

Guerra, conflitto e liminalità: l'esperienza degli spazi intermedi e transizionali come fondamento della convivenza civile

Raffaele De Luca Picione*

Riassunto:

Il contributo propone una riflessione teorica sulla distinzione tra guerra e conflitto e sul ruolo dei processi intermedi nella costruzione della convivenza civile. Muovendo dalla critica della dicotomia semantica pace/guerra e dall'introduzione del conflitto come terzo termine (Pagliarani, 1993), il saggio articola tre traiettorie intrecciate: il riconoscimento del valore generativo della conflittualità, la teoria degli spazi liminali e transizionali e l'analisi psicodinamica dei processi di mediazione. Attraverso un percorso che attraversa registri psicoanalitici, psicologici e antropologico-sociali, si sostiene che la capacità di abitare il conflitto — anziché trasformarlo in guerra — dipende dalla qualità delle strutture intermedie, intrapsichiche, intersoggettive e culturali, che una società riesce a costruire, garantire e trasmettere. La guerra viene letta come una forma di liminalità collettiva non elaborata: essa riproduce le caratteristiche morfologiche del rituale liminale — sospensione del tempo ordinario, dissoluzione dei confini abituali, communitas — senza però disporre della cornice simbolica capace di contenere e trasformare l'esperienza caotica che genera. Ne deriva un'architettura psicosociale fondata sull'iper-semplificazione, sul collasso della modalità del possibile e sull'attacco al legame. Nella parte conclusiva si discutono i processi terziari (Green), la capacità negativa (Bion) e le formazioni intermedie (Kaës) come fondamenti di una psicologia del conflitto generativo, e si propone la coltivazione degli spazi intermedi come forma essenziale del lavoro di civiltà.

Parole chiave: Conflitto, guerra, liminalità, spazi transizionali e intermedi, processi di mediazione e simbolizzazione.

* Psicoanalista e Psicoterapeuta, Professore Ordinario di Psicologia Dinamica, Direttore Scientifico del Laboratorio di Ricerca sulla Liminalità dei Processi Psicici e Collettivi, Università Giustino Fortunato di Benevento

War, conflict, and liminality: the experience of intermediate and transitional spaces as the foundation of civil coexistence

Raffaele De Luca Picione*

Abstract:

This contribution offers a theoretical reflection on the distinction between war and conflict and on the role of intermediate processes in the construction of civil coexistence. Starting from a critique of the semantic dichotomy peace/war and from the introduction of conflict as a third term (Pagliarani, 1993), the essay develops three intertwined theoretical trajectories: the recognition of the generative value of conflictuality, the theory of liminal and transitional spaces, and the psychodynamic analysis of processes of mediation. Moving across psychoanalytic, psychological and anthropological-social registers, it is argued that the capacity to inhabit conflict — rather than to convert it into war — depends on the quality of the intermediate structures, intrapsychic, intersubjective and cultural, that a society is able to build, guarantee and transmit. War is read as a form of unelaborated collective liminality: it reproduces the morphological features of liminal ritual — suspension of ordinary time, dissolution of customary borders, communitas — while lacking the symbolic frame capable of containing and transforming the chaotic experience it generates. What follows is a psychosocial architecture grounded in hyper-simplification, in the collapse of the modality of the possible and in the attack on linking. The concluding section discusses tertiary processes (Green), negative capability (Bion) and intermediary formations (Kaës) as the foundations of a psychology of generative conflict, and proposes the cultivation of intermediate spaces as an essential form of the work of civilisation.

Keywords: Conflict, war, liminality, transitional and intermediate spaces, processes of mediation and symbolization

* Psychoanalyst and Psychotherapist, Full Professor of Dynamic Psychology, Scientific Director of the Research Laboratory on the Liminality of Psychic and Collective Processes, Giustino Fortunato University of Benevento.

1. Introduzione

Il presente contributo muove da tre traiettorie teoriche intrecciate — la distinzione tra guerra e conflitto, il riconoscimento del valore generativo della conflittualità e la teoria degli spazi liminali e transizionali — per sviluppare una riflessione che attraversa registri disciplinari differenti: quello psicoanalitico, quello psicologico e quello antropologico-sociale. La tesi di fondo che si intende sostenere è che la capacità di abitare il conflitto, di attraversarlo — essendo capaci di sostare in esso — anziché trasformarlo in guerra, dipende dalla qualità dei *processi intermedi* — intrapsichici, intersoggettivi e culturali — che una società riesce a costruire, garantire, preservare e trasmettere. In questa prospettiva, la guerra non è semplicemente un fenomeno geopolitico o militare, ma rivela una patologia della elaborazione del conflitto: un collasso delle strutture di mediazione che rendono possibile la complessità dell'esperienza umana.

