempestosa del mare. In fondo l'incertezza della sua nascita sembra aumentare la potenza della sua indistinzione originaria e misteriosa.

2. Alla voce *cèsto* il Vocabolario Treccani riporta che il “Cinto, che le spose greche e romane portavano il giorno delle nozze, era considerato speciale ornamento della dea Venere, e detto perciò anche *cesto* o *cinto* di Venere”.

3. La citazione del mito e il commento sono tratti dal Capitolo “Lo slancio vitale minacciato”, in *L'adolescente e la sua musica*. Edizione italiana a cura di Giorgia Morgese, Borla, Roma, in c.so di stampa.

4. Fra gli studiosi più rilevanti della letteratura sulle divinità antropomorfe della Grecia antica Eric R. Dodds in *I Greci e l'irrazionale*, portò avanti ampi studi sul mondo orfico dei greci che lo indicano come una componente rilevante di quella civiltà, basata sul dominio del *logos* e della *ragione illuminata*. Al centro della sua indagine lo smarrimento temporaneo di *ate*, la coscienza normale, e l'esperienza di obnubilamento derivata dalla tradizione omerica: la follia come *dono divino e influenza del mondo onirico nella vita cosciente*. Vedi la Scheda di lettura dell'edizione italiana di G.M.Margagliotta, che valorizza l'intenzione dell'autore di ri-comporre, dopo l'avvento della scoperta dell'inconscio, e del timore del progresso come forza ignota, un panorama diverso rispetto alla tradizionale sovranità razionale della cultura greca.

5. La citazione di Winnicott è riportata da D.Mellier nel suo libro *La vita delle équipes*, Borla 2020, dove è anche trattato il tema delle moderne patologie e in particolare della “precarità psichica”, in cui l'oggetto tendendo a scomparire o regredire, non ha una presenza riconoscibile, e in cui il sistema psichico dei soggetti che soffrono non riconosce la sofferenza né tanto meno esprime una domanda di aiuto – che sarà l'équipe istituzionale a dover individuare e maturare lavorando negli interstizi inter-istituzionali.

Stefania Marinelli è psicoanalista individuale (SIPP) e di gruppo (IIPG) e (già)professore associato di Psicologia clinica presso la Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Psicologia Dinamica e Clinica. E' membro onorario di varie riviste, co-direttore della rivista *Gruppo: Omogeneità e differenze* dell'associazione Argo per

la ricerca sui gruppi omogenei, di cui è presidente, e dirige collane editoriali presso Borla e FrancoAngeli.

Email: stefaniamarinelli2014@gmail.com