

Simbolo e interpretazione nell'opera di riparazione

(Symbol and Interpretation in the Work of Reparation)

Paolo Bettineschi

Abstract

The creation of relations of symbolic parity relies on our interpretation of will, namely, on our desire to interpret in symbolic terms some of the things we are dealing with. The interpretation goes beyond phenomenological immediacy and focuses on contents that, despite their differences, are shown to be on the same level as they are intended as contents of equal value. If the symbol is made up, it becomes possible for us to fix in even in symbolic terms and not remain stuck in the occurrence of destruction. By passing through the mediation offered by the symbol, the reparative practice becomes broader and more concrete. Our salvation from anguish and despair, therefore, is possible only if we are supported by a desire capable of inventing new affective symbolisms: a desire capable of interpreting the things of the object world according to relationships of loving parity that are renewed and are spread progressively.

Keywords: symbol, interpretation, reparation, desire, ethics

Abstract

L'istituzione di relazioni di purificazione simbolica dipende dalla nostra volontà interpretante, e cioè dal nostro desiderio di interpretare in termini simbolici alcune delle cose con le quali abbiamo a che fare.

L'interpretazione oltrepassa l'immediatezza fenomenologica e si concentra su contenuti che, nonostante la loro differenza, mostrano di stare in pari in quanto sono voluti come contenuti di pari valore. Se il simbolo riesce a costituirsi, per noi diventa possibile riparare anche in termini simbolici e non rimanere fermi all'accadimento della distruzione. Passando attraverso la mediazione offerta dal simbolo la pratica riparativa si fa anzi più ampia e più concreta. La nostra salvezza dall'angoscia e dalla disperazione, perciò, si rende possibile solo se siamo sostenuti da un desiderio capace di inventare nuovi simbolismi affettivi: un desiderio capace di interpretare le cose di cui il mondo oggettuale si compone secondo rapporti di parificazione amorosa che si rinnovano e si diffondono progressivamente.

Parole chiave: simbolo, interpretazione, riparazione, desiderio, etica

1. Desiderio di riparazione e interpretazione

Della riparazione si è molto occupata la psicoanalisi di matrice kleiniana¹. Anche la filosofia, però, si occupa di riparazione. La riflessione etica, in particolare, ha sempre a che fare con i concetti del bene, del male e della loro possibile realizzazione. E nella sua struttura intenzionale fondamentale, riparare è esattamente tentare di riportare il bene là dove prima era stato fatto il male².

In ambito etico, così, siamo rimandati ad un desiderio che è insieme un dovere, e ad un dovere che vale in maniera categorica in quanto espressione di un desiderio intrascendibile. Il desiderio del bene, infatti, è qualcosa che a noi sempre si impone in ragione del suo non poter essere evaso o trasceso: ci possiamo orientare senz'altro a

¹ In proposito si può vedere anzitutto Klein 2017. Per le traduzioni italiane dei testi della Klein, invece, si vedano: Klein 2012; Klein 1995; Klein 2000; Klein 1977; Klein & Riviere 1969; Klein, Heimann & Money-Kyrle (Eds.) 1971. Inoltre, rimando a: Segal 1968; Segal 1984; Spitz 1973; Fornari 1973; Fornari 1970; Winnicott 2013; Winnicott 2006; Winnicott 2012; Hughes 1991.

² Per una più ampia ed articolata trattazione della questione si vedano Bettineschi 2021; Bettineschi 2019; Bettineschi 2018: 183–206.

forme, configurazioni o interpretazioni differenti del bene, ma nella sua formalità il bene è sempre ciò a cui ci rivolgiamo quando decidiamo di fare qualcosa ad esclusione di altro. E, nel nostro caso, l'altro che si vuole escludere è appunto il male che ha colpito ciò che, valendo come un bene per noi, noi desideriamo riparare³.

È chiaro, allora, che l'interpretazione che possiamo dare di quel particolare desiderio che corrisponde all'intenzione di riparare il bene dopo l'accadimento del male è una interpretazione decisiva per la nostra stessa esistenza. E una tale interpretazione, adesso, può essere indagata sia con gli strumenti offerti dalla psicoanalisi, sia con gli strumenti che appartengono alla tradizione della riflessione filosofica.

Non è per nulla escluso, peraltro, che la riflessione psicoanalitica possa a buon diritto essere pensata come un capitolo interno della più vasta riflessione filosofica, e, in particolare, come una certa antropologia filosofica a cui è possibile attingere per l'elaborazione teorica dell'etica.

2. Psicoanalisi, antropologia filosofica ed ermeneutica

Che la psicologia, di cui la psicoanalisi fa parte, nasca storicamente dalla filosofia, non costituisce certo un segreto, oppure qualcosa che debba essere provato al di là di quello che la storia del pensiero occidentale da lungo tempo ci racconta⁴. I discorsi relativi alla psiche

³ L'idea del bene o del positivo in senso morale comanda ogni scelta valoriale come pure ogni trasvalutazione dei valori, perché non riusciamo mai a portarci davvero al di là del bene e del male quando decidiamo di far valere qualcosa sopra qualcos'altro. Per poter rendere vana la distinzione del bene e del male o per poter superare la loro contrapposizione, infatti, dobbiamo ancora desiderare una simile vanificazione o un simile superamento; e quindi dobbiamo ancora giudicare che una simile vanificazione o che un simile superamento siano qualcosa che vale come un bene o come un positivo rispetto a noi. Il tentativo di portarsi totalmente al di là del bene e del male, pertanto, è un tentativo fallimentare, cioè un tentativo che non riesce a costituirsi al di là della sua formulazione linguistica.

⁴ Rimando per una più ampia esplorazione di questa tematica ai saggi contenuti in Trentini & Vigna 1988. Si tratta degli Atti del Convegno "La qualità dell'uomo. Filosofi e psicologi a confronto" tenuto all'Università di Venezia il 23-24-25 maggio 1985.

umana sono stati da sempre coltivati dai filosofi (si pensi, solo per fare i due esempi più classici, al *Fedro* di Platone o al *De anima* di Aristotele). Che i discorsi sulla psiche umana entrino a costituire l'antropologia filosofica è dunque già spiegato dallo stesso oggetto d'indagine di quest'ultima disciplina: l'uomo – ovviamente –, indagato in quanto essere capace di pensare e di desiderare in termini positivi o in termini negativi le cose del mondo. Anzi: in quanto essere capace di pensare e di desiderare (o avversare) potenzialmente *tutte* le cose del mondo – senza limiti insuperabili. E proprio la psiche umana, per antica dottrina che trova senz'altro in Aristotele il suo iniziatore, è intesa essere «in certo modo tutti gli esseri»⁵. La psiche o l'anima, cioè, è tutte le cose in modo intenzionale, ossia al modo con cui il nostro *pensiero desiderante*⁶ si rapporta a queste stesse cose lasciandole apparire e prendendo una posizione affettiva nei loro confronti. La psiche umana di cui si fa discorso, così, non coincide col Tutto a cui la filosofia si rivolge in quanto ontologia generale, ma investe o si rapporta potenzialmente a tutte le cose, e pensa il Tutto per lo meno nella sua formalità o generalità. In questo senso, allora, l'indagine sulla psiche umana entra di diritto (e non solo per ragioni storiche o genealogiche) a far parte della più vasta riflessione filosofica. E vi entra, a veder bene, come la parte più rilevante di una antropologia filosofica che dice fin da subito riferimento al bene ed al male, ovverosia ai moti e alle dinamiche affettive fondamentali con cui la psiche stessa si rapporta alle cose del mondo – desiderandole nella loro bontà, oppure avversandole nella loro malvagità, a seconda che queste cose si presentino come qualcosa capace di dare vita e piacere all'essere umano, anziché come qualcosa capace di recare soprattutto dispiacere e distruzione.