L'itinerario argomentativo qui proposto procede da una revisione critica della dicotomia semantica tra pace e guerra, per poi sviluppare una fenomenologia psico-antropologica del conflitto come condizione costitutiva della soggettività e della vita collettiva. Successivamente, ci si soffermerà sul concetto di liminalità — nella sua versione antropologica (a partire da Arnold van Gennep e Victor Turner) e nelle sue declinazioni psicoanalitiche e psicosociali — per mostrare come la guerra rappresenti una forma di liminalità collettiva non elaborata (con un movimento verso le forme agite, violente, pulsionali e mortifere), che degenera in esperienza traumatica quando vengono meno le *strutture intermedie* capaci di contenere, mediare e trasformare l'esperienza caotica.

2. Oltre la dicotomia pace-guerra: il conflitto come terzo termine

Nel 1993, Luigi Pagliarani, nel corso di una lunga intervista (pubblicata con il titolo '*Violenza e bellezza*', Pagliarani, 1993), formulò un'osservazione che, a distanza di oltre trent'anni, conserva intatta la sua forza epistemica e clinica. In sintesi, l'opposizione — tanto semantica quanto pragmatica — tra i termini "pace" e "guerra" non è soltanto fuorviante: è potenzialmente pericolosa. Strutturare il campo concettuale attraverso questa dicotomia costringe il pensiero entro un'alternativa binaria che occulta la realtà più quotidiana e più essenziale dell'esistenza umana: il conflitto. Pagliarani proponeva di

introdurre un terzo termine, capace di sottrarre il discorso alla trappola dell'opposizione manichea: pace, conflitto e guerra. Gli elementi in gioco non sono due ma dunque tre, con statuti ontologici, psichici e sociali profondamente differenti.

La confusione linguistica e concettuale tra conflitto e guerra non è innocente. Quando "conflitto" viene utilizzato come sinonimo di "guerra", si compie una doppia operazione ideologica: da un lato si patologizza ogni forma di contrasto, di disaccordo o di tensione interpersonale e collettiva, caricandola di un alone di violenza e distruzione; dall'altro si normalizza la guerra come esito quasi inevitabile di ogni situazione conflittuale, come se non esistessero possibilità intermedie, come se il conflitto portasse in sé il germe della sua degenerazione armata. Il risultato è un impoverimento drammatico del vocabolario affettivo, relazionale e politico disponibile per affrontare la complessità della vita in comune.

Per Pagliarani, il conflitto è la sostanza stessa della vita quotidiana: è interno all'individuo e alle relazioni, è familiare, lavorativo, affettivo, sociale. Esso è una realtà pervasiva e ineludibile, intrisa di dolore, ma di un dolore che genera. Il conflitto vissuto nella sua realtà — quando viene affrontato anziché eluso, quando viene elaborato anziché rimosso o agito — produce qualcosa che altrimenti non sarebbe mai esistito. È un dolore natalizio, direbbe Pagliarani: porta alla luce nuove configurazioni dell'esperienza, nuove forme di relazione, nuovi accordi possibili. La guerra produce invece un dolore di tutt'altra natura: lacerante, crudele e "stupido", nel senso specifico di un dolore che non genera nulla di nuovo ma distrugge ciò che esiste, che non educa ma riduce, che non articola ma schiaccia (collassa su sé stesso, si appiattisce sulla polarizzazione, si identifica in una delle posizioni opposte di buono/cattivo, amico/nemico). Il dolore della guerra è degenerato e degenerante, perché non risponde alla complessità del conflitto ma la rifiuta, sostituendo alla difficoltà dell'elaborazione la brutalità dell'annientamento.

Una delle implicazioni più significative di questa distinzione riguarda la posizione del pacifista. Pagliarani introduce qui una riflessione che, nelle sue conseguenze, risulta molto più radicale di quanto appaia a prima vista. Chi propugna la pace senza interrogarsi sulla reazione che la propria posizione suscita nel belligerante rischia di cadere in una forma di irresponsabilità etica, per quanto animata da buone intenzioni.

Affermare "la guerra è cattiva, bisogna fare la pace" senza far propria anche la prospettiva dell'altro — senza cioè assumere su di sé il peso del conflitto nella sua complessità — equivale a imporre il proprio punto di vista anziché a promuovere una dinamica di elaborazione condivisa. Il pacifista che non si fa carico della reazione che genera nell'antagonista diventa, paradossalmente, un agente di esasperazione del conflitto piuttosto che di sua risoluzione. *La vera alternativa alla guerra non è la pace intesa come assenza di conflitto, ma la capacità di stare dentro il conflitto*: di abitarlo, di sostarvisi, di mantenerlo aperto come spazio generativo anziché chiuderlo nell'alternativa mortale della resa o della violenza.

3. Il conflitto come principio fondativo: differenza, asimmetria e strutture pensanti

Le considerazioni di Pagliarani, riservate allo studio delle forme di convivenza sociali e civili, possono considerarsi come elementi non isolati del pensiero umano: esse si inseriscono in una tradizione lunghissima che ha riconosciuto nel conflitto, nella differenza e nell'asimmetria non già una disfunzione da correggere, ma il principio fondamentale che governa l'universo, la vita psichica e i processi emotivi-cognitivi, e tutte le forme relazionali dei sistemi viventi. Eraclito di Efeso, già nel VI-V secolo avanti Cristo, aveva elaborato una visione del cosmo fondata sulla tensione degli opposti (fr. 53 e fr. 80 DK; Diels & Kranz, 1951): il *Pòlemos*, il conflitto, non era per lui un evento accidentale o un male da eliminare, ma il logos universale che tiene insieme il molteplice e permette a ciascuna cosa di essere ciò che è. La *guerra del tutto* — il conflitto cosmico tra opposti — è il padre e il re di tutte le cose: è ciò che genera la differenza, che la tiene in tensione produttiva e che, proprio attraverso questa tensione, mantiene il mondo in vita.

Sul versante della teoria della comunicazione e della cognizione, Gregory Bateson (1979) ha mostrato come la percezione stessa si attivi sulla *differenza*: senza differenza non vi è informazione, senza informazione non vi è apprendimento, senza apprendimento non vi è vita mentale. La mente umana — e non solo quella umana — si struttura attraverso il riconoscimento di distinzioni: ogni atto percettivo è un atto di differenziazione. Nella stessa direzione, Jurij Lotman ha elaborato la nozione di *dialogo* non come strumento per raggiungere un accordo, ma come processo fondato sulla differenza e sull'asimmetria.

Per Lotman (1990), il dialogo autentico presuppone che i suoi partecipanti non siano speculari: è proprio l'asimmetria dei codici, delle prospettive, dei sistemi semiotici che rende possibile la generazione di nuovi significati. Un dialogo tra eguali — tra sistemi identici — non produce informazione: è il contrasto, la tensione, la non-coincidenza che apre lo spazio della creatività culturale. Questa asimmetria non è un difetto della comunicazione ma la sua condizione di possibilità: nella semiosfera lotmaniana è precisamente il confine a operare come dispositivo di traduzione, rendendo parzialmente traducibile ciò che resta in parte in traducibile, senza mai abolire la distanza fra i codici. Edgar Morin (1999), nella sua elaborazione del pensiero complesso, ha tradotto questa intuizione nel concetto di *unitas multiplex*: l'unità umana si dà sempre e soltanto attraverso la diversità, e la diversità è sempre espressione di una stessa, irriducibile umanità. Negare la differenza in nome dell'unità — o negare l'unità in nome della differenza — è ugualmente un atto di semplificazione che impoverisce il reale. Per Morin la complessità non è un'accumulazione di dati ma una postura del pensiero: la capacità di tenere insieme termini che la logica disgiuntiva costringerebbe a escludersi a vicenda. È questa postura — più che una dottrina particolare — a rendere pensabile il conflitto senza risolverlo prematuramente in una delle sue polarità.

Sul piano psicoanalitico, Freud aveva già indicato in quello che potremmo definire "polimorfismo psichico" la condizione originaria della soggettività: la psiche non nasce unificata e coerente, ma plurale, contraddittoria, attraversata da spinte opposte che non si risolvono mai definitivamente (non a caso spesso Freud è considerato un pensatore del 'conflitto'). Il saggio *La Negazione* del 1925 mostra come persino il giudizio — l'atto cognitivo per eccellenza — sia strutturato dal conflitto tra affermazione e negazione, tra inclusione ed esclusione: l'identità non nasce da un'affermazione positiva di sé, ma da un movimento preliminare di esclusione. Quando un contenuto rimosso riaffiora, il soggetto può riconoscerlo solo accompagnandolo da un "no": è proprio questo atto che permette al pensiero di prenderne atto senza accoglierlo. La negazione diventa così la soglia attraverso cui l'inconscio entra nella coscienza mantenendo però la distanza affettiva che la rimozione esige. In questo processo Freud individua un meccanismo più originario, una scissione primaria che separa ciò che è vissuto come buono da ciò che è percepito come cattivo. Il bambino incorpora ciò che procura piacere e proietta all'esterno ciò che

genera dispiacere. Questa dinamica elementare di introiezione e proiezione costruisce il primo confine tra un "dentro" e un "fuori", e dunque la prima forma di Io. La proiezione non è soltanto un meccanismo difensivo, ma un gesto costitutivo: espellendo un contenuto intollerabile, l'Io si organizza come spazio relativamente coerente. La negazione rappresenta il momento in cui questo confine diventa pensabile: il soggetto riconosce un contenuto senza integrarlo, e in questo riconoscimento distanziato si afferma come istanza capace di giudicare. L'Io nasce dunque dal "no" che traccia un confine, e il pensiero stesso diventa possibile solo quando questa frontiera tra interno ed esterno si stabilizza.