⁵ Cfr. Aristotele 2008: 226–227 (431b 21).

⁶ Cfr. *Ib.* (1139b 4-5).

Andando oltre la comunanza dell'oggetto di indagine appena richiamata, e guardando più in particolare al rapporto che lega antropologia filosofica e psicoanalisi, è poi possibile osservare per un attimo come anche lo statuto epistemologico che compete a queste forme del sapere, pur non essendo totalmente identico, presenti comunque alcuni tratti di significativa prossimità.

Se andiamo per gradi, vediamo anzitutto che la riflessione filosofica può determinarsi (o cercare di determinarsi) sia come sapere incontrovertibile relativo al Tutto o relativo ad una parte del Tutto, sia come sapere probabilistico e dunque ipotetico o controvertibile. Che l'ambizione più grande del pensiero filosofico sia quella di poter affermare qualcosa di incontrovertibile circa la totalità di ciò che esiste o almeno circa quella regione del Tutto che da esso viene indagata, è una cosa altrettanto nota a tutti quelli che di filosofia un poco si intendono. E a volte, per alcune sue tesi, la filosofia riesce a conseguire un sapere effettivamente incontrovertibile, cioè capace di resistere a qualsiasi forma sopraggiungente di negazione. Ma nella riconosciuta impossibilità di avanzare solo attraverso affermazioni epistemicamente incontrovertibili, è la stessa riflessione filosofica che (specie a partire dalla seconda metà del Novecento) riconosce all'interpretazione – e quindi all'ermeneutica – il ruolo di una pratica conoscitiva necessaria e indispensabile allo sviluppo della filosofia in quanto filosofia. Senza far ricorso a ipotesi interpretative, infatti, la riflessione filosofica non riuscirebbe nemmeno a formulare i propri problemi in quanto problemi da risolvere. E senza poter contare sul potere orientativo ed euristico che l'interpretazione può vantare, la riflessione filosofica (insieme alla pratica che dalla riflessione filosofica si fa guidare) non riuscirebbe a fare nessuno dei passi che mostra di fare in direzione di un sapere potenzialmente più forte e potenzialmente maggiore.

Ora, a quel discorso sulla psiche o sull'anima umana che è la psicoanalisi, accade qualcosa di simile a quello che accade alla filosofia

più ampiamente considerata. Per alcuni suoi tratti la psicanalisi si presenta o intende presentarsi come un sapere non ipotetico relativo alla psiche e ad alcune sue dinamiche fondamentali. Per altri tratti o aspetti, invece, essa si riconosce come un'indagine dell'anima umana che fa dell'interpretazione (e dell'uso terapeutico del linguaggio legato all'interpretazione) il suo asse portante e anche la sua circoscritta dimensione veritativa. Uno statuto epistemologico misto, sembra dunque individuare la psicoanalisi così come la filosofia (per lo meno nella sua versione contemporanea o post-hegeliana).

Se ascoltiamo le riflessioni di Ricoeur in merito al rapporto di psicoanalisi ed ermeneutica, ci sentiamo dire, da un lato, che «la nozione di fatto in psicoanalisi presenta una certa parentela con la nozione di testo, e che la teoria sta nei confronti del fatto psicoanalitico in un rapporto analogo a quello dell'esegesi nei confronti del testo nelle scienze ermeneutiche»; dall'altro lato, ci sentiamo dire che esistono anche dei «limiti invalicabili che fanno della psicoanalisi una disciplina mista, il cui statuto ambiguo spiega le esitazioni degli epistemologi nel decidere la sua collocazione tra le scienze»⁷. L'epistemologia della psicoanalisi è dunque per Ricoeur una «epistemologia mista», perché «per metà ermeneutica e per metà naturalistica». Una epistemologia mista, ulteriormente complicata dal fatto di essere anche «una lotta contro le resistenze», e dunque uno sforzo pratico che impedisce alle sue analisi di esistere come semplici interpretazioni, e cioè come una «comprensione puramente intellettuale del significato dei sintomi»⁸. La psiche umana diventa quindi «sia un testo da interpretare» sia «un sistema di forze sul quale operare» (Ricoeur 2020: 118)⁹.

⁷ Cfr. Ricoeur, *Psicoanalisi ed ermeneutica* (1978), in Ricoeur 2020: 104.

⁸ Cfr. Ricoeur 2020: 111 e 116.

⁹ Imprescindibili rimangono ovviamente anche i precedenti Ricoeur 1967 e Ricoeur 2007. Per un ottimo inquadramento sintetico della riflessione ricœuriana sulla psicoanalisi rimando anche al saggio di V. Busacchi, *Il desiderio, l'identità, l'altro. La psicoanalisi dopo il Saggio su Freud* (2020), contenuto in Ricoeur 2020: 265–279.

Ma anche prestando ascolto alle indagini di un pensatore metafisico come Carmelo Vigna sentiamo affermare che la psicoanalisi «è sostanzialmente un mix di statuti epistemologici e di pratiche epistemologiche, anche solo per il fatto che essa è necessariamente tanto una "teoria" quanto una "terapia", ossia una teoria per una pratica di cura» (Vigna 2015: 172 [*Sull'epistemologia della psicoanalisi*, 2013]). Vigna sottolinea soprattutto come la psicoanalisi, specie nella sua versione post-freudiana a noi cronologicamente più vicina, sia «anzitutto una interpretazione e non un sapere 'veritativo' in senso forte». Il che «non vuol dire che si tratti di un falso sapere, ma solo che si tratta di un sapere della psiche che lavora su congetture più o meno ragionevoli e fondate sull'ascolto del paziente» (*Ib.*). Ma la psicoanalisi è anche «un sapere che non può evitare implicazioni etiche più o meno tacite o presupposte», e attraverso questo riferimento all'etica «si accede alla parte della pratica psicoanalitica più vicina alla verità, perché l'etica implica a sua volta un rimando alla verità» (*Ib.*).

Se dunque ci accostiamo alle riflessioni di questi due pensatori, parlando di psicoanalisi, ci troviamo rimandati ad un sapere e ad una prassi di tipo "regionale", che «non può valere come sapere della 'totalità' del reale» (173), e che trova nell'interpretazione e nell'uso terapeutico della parola la sua manifestazione essenziale¹⁰.

Queste stesse osservazioni non allontanano definitivamente la psicoanalisi delle scienze ipotetico-deduttive-sperimentali. È vero che non si può parlare di una perfetta sovrapponibilità di psicoanalisi e scienze naturali (quella sovrapponibilità che probabilmente Freud desiderava), e che lo statuto epistemologico della psicoanalisi non consente a questa forma di sapere di ridursi alle scienze naturali che fanno delle ipotesi e della falsificabilità/verificabilità delle deduzioni che discendono da quelle ipotesi il metodo del loro funzionamento. Ma per un tratto

¹⁰ Cfr. Ricœur 2020: 116 e Vigna 2015: 175.

consistente del suo esercizio la psicoanalisi funziona anche in questo modo. E la psicoanalisi funziona come un sapere ipotetico-deduttivo-sperimentale proprio quando essa si fa pratica di cura.