Christopher Bollas (1992) ha sviluppato questa intuizione attraverso il concetto di "*parlamento interno*": la mente sana non è quella che ha silenziato le sue voci interne, ma quella capace di tenerle in dialogo, di permettere che si confrontino e si contraddicano senza che nessuna prevalga in modo totalitario¹. Philip Bromberg (1998), a sua volta, ha descritto la condizione di salute psichica come la capacità di "stare negli spazi" — *standing in the spaces* — ovvero di tollerare la discontinuità e la molteplicità del sé senza cedere alla tentazione di una falsa coerenza. Non si tratta di un equilibrio statico, né di una coerenza interna perfettamente integrata. Al contrario, Bromberg sostiene che la mente umana è naturalmente *multipla*, composta da diversi stati del Sé che non sempre comunicano tra loro e che, in situazioni traumatiche, possono addirittura isolarsi rigidamente. La salute non coincide quindi con l'unità, ma con la *capacità di muoversi tra questi stati senza perdersi*: riuscire a tollerare le zone intermedie, i passaggi, le oscillazioni tra un modo di essere e un altro, senza irrigidirsi in un'identità unica e difensiva e restando presenti mentre si attraversano parti di sé diverse, talvolta contraddittorie. Si tratta di luoghi psichici in cui nessuno stato del Sé domina completamente e in cui il soggetto può osservare ciò che accade dentro di sé senza esserne

¹Bollas adopera la metafora del *funzionamento parlamentare* come un ordine in cui istinti, ricordi, bisogni, angosce e risposte oggettuali trovano rappresentanti nella psiche per l'elaborazione mentale. Tuttavia in condizioni di intensa attivazione affettiva e pulsionale (si pensi all'avidità, all'invidia, alla rabbia, all'angoscia), l'ordine parlamentare psichico perde la sua funzione di mediazione, regolazione e dialogo spingendosi in direzione di un ordine interno meno rappresentativo delle diverse parti e oggetti. Attraverso l'attivazione di meccanismi primordiali e radicali (scissione, proiezione, idealizzazione, evacuazione, diniego) le parti di sé vengono proiettate in altri oggetti e la mente perde la sua possibilità di essere un luogo di rappresentanza, simbolizzazione ed elaborazione.

travolto: una forma di *coerenza dinamica*, non fondata sulla fusione ma sulla capacità di tenere insieme la propria molteplicità. Non una continuità rigida, dunque, ma una *continuità relazionale*, che permette al soggetto di essere in contatto con sé stesso e con l'altro anche quando attraversa territori interni incerti, ambigui o dolorosi. È un modo di abitare la propria complessità senza doverla ridurre.

Renzo Carli e Rosa Maria Paniccia (2002) hanno evidenziato come l'estraneità — l'incontro con ciò che è altro da sé — non sia una minaccia all'identità ma la condizione necessaria per ogni autentico processo di conoscenza: l'estraneo è l'*amico ignoto*: colui che, proprio perché non coincide con noi, offre un punto di vista che non potremmo mai generare da soli e rende accessibile ciò che da soli non potremmo mai raggiungere. L'estraneità comporta la comunicazione e lo scambio d'informazioni quale condizione necessaria per la conoscenza, e l'alterità introduce una differenza che apre lo spazio del conoscere. Non si conosce mai da soli: si conosce sempre *con* qualcuno o *grazie* a qualcosa che interrompe l'autosufficienza del soggetto. L'estraneo, in questa prospettiva, non è un intruso ma un mediatore; non è un pericolo ma un'occasione di ampliamento del proprio mondo interno.

Lev Semënovič Vygotsky (1978) ha introdotto nella psicologia culturale un concetto che si rivela straordinariamente pertinente nel contesto di questa riflessione: la *Zona di Sviluppo Prossimale*. Essa descrive l'area intermedia tra ciò che un soggetto sa già fare autonomamente e ciò che potrà fare in futuro: uno spazio di sviluppo potenziale che si attiva soltanto nell'incontro con l'altro, nella relazione con qualcuno che sa di più, che guida, che sostiene. Questo spazio intermedio — né già acquisito né ancora raggiungibile — è lo spazio del conflitto produttivo, dello sforzo generativo, dell'apprendimento come trasformazione. È qui, in questo territorio di confine, che la mente cresce. Lo stesso principio, traslato sul piano narrativo e culturale, si ritrova nel lavoro di Jerome Bruner (1986): la narrazione — intesa come modo fondamentale in cui gli esseri umani organizzano la propria esperienza — procede per rotture del canonico, per violazioni dell'atteso, che aprono uno spazio di possibilità espresso nel modo congiuntivo, nel "come se", nel "potrebbe".

Il pensiero narrativo è per sua natura un pensiero che abita il conflitto tra "ciò che è" e "ciò che potrebbe essere" (in dialettica oppositiva con "ciò che sarebbe dovuto essere").