È nella pratica di cura psicoanalitica che l'interpretazione costruisce ipotesi interpretative a partire dalle quali ci si orienta deduttivamente a un certo tipo di percorso psicoterapico, la cui efficacia/bontà viene poi messa alla prova attraverso l'osservazione degli effetti terapeutici che esso avrà sul paziente. Il lato sperimentale a cui le ipotesi interpretative della psicoterapia psicoanalitica vengono scientificamente sottoposte si trova qui: se l'interpretazione ha colto nel segno e se il processo terapeutico avrà saputo sviluppare in modo adeguato quello che l'interpretazione non aveva sbagliato a rilevare, allora i benefici a cui andrà in contro la salute del paziente saranno stabili o quanto meno duraturi. L'ipotesi interpretativa di partenza si sarà allora rivelata vera, in quanto efficace in termini di cura e in quanto non smentita dal perdurare del disagio psicologico. L'efficacia terapeutica costituisce in questo senso la bontà o la verità dell'ipotesi interpretativa con cui comincia la pratica di cura psicoanalitica. Ed è difficile non vedere come, lavorando secondo queste modalità, la pratica di cura psicoanalitica lavori secondo lo stesso metodo epistemologico con cui lavorano le pratiche di cura che appartengono alla medicina che si rifà alle scienze naturali di tipo ipotetico-deduttivo-sperimentale (la fisica, la chimica, la biologia ecc.), e secondo lo stesso metodo epistemologico con cui lavorano anche l'esegesi testuale e una buona parte dell'ermeneutica di cui parla Ricoeur.

Tuttavia, per un altro tratto che mi preme ancora richiamare, la psicoanalisi, pur non essendo un sapere che si rivolge alla totalità di ciò che esiste con la pretesa di dire delle verità incontrovertibili (cioè non ipotetiche) relative a questa totalità, essa si configura anche come un sapere che pretende di affermare qualcosa di universalmente valido – e quindi di incontrovertibile o di non ipotetico – circa la natura della

psiche umana (che in certo modo è tutte le cose) e circa alcune delle sue dinamiche fondamentali. Esattamente come fa l'antropologia filosofica di tipo trascendentale¹¹.

All'interno di quel complesso di tesi e di pratiche che è la psicoanalisi, infatti, esistono delle tesi che, in seguito all'osservazione dell'essere umano e del suo mondo emotivo, la teoria psicoanalitica non afferma in via ipotetica o congetturale, ma afferma come delle verità che non sono disposte a farsi scartare in seguito all'affermazione di tesi alternative. La teoria psicoanalitica, cioè, afferma e pratica certamente qualcosa che da lei è posto solo come una interpretazione più o meno probabile e feconda; ma essa afferma anche delle cose che da lei sono poste come delle verità irrefutabili e quindi assolutamente valide.

Che esista l'inconscio; che esista il simbolismo onirico; che oltre i sogni anche i lapsus, gli atti mancati, i motti di spirito e le libere associazioni contribuiscano a manifestare le nostre dinamiche inconscie; che accanto ad un desiderio o ad una pulsione di amore, di vita e costruzione esista anche un desiderio o una pulsione di odio, di morte e distruzione: queste ed altre tesi non vengono poste dalla teoria psicoanalitica come qualcosa che possa da qualcuno essere anche smentito o rifiutato, fin tanto che quel qualcuno si vuole mantenere all'interno della teoria psicoanalitica o fin tanto che quel qualcuno non vuole contraddire la realtà a cui la psicoanalisi si rifà. Non si tratta di ipotesi o di interpretazioni fra le altre, per la psicoanalisi. Quelle tesi, per contro, in psicoanalisi devono essere affermate col tono con cui si affermano quelle verità che non si riesce a negare. Si tratta di un tono eminentemente filosofico, dunque, perché tipico di quelle affermazioni che si pongono non in maniera ipotetica, oppure postulativa, ma secondo una irrefutabilità non condizionata.

¹¹ Cfr., su questo, Bettineschi 2012, Bettineschi 2018 e Bettineschi 2021.

In questo senso, provando a chiudere e a sintetizzare questo giro di argomenti, viene in mente quello che scriveva poco prima di morire Franco Fornari:

la psicoanalisi approda ad una *ontologia ermeneutica*, che di fatto è una *bioria*. Sostituendo al *theos* di *theoria* il *bios*, la psicoanalisi diventa una 'procedura' alla visione delle idee primarie della vita. Pertanto essa non può costruire una propria teoria, ma si deve limitare a proporre una procedura, un metodo, capace di scoprire *le verità comuni ad ogni uomo*. Essa quindi si costituisce come *anthropina techne*, il cui scopo è quello di aprire la strada alla visione della *theia techne* con la quale il Demiurgo ha messo in atto, nella *physis* umana, la costituzione dell'uomo in quanto uomo; l'uomo, cioè, come animale *simbolico* capace di sopravvivere meglio degli altri animali, proprio in quanto per lui è stata programmata la consapevolezza del rischio della fallibilità nella costituzione simbolica della verità, e quindi la possibilità della *riparazione dell'errore*¹².

3. I due modi della riparazione

Dopo questa parziale digressione torniamo così a interrogarci sul senso del riparare. Ebbene, riparare al male è qualcosa che può avvenire secondo due differenti modalità. Possiamo, infatti, riparare ad un certo male in maniera diretta, oppure possiamo riparare a quello stesso male in maniera indiretta. Nel primo caso ripariamo semplicemente. Nel secondo caso la riparazione che si realizza è una riparazione di tipo simbolico.

¹² F. Fornari, *Il senso dell'insensato* (1985), in Trentini & Vigna (Eds.) 1988; alcuni corsivi sono stati da me aggiunti.

Ora, nella riparazione che si può realizzare direttamente, l'oggetto buono che ha subito gli attacchi distruttivi – e che quindi è stato colpito dal male – ha modo di essere riparato in se stesso, per quello che esso concretamente è, ossia per come esso mostra di essere quando lo si ha presente "in carne ed ossa" o nella sua esatta materia semantica.

Nella riparazione che si realizza indirettamente o in maniera simbolica, invece, non si ripara materialmente o concretamente quello stesso oggetto buono che, nell'ordine del nostro interesse emozionale, è stato aggredito con intenzione distruttiva per primo o davanti a tutti gli altri oggetti a cui dopo di lui ci possiamo interessare; ma ciò che viene riparato è appunto il sostituto simbolico di quel primo oggetto buono.

Riparando materialmente o concretamente il sostituto simbolico di quell'oggetto buono che potremmo chiamare "originario", tuttavia, riusciamo a riparare in modo indiretto anche lo stesso oggetto buono originario che dal sostituto simbolico è stato sostituito: il sostituto simbolico, in certo senso, fa come da sponda alla nostra corsa intenzionale, e passando per lui riusciamo ad arrivare a riparare anche ciò che riparare direttamente non si può¹³.

Per arrivare a riparare anche ciò che riparare direttamente non si può, però, abbiamo bisogno che il sostituto simbolico funzioni come qualcosa che, insieme, *sostituisce e rappresenta degnamente* l'oggetto originario che è stato danneggiato ed aggredito. In caso contrario, la riparazione simbolica semplicemente non riesce. Oppure si realizzano pratiche di pseudo-riparazione falsanti e quindi ugualmente fallimentari¹⁴.