4. Spazi liminali, transizionalità e mondi intermedi

Le prospettive fin qui richiamate convergono su un punto che merita di essere reso esplicito, perché costituisce il perno dell'intera argomentazione. Se la differenza è la condizione dell'informazione, del pensiero e dell'identità, essa è al tempo stesso ciò che espone il soggetto — e il gruppo — a un'eccedenza di attivazione affettiva che nessun apparato psichico può metabolizzare istantaneamente. Percepire una differenza significa, per un istante, non sapere ancora a quale ordine essa appartenga: è la condizione stessa dell'ambiguità. Ne segue che il conflitto non può essere semplicemente tollerato in virtù del suo valore epistemico: perché il suo potenziale generativo si realizzi occorre che l'esperienza dell'ambiguità venga rallentata, contenuta e resa graduale. Ciò che rende il conflitto generativo anziché distruttivo non è dunque una qualità intrinseca del conflitto, ma la presenza di dispositivi che ne differiscono l'esito, sospendendo temporaneamente l'obbligo di risolverlo. È esattamente questa la funzione degli spazi intermedi, liminali e transizionali di cui si tratterà nelle pagine seguenti: essi non riducono la differenza, ma ne rendono sostenibile l'attraversamento.

Se il conflitto, nella sua accezione di potenziale sviluppo, è il motore della trasformazione, dello sviluppo e della crescita, allora sin dai primi momenti fondativi della vita psichica — individuale e collettiva — diventa essenziale apprendere a gestire il processo conflittuale istituendo spazi capaci di offrire un'esperienza tollerabile, graduata, mediata e progressiva di confusione, ambivalenza, sospensione, incertezza e angoscia. Si tratta, in sostanza, di fare esperienza del perturbante freudiano (Freud, 1919) — quell'oscillazione tra *Heimliche* e *Unheimliche*, tra familiare e non-familiare, tra il conosciuto e lo straniero — entro contesti che ne *ammorbidiscano* l'impatto traumatico, che ne rendano possibile la trasformazione simbolica. È in questi spazi che si assicura lo sviluppo culturale, civile e sociale della convivenza: non attraverso la negazione del perturbante, ma attraverso la sua messa in scena rituale e simbolicamente contenuta.

Donald Winnicott (1971) ha elaborato il concetto di *spazio potenziale* per descrivere quella zona di esperienza che non appartiene né alla realtà interna del soggetto né alla realtà esterna del mondo: uno spazio intermedio, paradossale e necessario, dove si colloca il gioco, la creatività, la cultura, la religione e — in modo eminente — l'esperienza terapeutica. Lo spazio potenziale winnicottiano è il luogo in cui il sé si incontra con il non-sé in condizioni di sufficiente sicurezza da rendere possibile l'esplorazione anziché il ritiro difensivo. I *fenomeni transizionali* — a partire dall'oggetto transizionale del bambino — sono le prime forme con cui l'essere umano impara a negoziare il confine tra sé e il mondo, a tollerare la separazione, a simbolizzare l'assenza. Jean-Bertrand Pontalis (1977) ha sviluppato queste intuizioni winnicottiane attraverso il concetto di "*regno intermedio*": uno spazio di frontiera che non è né il mondo interno del sogno e del fantasma, né il mondo esterno della realtà oggettiva. È il luogo dell'incontro tra il "me" e il "non-me", la zona del gioco, dell'arte e della cultura, il territorio in cui il linguaggio non serve a spiegare ma a creare — a dare forma a uno spazio in cui il soggetto può finalmente abitare la propria storia senza esserne sopraffatto. Pontalis (1997) introduce anche il suggestivo concetto di "*quinta stagione*", ripreso da Pascal Quignard, per descrivere un tempo che non è né lineare né ciclico: è il tempo dell'*après-coup*, della ripetizione che diventa "prima volta", del ritorno che apre a un nuovo inizio. Questa temporalità paradossale — propria dell'esperienza analitica ma non solo — è la temporalità degli spazi intermedi: un tempo che non avanza verso un futuro predeterminato né torna meccanicamente a un passato fisso, ma oscilla, si ripiega, si ricrea.

Alfonso Maurizio Iacono (2010) ha approfondito il ruolo del gioco e della simulazione in questa prospettiva: i bambini giocano non soltanto perché si divertono, ma perché attraverso il gioco apprendono ad entrare e uscire dalle cornici di senso, a distinguere il "*come se*" dalla realtà, a creare mondi intermedi che imitano altri mondi ma che al tempo stesso acquistano una propria autonomia creativa. Bateson (1972) aveva mostrato che questa capacità non appartiene soltanto alla specie umana, ma a tutti i mammiferi superiori: la metacomunicazione — la capacità di segnalare "questo è un gioco", di stabilire una cornice che definisce il significato degli atti — è una conquista evolutiva fondamentale, perché è essa che rende possibile la distinzione tra il morso del gioco e il morso dell'attacco.