¹³ Su questo argomento, si veda anche Bettineschi 2021: 51–67.

¹⁴ Si vedano, per questo, i saggi di M. Klein, *Analisi infantile* (1923); *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'Io* (1930); *Alcune conclusioni teoriche sulla vita emotiva del bambino nella prima infanzia* (1952), tutti e tre contenuti in Klein 2012: 94–125, 249–264, 460–493. Inoltre, si vedano: il saggio di H. Segal, *Note sulla formazione del simbolo* (1957), contenuto in Segal 1984: 60–76; quindi

«Il simbolo vero – scrive infatti Hanna Segal – è sentito *rappresentare* l'oggetto; le sue caratteristiche sono riconosciute, rispettate e usate»¹⁵. All'opposto, all'intero di quella forma di pseudo-riparazione che è la riparazione maniacale, accade che le nostre tendenze maniacali

utilizzano la riparazione per negare la colpa e la responsabilità e si basano su un controllo onnipotente dell'oggetto. L'importante è la difesa dall'angoscia e dalla colpa, mentre l'amore e la preoccupazione per l'oggetto, segno distintivo della vera riparazione, sono relativamente deboli (Segal 1984: 157).

4. La parificazione simbolica

Se il sostituto simbolico viene interpretato dalla soggettività come qualcosa che non sembra essere capace di rappresentare degnamente l'oggetto buono originario che è stato danneggiato o addirittura distrutto, la riparazione simbolica non trova il motivo di cui ha bisogno per mettersi in moto. Il desiderio di riparazione viene meno, in questo senso, perché si giudica che, con la perdita dell'oggetto buono originario, sia venuta meno qualsiasi cosa meritevole di riparazione. Quello che potrebbe essere riparato in luogo di quel primo oggetto sembra non poter stare in pari con esso. Si ritiene, per dire in altri termini, che la parificazione simbolica dell'oggetto buono originario e del suo sostituto simbolico non possa darsi o non possa essere concessa.

Ma è proprio la parificazione simbolica ciò che consente la sostituzione che dà senso al simbolo in quanto simbolo. E se a motivo della nostra interpretazione del mondo oggettuale questa parificazione non viene ammessa o non viene considerata possibile, è il simbolo stesso

Milner 1971; un altro saggio importante della Segal dal titolo *La riparazione maniacale*, in Segal 1984: 157-169; e infine Segal 1968: 107-135.

¹⁵ Cfr. Segal 1984: 68.

che non riesce a costituirsi come qualcosa capace di sostituire in maniera conveniente ciò che manca o ciò che risulta assente.

Il simbolo in quanto simbolo esiste come qualcosa che *sostituisce* altro rispetto a sé, ed esiste anche come qualcosa che, sostituendo un tale altro rispetto a sé, a tale altro insieme *rinvia*. Questo altro è appunto la cosa o l'oggetto simboleggiato. Ma perché qualcosa (il simbolo) possa sostituire e rinviare a qualcosa di altro rispetto a sé (la cosa o l'oggetto simboleggiato), è necessario che quel primo qualcosa venga pensato e assunto da noi come qualcosa capace di fare quello che noi gli chiediamo di fare. E quello che noi al simbolo chiediamo di fare (o quello che noi ci aspettiamo che il simbolo faccia) è esattamente sostituire in maniera degna o conveniente ciò che il simbolo in qualche modo rappresenta senza però identificarsi con la cosa rappresentata.

Possiamo dire, pertanto, che l'architrave su cui si innalza la riparazione simbolica è proprio dato da quella parificazione che consente al simbolo di essere simbolo del nostro oggetto buono originario. Ed è esattamente sulla capacità di istituire relazioni di parificazione simbolica che si regge l'edificio della riparazione simbolica propriamente detta.

Se, in questo senso, vogliamo di nuovo riferirci direttamente alle pagine della Klein, troviamo scritto chiaramente che dalla capacità (e dalla necessità) di «stabilire continuamente nuove parificazioni» si costituisce «la base» sia del nostro «interesse per oggetti nuovi» sia «del simbolismo»¹⁶.

Parliamo di parificazione e non di identità o di identificazione, perché il rapporto di parificazione è quel rapporto che consente a due cose o a due oggetti differenti di rimanere differenti pur essendo assunti – o pur essendo interpretati – come cose o come oggetti che posso stare in pari quanto al loro valore. Se si parlasse di identità o di

¹⁶ Cfr. Klein 2012: 251.

identificazione, invece, non avremmo più a che fare con due cose differenti. In senso rigoroso, infatti, ciò che si identifica finisce per essere un identico. Due cose o due oggetti che arrivano ad indentificarsi, da differenti che erano, finiscono per essere una identica cosa o un identico oggetto. E con ciò smettono anche di essere due. Cessano, cioè, di essere due cose o due oggetti distinti, ossia due entità non identiche, che magari possono essere anche molto simili fra di loro, ma che comunque sono legate da un rapporto di reciproca negazione – un rapporto tale per cui, all'interno della relazione che stringe l'una all'altra entità, l'una *non* è l'altra e viceversa.

Quei differenti che sono il simbolo e la cosa simboleggiata dal simbolo, allora, vengono posti da noi sullo stesso piano valoriale. Che significa: vengono interpretati da noi come cose di pari valore, pur apparendo come cose che sono altre o diverse fra di loro. L'interpretazione, in questo senso, scarta rispetto all'immediatezza fenomenologica e ci indirizza verso qualcosa che immediatamente non appariva o non risultava. Se l'immediatezza fenomenologica, per definizione, si arresta di fronte alla differenza del simbolo e della cosa simboleggiata, l'interpretazione oltrepassa tale immediatezza e si attesta su contenuti che, nonostante la loro differenza (che comunque viene riconosciuta), mostrano di stare in pari in quanto sono voluti e sono vissuti come contenuti che possono essere da noi parificati. La nostra volontà, quindi, comanda il tragitto dell'arco intenzionale in base al quale interpretiamo che alcuni oggetti diversi fra di loro possono essere parificati in termini simbolici prima ancora di essere da noi simbolicamente riparati.

Questa dinamica invece non accade in quella «equazione simbolica» – così la definisce bene la Segal – che tanto peso gioca nella schizofrenia, e in base alla quale «il simbolo-sostituto è sentito essere l'oggetto originario». In essa «le proprietà del sostituto non sono riconosciute ed ammesse». E ad essa si ricorre «per negare l'assenza di un

oggetto ideale o per controllarne uno persecutorio»¹⁷. In questo modo l'equazione simbolica, a differenza di quanto fa la purificazione simbolica, ostacola e volge al fallimento ogni autentico tentativo di riparazione.

5. Simbolismo e interpretazione

Per poter instaurare relazioni di purificazione simbolica fra le cose di cui il nostro mondo oggettuale nella sua varietà si compone, dunque, è necessario sapere e volere interpretare queste stesse cose al di là della loro immediata presenza fenomenologica. Questa immediata presenza fenomenologica, infatti, in sé esprime o manifesta la differenza dei differenti oggetti a cui ci possiamo interessare.

Si badi, ora, che il discorso può essere applicato sia a purificazioni simboliche di tipo eminentemente emotivo (quelle a cui propriamente noi ora guardiamo a partire dai nostri riferimenti psicoanalitici), sia a purificazioni simboliche di tipo prettamente formale (come sono quelle che si ritrovano alla base del formalismo logico-simbolico). Sempre da una interpretazione bisogna passare, affinché quei diversi che sono il simbolo e la cosa simboleggiata siano posti sullo stesso piano valoriale e funzionale.