Sergio Salvatore ha elaborato ulteriormente e originalmente il concetto di "*scenario intermedio*" (Salvatore et al. 2021; Salvatore, 2026) come condizione in cui la significazione umana, anziché rispondere alla perturbazione con la tendenza naturale alla semplificazione, procede verso una complessificazione, un *aumento di dimensionalità dell'esperienza*. Lo scenario intermedio è definito come un "incubatore dell'incremento di dimensionalità": esso si fonda su due proprietà complementari della relazione tra il soggetto e l'altro. La prima è *l'autoriferimento dereferenzializzante*, ovvero la capacità di "spegnere" temporaneamente la funzione referenziale del linguaggio, di trattare i segni non più come semplici indici di una realtà esterna da descrivere, ma come oggetti da decostruire, esplorare e riconfigurare. La seconda è il *silenzio funzionale* — una sospensione dell'azione finalizzata, che trasforma lo scambio sociale in uno spazio "pretestuale" in cui il materiale prodotto non serve immediatamente a uno scopo produttivo ma viene reso disponibile all'elaborazione, all'analisi, alla trasformazione simbolica.

Tutte queste nozioni — al netto delle loro specificità e irriducibilità — aprono lo spazio all'idea, ampiamente condivisa e condivisibile, che l'esperienza umana non solo si costituisca e sviluppi sulla memoria e sull'attesa, sulla prova e sull'errore, ma che richieda a diversi livelli la possibilità di 'cornici temporanee' (contenitori simbolici con la funzione di scaffolding — De Luca Picione, 2026) che ne sospendano l'operatività, la funzionalità e l'esame della realtà, evitando di rispondere in una logica puramente reattiva o di bisogni al fine di coltivare le capacità immaginative, finzionali e fantastiche (non solo nella solitudine ma anche in relazioni significative e amicali).

5. La teoria della liminalità: un costrutto antropologico e le sue declinazioni psicodinamiche

La riflessione sugli spazi intermedi qui proposta si è progressivamente costituita, nell'ultimo quindicennio, in dialogo serrato con gli studi antropologici sulla liminalità: un campo teorico e metodologico di cui conviene ora ricostruire i lineamenti essenziali. La teoria della liminalità è stata elaborata inizialmente da Arnold van Gennep nei *Riti di passaggio* del 1909 e successivamente sviluppata e approfondita da Victor Turner (De Luca Picione et al., 2026). Van Gennep (1909) identificò nei riti di passaggio — quelle

cerimonie che accompagnano il soggetto attraverso le soglie fondamentali dell'esistenza: nascita, iniziazione, matrimonio, morte, etc. — una struttura tripartita universale, composta da una *fase di separazione* (distacco dallo status precedente), una *fase liminale* (con il significato di soglia, margine, attraversamento, ambiguità) e una *fase di aggregazione* (incorporazione nel nuovo status). La fase centrale, quella liminale, è la più ricca e la più pericolosa: il soggetto liminale è non-più e non-ancora (al di là di ogni opposizione disgiuntiva del tipo "o...o", il soggetto liminale è "sia... sia" e "né...né"), ha abbandonato la posizione precedente ma non ha ancora assunto quella nuova a venire. Si trova in uno stato di ambiguità radicale, spesso descritto — nelle tradizioni rituali di tutto il mondo — attraverso immagini di morte e rinascita (tomba e utero), di dissoluzione dell'identità, di morte temporanea del sé.

Victor Turner (1969) ha approfondito questa analisi mostrando come la fase liminale non sia semplicemente un passaggio negativo, un vuoto tra due pieni, ma uno spazio generativo carico di potenziale simbolico e sociale. Nei rituali liminali si verificano mutamenti profondi della percezione di spazio e di tempo: il tempo ordinario è sospeso, i confini abituali tra le posizioni sociali si dissolvono, la struttura gerarchica della società cede il posto a quella che Turner chiama *communitas* — una forma di solidarietà immediata, di fratellanza spontanea tra coloro che condividono l'esperienza liminale, caratterizzata da eguaglianza e da un senso di umanità condivisa che trascende le distinzioni di rango e di status (*De Luca Picione et al., in press*).

La *communitas* non è però stabile: essa è per definizione transitoria, destinata a essere reintegrata nella struttura, ma essa lascia nel soggetto — e nel gruppo — una traccia, un'esperienza di possibilità che rende disponibile una rielaborazione dell'identità. Turner ha anche introdotto il concetto di *liminoide* per descrivere i fenomeni liminali tipici delle società moderne — lo sport, l'arte, il tempo libero, il gioco — che si collocano ai margini della struttura produttiva senza esserne del tutto separati, ma che conservano la capacità di aprire spazi di sperimentazione dell'identità al di fuori dei vincoli della routine quotidiana.