In altri termini: per guardare a qualcosa come al sostituto simbolico di qualcos'altro (come possono essere il *maestro* per il *padre*, o l'*allievo* per il *figlio*, oppure il segno \neg per la *negazione*, o il segno \rightarrow per l'*implicazione*, o il segno α per un certa formula, oppure ancora il segno arabo 1 per l'*unità*), per guardare a qualcosa come al sostituto simbolico di qualcos'altro occorre fare riferimento ad una preliminare traduzione del valore semantico dell'una e dell'altra cosa, e quindi occorre fare riferimento ad una interpretazione ancora (più) precedente

¹⁷ Peer queste ultime citazioni, cfr. Segal 1984: 68.

in base alla quale la traduzione stessa trova la sua legittimità e la sua coerenza funzionale.

Ogni discorso più o meno complesso di tipo simbolico cresce sulla base di una certa volontà interpretante. E, in termini ancor più fondamentali, la costruzione di qualsiasi simbolo – anche di quello più povero o elementare – richiede la presenza di una volontà interpretante capace di eleggere qualcosa a simbolo di qualcos'altro.

In questo senso, per un verso, mi discosto dalla tesi di Ricœur secondo la quale il simbolismo espresso dalla logica simbolica non ha niente a che vedere col simbolismo più complesso che riguarda il sacro, le religioni, i miti, l'immaginazione poetica, le rappresentazioni oniriche, le rappresentazioni archetipiche, ecc.¹⁸. Per altro verso, però, dicendo che traduzione e interpretazione sono ciò che si pone alla base anche della logica simbolica e del suo formalismo, mi trovo a difendere e a ribadire le ragioni di Ricœur e della sua prospettiva ermeneutica (mi trovo a difendere e a ribadire, cioè, quelle ragioni che per Ricœur probabilmente contano di più o sono più importanti). L'interpretazione, infatti, viene ora indicata come ciò che consente alla stessa logica simbolica e al suo formalismo di esistere come esistono – valendo, di fatto, come la loro stessa condizione di possibilità.

6. Volontà e interpretazione

Ora, accade che, a volte, la riparazione di tipo simbolico risulta essere per noi qualcosa di estremamente difficile da realizzare. A volte, infatti, ci risulta difficile instaurare relazioni di parificazione simbolica fra le cose del mondo che a noi si presentano secondo una certa disponibilità a farsi interpretare come simboli di altre cose attualmente distrutte o danneggiate a cui siamo ancora emotivamente legati.

¹⁸ Si veda, su questo, Ricœur 2018: 19–21 in particolare.

C'è da chiedersi, allora, se una tale difficoltà non risponde forse proprio ad un difetto di volontà. Può dipendere da un difetto di volontà se qualche cosa che presenta sicure somiglianze o una stretta analogia coi nostri oggetti buoni originari, nonostante queste sicure somiglianze o questa stretta analogia, non riesce ad essere da noi interpretata come un possibile sostituto simbolico di quei nostri oggetti buoni originari che desideriamo riparare?

Se è vero che la presenza di una volontà interpretante è richiesta per la costruzione di qualsiasi simbolo in quanto simbolo, a quest'ultima domanda bisogna rispondere in termini sostanzialmente affermativi. La costruzione del simbolo – e quindi della parificazione simbolica su cui il simbolo cresce – non riesce in alcuni casi proprio perché ciò che manca è la nostra volontà di interpretare la realtà di qualche cosa come una realtà capace di sostituire e rimandare in modo adeguato alla realtà di qualche altra cosa od oggetto. Questa ultima cosa o questo ultimo oggetto (O), allora, ci *sembra* essere appunto qualcosa che da niente può essere sostituito; e dunque ci *sembra* essere qualcosa che nessun simbolo (S) potrebbe rappresentare degnamente e a cui nessun simbolo saprebbe rinviare efficacemente.

Ma il sembrare, in questo caso, non è l'apparire delle cose nella loro differente identità. Il sembrare in questo caso è il frutto di una interpretazione ulteriore. Il sembrare in questo caso è il frutto di una interpretazione ulteriore (contraria a quella simbolica), che, a partire dall'apparire della differenza dei differenti, pretende – ossia *vuole* – che tali differenti non possano essere parificati in termini simbolici.

A questo punto, però, va ricordato nuovamente che la parificazione simbolica dei differenti non è la loro contraddittoria identificazione. Ossia: nell'autentica parificazione simbolica i differenti rimangono differenti. Nella parificazione simbolica, cioè, il simbolo (S) e la cosa o l'oggetto simboleggiato (O) non sono trattati come un identico. L'immediatezza fenomenologica, in questo senso, non deve essere

sacrificata o contraddetta dalla volontà interpretante che si pone alla base della costruzione simbolica. Nell'autentica parificazione simbolica, piuttosto, quei diversi che sono il simbolo (S) e l'oggetto simboleggiato (O) vengono trattati e pensati come cose che, nonostante la loro differenza, intrattengono fra di loro la possibilità di rappresentare (dal lato di S) e di farsi rappresentare (dal lato di O) in maniera conveniente, senza tradire quella differenza con cui essi a noi appaiono o a noi immediatamente si manifestano.

La volontà interpretante che si pone alla base della costruzione simbolica, così, si concentra su di una possibilità e sull'appagamento che a noi può venire dall'attualizzarsi di una tale possibilità. E ad essa si contrappone la volontà contraria di interpretare le cose differenti che entrano a comporre il rapporto di parificazione simbolica come cose che invece non hanno alcuna possibilità di esser poste da noi sullo stesso piano valoriale e di appagare il nostro desiderio in conseguenza della parificazione (ritenuta impossibile) del loro valore.

Anche la volontà interpretante contraria a quella simbolica, pertanto, si concentra su qualcosa che immediatamente non appare e che immediatamente non è manifesto. Anzi, in quanto giudizio che dice l'impossibilità che noi avremmo di trattare i differenti come cose di pari valore, una tale volontà interpretante finisce per trattare ciò che immediatamente non appare come qualcosa che invece immediatamente appare. Ciò che immediatamente non appare è appunto l'impossibilità di porre sullo stesso piano i differenti in vista della riparazione simbolica, e soprattutto l'impossibilità di derivare da questa parificazione l'appagamento del nostro desiderio di riparazione. Ma pur non apparendo immediatamente, una tale impossibilità è voluta dall'interpretazione contraria a quella simbolica come qualcosa che appare immediatamente ed esclude la possibilità ad essa contrapposta – ossia la possibilità di parificare i differenti e di ricavare dalla loro parificazione

l'appagamento di cui il nostro desiderio è in cerca quando intende riparare qualcosa simbolicamente o indirettamente.

Per dire in maniera fondata che qualcosa è possibile, infatti, semplicemente dobbiamo non trovarci di fronte alla sua immediata autocontraddittorietà. Per dire in maniera fondata che qualcosa è impossibile, invece, dobbiamo trovarci di fronte alla sua immediata autocontraddittorietà, altrimenti la sua impossibilità è solo una impossibilità supposta o creduta, non certo una impossibilità fondata o dimostrata. Ma una tale immediata autocontraddittorietà non appare o non si manifesta in relazione a quelle possibilità che sono rimesse alla libertà dei nostri giudizi di valore. Altrimenti i nostri giudizi di valore (e le parificazioni valoriali che in tali giudizi di valore evidentemente rientrano) non sarebbero qualcosa di libero, cioè qualcosa di realmente rimesso a noi o alla nostra libertà di scelta, ma sarebbero piuttosto qualcosa di necessitato integralmente da ciò che è altro rispetto a noi.