Bisogna riconoscere che esiste un luogo comune che lamenta la fine dei grandi riti di passaggio nelle società contemporanee, l'erosione dei rituali collettivi che un tempo

scandivano e accompagnavano le transizioni fondamentali dell'esistenza (Han, 2021; Aime & Pietropolli Charmet, 2014). Questa diagnosi sociale, per quanto contenga elementi di verità, rischia di essere formulata in modo troppo nostalgico e troppo semplicistico. Il problema non è soltanto che i riti di passaggio tradizionali si siano indeboliti o scomparsi: il problema è che rischiamo di perdere la capacità di costruire e mantenere quelle occasioni di liminalità protetta, "*scaffoldata*", inserita entro cornici ritualizzate, che funzionano come una sorta di vaccinazione alla paura del caos, dell'incertezza e di tutte le dinamiche di conflitto. Le cornici rituali — dai riti di iniziazione alle cerimonie religiose, dalle pratiche sportive alle rappresentazioni teatrali, dai processi terapeutici alle esperienze artistiche — offrono la possibilità di attraversare condizioni di ambiguità, di incertezza, di sospensione dell'identità in condizioni sufficientemente sicure da non rendere questa traversata traumatica. Esse costruiscono quello che potremmo chiamare un contenitore dell'esperienza liminale: uno spazio in cui la dissoluzione temporanea dei confini abituali può essere tollerata e trasformata (proprio perché ritualizzata e mediata!), anziché vissuta come minaccia esistenziale.

Ernesto de Martino (1948, 1958) ha offerto, da una prospettiva antropologica profondamente intrecciata con istanze fenomenologiche ed esistenziali, una riflessione sulla funzione dei rituali come forme culturalmente condivise e codificate — inserite in uno scenario mitico-simbolico — capaci di consentire l'attraversamento delle esperienze limite della vita umana: il lutto, la malattia, il dolore, la morte. De Martino descrive queste esperienze come *crisi della presenza* — momenti in cui il senso del sé, la capacità di sentirsi parte della storia come soggetti agentivi e partecipi, dell'essere-nel-mondo, si dissolve sotto la pressione di un'esperienza che eccede le capacità ordinarie di integrazione — e mostra come i rituali funzionino come dispositivi culturali di *riscatto della presenza*: strumenti attraverso i quali la comunità accompagna il soggetto in crisi, offrendogli un *copione* simbolico, un orizzonte di senso condiviso, entro cui la sua esperienza caotica può essere contenuta e progressivamente riorganizzata².

²*Morte e pianto rituale nel mondo antico* (de Martino, 1958) costituisce, in questa direzione, un riferimento decisivo. In tale capolavoro teorico e metodologico, l'autore mostra come i rituali funebri siano dispositivi culturali che consentono alle persone afflitte dal dolore del lutto di non rimanere incapsulate nei due estremi

Quando questi dispositivi vengono meno — quando il *primitivo* affiora senza essere trattato all'interno della dialettica mitico-rituale — il rischio è quello di una deriva traumatica irreversibile.

6. La guerra come liminalità collettiva non elaborata

La guerra è, sotto molti profili, una condizione di liminalità collettiva. Essa produce un mutamento radicale della percezione di spazio e di tempo; sospende le normali strutture giuridiche e istituzionali sostituendole con lo *stato di eccezione*, il diritto marziale, i poteri straordinari; scioglie i legami abituali della vita sociale in una *communitas militare* fondata sulla solidarietà immediata dei commilitoni di fronte alla minaccia comune (ad esempio, il cameratismo e la massa acefala iniettata da pulsionalità ingestibile); ridefinisce i confini geografici e geopolitici, riconfigurati come posta in gioco suprema. Le stesse caratteristiche morfologiche della liminalità si ritrovano nella guerra: la separazione dalla vita ordinaria, la sospensione dell'identità civile, la fratellanza nella sofferenza, la ridefinizione dei confini dell'appartenenza. E tuttavia, la guerra si differenzia radicalmente dai rituali liminali in un aspetto cruciale: essa non è capace di contenere e trasformare l'esperienza caotica che genera. Là dove il rituale liminale istituisce una cornice simbolica che rende l'attraversamento del caos tollerabile e trasformativo, la guerra produce una *liminalità assoluta*, talmente totale e totalizzante nelle sue caratteristiche da non essere gestibile né canalizzabile. Di fronte al blocco della liminalità come sospensione non elaborabile, si apre una dimensione traumatica che tende a persistere ben oltre la fine del conflitto armato.

La guerra, in questo senso, è un lutto inelaborabile: un'esperienza che non trova il suo compimento ritualistico, che rimane aperta come una ferita che non cicatrizza, e che si trasmette alle generazioni successive attraverso i canali del silenzio, della vergogna, del risentimento, della rabbia e di una paranoicizzazione diffusa delle relazioni sociali. I figli e i nipoti di chi ha vissuto la guerra portano nel corpo e nella mente tracce di un'esperienza che non è stata la loro, ma che ha modellato il clima affettivo in cui sono

dello stupor catatonico o dell'agitazione ebefrenica ma di trovare una mediazione semiotica progressiva capace di riportare la loro esperienza di soggetti nello scenario condiviso e storico.

cresciuti, i fantasmi con cui hanno dovuto convivere, le narrazioni — o le non-narrazioni — attraverso cui hanno ricevuto in eredità un mondo traumatizzato. È questa trasmissione transgenerazionale del trauma bellico una delle conseguenze più durature e meno visibili della guerra: non i morti e i feriti, ma le ferite invisibili che si trasmettono nel tempo, mutando le forme dell'attaccamento, della fiducia, della capacità di relazionarsi con l'alterità.