7. La molteplicità dei simboli

Finché, invece, i nostri giudizi valoriali dipendono dalla nostra libertà e non sono qualcosa di necessitato in maniera estrinseca da ciò che è altro rispetto a noi, allora ciò che si configura come una possibilità conseguente alla loro affermazione o al loro pensiero dipende anch'esso dalla libertà con la quale facciamo valere qualcosa così come vogliamo farla valere.

L'istituzione di relazioni di parificazione simbolica, in questo modo, dipende dalla nostra volontà interpretante, e quindi da noi che vogliamo interpretare in termini simbolici alcune delle cose con le quali abbiamo a che fare. E se il simbolo riesce a costituirsi, per noi diventa possibile riparare anche in termini simbolici e non rimanere fermi all'accadimento della distruzione che ha colpito ciò a cui più siamo o eravamo legati.

Inoltre, il fatto di poter contare sul simbolo (e sulla mediazione intenzionale che il simbolo consente) spalanca e non restringe le nostre possibilità riparative. Le spalanca, anzitutto perché la mediazione simbolica amplia i percorsi cui possono accedere le nostre pratiche riparative, non lasciando che la riparazione sia qualcosa che può attuarsi soltanto in maniera diretta e concreta nei confronti dei nostri oggetti buoni originari – i quali, in alcuni casi, non sono direttamente e concretamente riparabili. Ma poi, il simbolo spalanca le nostre possibilità riparative anche perché è in grado di aumentare in maniera potenzialmente illimitata il numero degli oggetti buoni che per noi valgono come nuovi o sostitutivi rispetto a quelli originari.

Simboli degli oggetti buoni originari che hanno subito la distruzione, infatti, possono diventare una molteplicità non circoscrivibile di cose, di oggetti, e ovviamente anche di *persone*. È appena il caso di ricordare, infatti, che in psicoanalisi il termine "oggetto" ha una ampiezza semantica tale da renderlo applicabile sia alle cose inanimate o agli oggetti meramente pensati (e dunque non pensanti), sia a quelle cose del tutto particolari che sono i soggetti di pensiero o le persone: quegli oggetti del tutto speciali che non sono dei semplici oggetti (ossia degli oggetti semplicemente pensati da altri), ma sono dei centri di pensiero e desiderio (ossia dei centri di intenzionalità).

Come pure scrive Ricœur, l'oggetto della scienza psicoanalitica è soprattutto «il desiderio come significazione suscettibile di essere decifrata, tradotta e interpretata»: oggetto della psicoanalisi, cioè, è soprattutto «la dimensione semantica del desiderio»¹⁹. Pertanto, «se parliamo di oggetto, di *oggetto del desiderio* – e non possiamo fare a meno di parlarne in contesti come la scelta d'oggetto, l'oggetto perduto, l'oggetto sostituito [...] –, l'oggetto è un altro desiderio» (Ricœur 2020: 106). Ma qualcosa come un *altro desiderio* è appunto un *altro-Io*, cioè

¹⁹ Cfr. Ricœur 2020: 105.

un altro soggetto di pensiero desiderante oltre quel soggetto di pensiero desiderante che sono Io²⁰.

Così, se simbolo (S) di un oggetto buono originario (O) possono diventare innumerevoli cose, oggetti e persone (o altri-Io) – e se dunque S si configura più determinatamente come una molteplicità potenzialmente illimitata di simboli analoghi ma differenti fra di loro, del tipo $S_1, S_2, S_3, S_4... S_n$ –, allora la nostra pratica riparativa vede innumerevolmente ampliati i suoi referenti intenzionali, e con questi vede enormemente allargati anche i suoi ambiti di intervento o applicazione.

(Parliamo di una molteplicità di simboli analoghi ma differenti fra di loro perché, in generale, l'analogia indica una relazione o un rapporto particolare fra le cose che appunto si definiscono analoghe. E le cose analoghe, in quanto analoghe, si danno a pensare all'interno di rapporti che vengono – di nuovo – parificati o posti sullo stesso piano. La parificazione dei rapporti fra le cose costituisce l'analogia – la sera *sta* al mattino *come* la vecchiaia *sta* alla giovinezza, ad esempio, oppure il maestro *sta* all'allievo *come* il padre *sta* al figlio. Ma le cose che stanno in un rapporto di analogia e quindi di parificazione analogica sono anche cose differenti fra di loro. Altrimenti non avremmo a che fare con dei rapporti parificati di cose diverse, ma con la secca identità di un'unica cosa con se stessa. Nessuna analogia, allora, si avrebbe, ma solo univocismo. La differenza, cioè, scomparirebbe per lasciar posto alla sola identità. E così si perderebbe appunto l'analogia e, con l'analogia, anche la molteplicità. Ma anche i rapporti fra i simboli – oltre il primo rapporto che passa fra il simbolo e la cosa simboleggiata – possono esser pensati o possono esser fatti valere all'interno di un rapporto di parificazione analogica. E all'interno di un rapporto simile essi

²⁰ Cfr. Bettineschi 2018: 43–67.

si mantengono appunto analoghi fra di loro ma anche diversi fra di loro – e pertanto molteplici)²¹.

8. La ricchezza della riparazione simbolica

La riparazione simbolica, dunque, in quanto riparazione simbolica, non lascia che la pratica riparativa rimanga consegnata alla mera idealità priva di riscontri effettuali – o alla mera astrazione priva di concretezza. Passando attraverso la mediazione offerta dal simbolo, al contrario, la pratica riparativa si fa più ampia e nel contempo più concreta. Si fa più ampia per i motivi appena richiamati. E si fa più concreta, perché quello che nel simbolo (o nei molti simboli) si ripara, è qualcosa che appartiene concretamente al simbolo stesso a cui l'opera di riparazione è ora indirizzata.

Il simbolo non è qualcosa di astratto che solo astrattamente può essere riparato. Infatti: se è vero che, sostituendo e rinviando alla cosa simboleggiata, il simbolo in qualche modo rende astrattamente presente la cosa che sostituisce e a cui rinvia, è vero anche che, in quanto simbolo, esso è concretamente (o materialmente) presente. E se è il simbolo ciò che nella riparazione di tipo simbolico viene direttamente riparato, il simbolo è anche ciò che viene concretamente (o materialmente) riparato. La riparazione simbolica, pertanto, passando per il simbolo o crescendo su di esso, realizza qualcosa di ben concreto, i cui effetti possono essere chiaramente indicati e non rischiano di rimanere meramente immaginati o percorsi con la sola fantasia.

Se poi consideriamo ancora il numero potenzialmente illimitato di simboli a cui la riparazione simbolica può riferirsi, capiamo anche come gli effetti concreti che possono derivare da una simile opera di

²¹ Per una trattazione più allargata del rapporto simbolo-analogia, si vedano: Melchiorre 1972; Melchiorre 1990; Melchiorre 1994; Melchiorre 1996. E si veda ancora Ricoeur 2018: 20, in cui si parla della «impossibilità che il senso simbolico si dia diversamente dalla operazione stessa della analogia».

riparazione siano altrettanto illimitati. Tali effetti, banalmente, sono potenzialmente illimitati per il numero a cui possono arrivare a partire dal numero potenzialmente illimitato di simboli ai quali la riparazione può essere rivolta. Ma tali effetti sono potenzialmente illimitati anche in riferimento al loro riconoscimento da parti di altri soggetti non immediatamente impegnati nella stessa opera di riparazione. Chi assiste ad un'opera di riparazione e sa riconoscere gli effetti benefici che essa riesce a procurare, infatti, è portato ad impegnarsi successivamente in operazioni riparatorie analoghe a quella a cui prima ha assistito. In questo senso, possiamo dire che esiste anche una diffusione sociale del desiderio di riparazione, e che una tale diffusione sociale del desiderio di riparazione immancabilmente procura altri effetti concreti ed altro bene rinnovato²².

Se riparare significa attraversare il male in vista del rinnovamento del bene, il bene che, dopo l'accadimento del male, viene ad essere rinnovato mediante la riparazione di tipo simbolico, è un bene potenzialmente ricchissimo. La ricchezza del bene, sostanzialmente, si sviluppa per quei moltiplicatori che sono: (a) il numero potenzialmente illimitato di cose che possiamo liberamente assumere o interpretare come simboli dei nostri oggetti buoni originari; (b) la concretezza di quelle stesse cose che, in seguito alla nostra interpretazione, valgono per noi come simboli adeguati del bene originario o dei nostri originari oggetti buoni; (c) la diffusione del desiderio di riparare in maniera analoga alla maniera con cui l'opera di riparazione si è manifestata ad altri, essendo stata da questi altri riconosciuta nella sua concreta potenza e nella sua effettiva bontà.

Grazie a questi fattori o grazie a questi "moltiplicatori", il bene che effettivamente viene rinnovato (il bene che effettivamente viene fatto nuovo) attraverso il percorso della riparazione simbolica, è un bene più

²² Cfr. anche Bettineschi 2018: 195–196 e Bettineschi 2021: 66–67.

ricco e più esteso di quel bene che in origine, prima dell'accadimento del male, si mostrava ai nostri occhi o era presente innanzi a noi²³.

9. La forza del desiderio e l'invenzione di nuovi simbolismi affettivi

Per Melanie Klein il simbolismo «non è solo la base di tutte le fantasie e le sublimazioni ma qualcosa di più: è su di esso che si edifica il rapporto del soggetto con il mondo esterno e con la realtà nel suo complesso» (Klein 2012: 475). Per la Hanna Segal, che riprende, commenta e approfondisce la Klein, «se la simbolizzazione non avviene, l'intero sviluppo dell'Io si arresta». E, più determinatamente, «la formazione del simbolo è un'attività dell'Io che cerca di affrontare le angosce provocate dalla sua relazione con l'oggetto ed è prodotta principalmente dalla paura degli oggetti cattivi e dalla paura della perdita e della irraggiungibilità degli oggetti buoni». Sicché, «i disturbi nella relazione dell'Io con gli oggetti si riflettono nei disturbi della formazione del simbolo»²⁴.

Per Paul Ricœur, che proprio a partire dal simbolo ci invita a pensare filosoficamente, il simbolo è «un rivelatore della realtà» (Ricœur 2018: 35), e quando ci troviamo di fronte al simbolismo, ci troviamo «di fronte ad un linguaggio insostituibile» (34) che dà voce ad «un sentimento che, senza di esso, resterebbe vago, non esplicitato, incommunicabile» (*Ib.*). Per questo, dice ancora Ricœur, «il simbolo veramente apre e scopre un campo d'esperienza» (*Ib.*).

Nel contesto che stiamo indagando, il campo d'esperienza veritativa aperto e scoperto dal simbolo coincide con l'esperienza del bene che si rinnova e si espande dopo l'accadimento della distruzione e del male che la distruzione ha comportato. Non si tratta certo di

²³ Alcuni di questi argomenti si trovano anticipati in Bettineschi 2021: 58–59.

²⁴ Cfr. Segal 1984: 63.

un'esperienza di poco conto o di scarso valore. Si può dire, anzi, che l'esperienza del rinnovarsi del bene dopo l'accadimento del male è l'esperienza che – più di ogni altra – tutti noi vorremmo poter fare dopo che il male ha effettivamente colpito i nostri oggetti buoni. Dopo l'accadimento del male riconosciuto come male, infatti, il nostro desiderio più forte e la speranza che ancora ci sostiene si indirizzano alla riparazione del bene e quindi al suo rinnovamento: è questo rinnovamento ciò che soprattutto vogliamo e speriamo di poter vedere realizzato.

Le nostre pratiche di cura, in fondo, testimoniano sempre questo tipo di desiderio e questo tipo di speranza. Sia quando la cura riguarda la sofferenza dei soggetti che sono altri rispetto a noi, pur essendo essenzialmente simili a noi; sia quando la cura riguarda il nostro mondo-ambiente dopo che questo è stato danneggiato o è stato messo a rischio per opera nostra²⁵.

Ma più in generale, poi, anche ogni tentativo messo in atto per cercare di oltrepassare la colpa che in vario modo (a torto o a ragione) ci attribuiamo, in realtà è un tentativo rivolto all'oltrepassamento del male segnato dalla colpa stessa, e quindi è un tentativo messo in atto per cercare di giungere al bene e al perdono che si pongono di là dalla colpa e oltre il male che nella colpa ci opprime²⁶. In un articolo recente, Paola Ricci Sindoni dice bene che il perdono si configura «come un percorso in vari passi, di cui ciascuno è un tassello di un quadro normativo coerente più ampio»; e i tasselli o i passi che fanno il perdono sono: «male, pentimento, perdono, riparazione». Il «momento decisivo dell'intera fenomenologia del perdonare», però, si trova proprio «nella disposizione a riparare l'offesa»²⁷.

²⁵ Rimando per la trattazione più compiuta di questi argomenti a Bettineschi 2021: 71–168.

²⁶ Su queste tematiche insiste anche Ricœur 2020 e Ricœur 2003. Ma si può citare anche Fackenheim 2010.

²⁷ Cfr. P. Ricci Sindoni, *Perdono, pentimento, riparazione. Ebraismo e cristianesimo a confronto* (2020): 129 e 132.

Se poi guardiamo ancora una volta alla Klein, d'altra parte, troviamo che «i sentimenti di colpa e la spinta a riparare sono intimamente legati all'emozione amorosa», e che la stessa «*attività riparatrice* è [...] un elemento fondamentale nell'amore e in tutte le relazioni umane»²⁸.

La riparazione di tipo simbolico, allora, ci consente sia l'attraversamento del male che si è abbattuto sui nostri affetti più cari, sia l'attraversamento del male che da noi stessi è stato prodotto. Ma affinché la riparazione possa esercitarsi anche in maniera simbolica, occorre poter contare su una volontà saldamente orientata al bene, o su un desiderio di bene che sia un *desiderio forte*²⁹, in quanto capace di portarsi oltre l'esperienza attuale del male (che del desiderio è il negativo), e oltre la differenza immediata che passa tra i potenziali sostituti simbolici dei nostri originari oggetti buoni e questi stessi oggetti originari che sembrano essere ormai irrimediabilmente perduti assieme alla loro bontà.

La nostra salvezza dall'angoscia depressiva e dalla disperazione si rende possibile solo se siamo sostenuti da un desiderio cosiffatto: un desiderio assetato di bene, capace di inventare nuovi simbolismi affettivi, e quindi capace di interpretare le cose di cui il mondo oggettuale si compone secondo rapporti di parificazione amorosa che si rinnovano e si diffondono progressivamente. La steresi del simbolismo e la steresi dell'interpretare da cui il simbolismo è consentito, per contro, segneranno lo stesso che la chiusura delle nostre più importanti possibilità di salvezza – e cioè la chiusura delle nostre più importanti possibilità di portarci concretamente al di là del male.

²⁸ Cfr. Klein 1969: 79, 67.

²⁹ La speculazione greca e quella medievale, a questo stesso riguardo, parlavano già della virtù della *fortezza*.

Bibliografia

- Aristotele (2008). *L'anima*. Tr. it. a cura di G. Movia. Milano: Bompiani.
- Bettineschi, P. (2012). *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*. Napoli: Orthotes.
- Bettineschi, P. (2018). *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*. Brescia: Morcelliana.
- Bettineschi, P. (2019). Filosofia delle relazioni oggettuali ed etica della riparazione. Difesa e sviluppo della teoria mediante il dialogo con in critici. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 21(2): 371–430.
- Bettineschi, P. (2021). *Etica del riparare*. Brescia: Morcelliana.
- Busacchi, V. (2020). Il desiderio, l'identità, l'altro. La psicoanalisi dopo il *Saggio su Freud*. In Ricœur, P. *Attorno alla psicoanalisi*. Ed. it. a cura di F. Barale. Milano: Jaca Book, 265–279.
- Fackenheim, E.L. (2010). *Tiqqun – riparare il mondo. I fondamenti del pensiero ebraico dopo la Shoah*. Ed. it. a cura di M. Giuliani. Milano: Edizioni Medusa.
- Fornari, F. (1970). *Nuovi orientamenti nella psicoanalisi*. Milano: Feltrinelli.
- Fornari, F. (1973). *La vita affettiva originaria del bambino*. Milano: Feltrinelli.
- Fornari, F. (1988), Il senso dell'insensato, in Trentini, G., & Vigna, C. (Eds.). *La qualità dell'uomo. Filosofi e psicologi a confronto*. Milano: FrancoAngeli, 32–35.
- Hughes, J.M. (1991). *La psicoanalisi e la teoria delle relazioni oggettuali. M. Klein - W. R. D. Fairbairn - D. W. Winnicott*. Tr. it. a cura di F. Pezzoni dell'ed. originale 1989. Roma: Astrolabio.
- Klein, M. (1977). *Il nostro mondo adulto ed altri saggi*. Tr. it. di A. Ponsi dell'ed. originale 1963. Firenze: Martinelli.
- Klein, M. (1995). *La psicoanalisi dei bambini*. Tr. it. della versione inglese ampliata del 1932 di L. Zaccaria Gairinger rivista da A. Corti. Firenze: Martinelli.

Klein, M. (2000). *Invidia e gratitudine*. Tr. it. di L. Zeller Tolentino dell'ed. originale 1957. Firenze: Martinelli.

Klein, M. (2012). *Scritti 1921-1958*. Tr. it. di A. Guglielmi dell'ed. originale 1948-1952, con Presentazione di E. Jones. Torino: Bollati Boringhieri.

Klein, M. (2017). *The Collected Works of Melanie Klein*, Voll. 1-4, London: Karnac.

Klein, M., Heimann, P., & Money-Kyrle, R. (Eds.). (1971). *Nuove vie della psicoanalisi. Il significato del conflitto infantile nello schema del comportamento adulto*. Tr. it. di U. Pannuti dell'ed. originale 1955. Milano: Il Saggiatore.

Klein, M., & Riviere, J. (1969). *Amore, odio e riparazione*. Tr. it. di F. Molfino dell'ed. originale 1937. Roma: Astrolabio.

Melchiorre, V. (1972). *L'immaginazione simbolica. Saggio di antropologia filosofica*. Bologna: il Mulino.

Melchiorre, V. (1990). *Essere e parola. Idee per una antropologia filosofica*. Milano: Vita e Pensiero.

Melchiorre, V. (1994). *Figure del sapere*. Milano: Vita e Pensiero.

Melchiorre, V. (1996). *La via analogica*. Milano: Vita e Pensiero.

Milner, M. (1971). Il ruolo dell'illusione nella formazione del simbolo. In Klein, M., Heimann, P., & Money-Kyrle, R. (Eds.). *Nuove vie della psicoanalisi. Il significato del conflitto infantile nello schema del comportamento adulto*. Milano: Il Saggiatore, 126–158.

Platone (1993, *Fedro*. Tr. it. a cura di G. Reale. Milano: Rusconi.

Ricci Sindoni, P. (2020). Perdono, pentimento, riparazione. Ebraismo e cristianesimo a confronto. *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, n. 13/14 Maggio – Dicembre 2020: 128–133.

Ricoeur, P. (1967). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Tr. it. di E. Renzi. Milano: Il Saggiatore.

Ricoeur, P. (2007). *Il conflitto delle interpretazioni*. Tr. it. di R. Balzartti, F. Botturi, G. Colombo. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la storia, l'oblio*. Tr. it. con Prefazione di D. Iannotta dell'ed. originale 2000. Milano: RaffaelloCortina Editore.

Ricoeur, P. (2018). *Il simbolo dà a pensare*. Tr. it. a cura di I. Bertolotti dell'ed. originale 1959. Brescia: Morcelliana.

Ricoeur, P. (2020). *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*. Tr. it. di N. Salomon con Introduzione di R. Bodei dell'ed. originale 1998. Bologna: il Mulino.

Ricoeur, P. (2020). *Attorno alla psicoanalisi*. Ed. it. a cura di F. Barale. Milano: Jaca Book.

Segal, H. (1968). *Introduzione all'opera di Melanie Klein*. Tr. it. di E. Gaddini dell'ed. originale 1964. Firenze: Martinelli.

Segal, H. (1984). *Scritti psicoanalitici. Un approccio kleiniano alla pratica clinica*. Tr. it. di A. Scaffidi e A. Traverso dell'ed. originale 1981. Roma: Astrolabio.

Spitz, R.A. (1973). *Il primo anno di vita del bambino. Genesi delle prime relazioni oggettuali*. Tr. it. di G. Galli e A. Arfelli-Galli dell'ed. originale 1958. Firenze: Giunti.

Trentini, G., & Vigna, C. (Eds.). (1988). *La qualità dell'uomo. Filosofi e psicologi a confronto*. Milano: FrancoAngeli.

Vigna, C. (2013). *Sull'epistemologia della psicoanalisi*. In Vigna, C. (2015). *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, 2 tomi. Napoli-Salerno: Orthotes, tomo I, 167-175.

Winnicott, D.W. (2006). *Gioco e realtà*. Tr. it. di G. Adamo e R. Gaddini dell'ed. originale 1971. Roma: Armando Editore.

Winnicott, D.W. (2012). *I bambini e le loro madri*. Tr. it. di M.L. Mascagni e R. Gaddini dell'ed. originale 1987. Milano: RaffaelloCortina Editore.

Winnicott, D.W. (2013). *Sviluppo affettivo e ambiente*. Tr. it. di A. Benigni Bariatti dell'ed. originale 1965. Roma: Armando Editore.