A questa tesi si può opporre un'obiezione che è opportuno esaminare, perché ne precisa la portata. La storia offre casi in cui l'esperienza bellica ha dato luogo a forme di elaborazione simbolica e istituzionale di notevole efficacia: i processi penali internazionali istituiti dopo il 1945, le costituzioni redatte in esito ai conflitti come dispositivi di autolimitazione del potere, le commissioni per la verità e la riconciliazione, i lavori di memoria pubblica affidati ad archivi, monumenti e ricorrenze. Non si tratta di eccezioni marginali. Occorre però osservare che in tutti questi casi l'elaborazione non è avvenuta durante la liminalità bellica né per mezzo di essa, bensì dopo, e attraverso l'istituzione deliberata di cornici terze — giuridiche, narrative, rituali — che non erano disponibili nel tempo del conflitto e che sono state costruite proprio per supplire alla loro assenza. Ciò conferma, anziché smentire, l'ipotesi qui sostenuta: la guerra non contiene in sé il proprio dispositivo di trasformazione. Quando l'elaborazione si produce, è perché una comunità è riuscita a generare a posteriori quella struttura intermedia che il conflitto armato aveva distrutto o che non era mai esistita. Ne discende anche un corollario meno rassicurante: là dove questa costruzione successiva manca o fallisce, la liminalità bellica resta sospesa e continua a produrre effetti, come mostrano i conflitti la cui memoria non elaborata riemerge a distanza di generazioni sotto forma di rivendicazione identitaria.

Sigmund Freud aveva già affrontato questa problematica nelle sue *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* del 1915 e, diciassette anni più tardi, nella corrispondenza epistolare con Albert Einstein raccontata in *Perché la guerra* del 1932 (Freud & Einstein, 1933). Freud individuava nelle condizioni belliche il ritorno di elementi pulsionali e primitivi che il processo di civilizzazione aveva tentato di reprimere e sublimare, ma che — sotto la pressione di situazioni di crisi estrema — riemergevano con forza devastante. La guerra sospende l'ingiunzione culturale alla moderazione delle pulsioni e legittima il

dispiegamento della violenza; essa dà sfogo a quelle forze distruttive che Freud aveva riconosciuto nella pulsione di morte, e che normalmente vengono tenute a bada dal lavoro incessante di Eros — il grande legatore, il costruttore di connessioni, di legami, di culture.

Franco Fornari (1966) ha sviluppato questa prospettiva freudiana in una direzione originale: la guerra è, nella sua lettura, il risultato dell'*impossibilità di elaborare il lutto*, il dolore dell'amore perduto. Quando l'essere umano non riesce a fare i conti con la propria fragilità, con la propria dipendenza dall'altro, con la perdita e la separazione, tende a collocare il proprio male — le proprie parti distruttive — in un nemico esterno che diventa il ricettacolo di tutto ciò che non può essere riconosciuto e integrato come proprio. La guerra è così una proiezione collettiva dell'ombra, un tentativo di liberarsi dalla propria oscurità scaricandola sull'avversario. James Hillman (2004) ha spinto questa riflessione in una direzione più radicale, quasi provocatoria: la guerra non è un'aberrazione ma un *archetipo*, qualcosa che appartiene alla natura stessa dell'anima umana. Essa produce passione ed estasi, il senso del sublime, un orgoglio e una bellezza terribili. Ignorare questa dimensione — voler credere che la guerra sia solo orrore e stupidità — significa non capirla, e quindi non essere in grado di contrastarla davvero. La guerra seduce, e la sua seduzione è reale: quella della *communitas* assoluta, dell'identità purificata, del sacrificio che conferisce senso, di una vitalità (paradossalmente mortifera).

La posizione di Hillman sembra a prima vista incompatibile con l'impianto qui proposto: se la guerra è un archetipo, essa non è un difetto di elaborazione ma una struttura dell'anima. La tensione, tuttavia, è meno radicale di quanto appaia, e vale la pena scioglierla esplicitamente. Riconoscere alla guerra una carica archetipica non equivale a considerarla necessaria: significa piuttosto identificare ciò che deve essere elaborato. L'archetipo nomina l'intensità affettiva — l'esaltazione, il sublime, la fusione, il sacrificio che conferisce senso — che rende la deriva bellica seducente e che nessuna condanna morale riesce a disattivare. Proprio per questo la sua forza misura l'ampiezza del compito assegnato alle strutture intermedie: quanto più potente è la seduzione, tanto più elaborate e resistenti devono essere le cornici capaci di darle forma altrove. È in questa direzione che vanno letti il liminoide turneriano, l'agonismo sportivo, la tragedia, il conflitto

politico regolato: non censure della pulsionalità bellica, ma sue sedi alternative. La lettura archetipica, insomma, non contraddice la tesi del deficit di elaborazione: ne spiega la difficoltà.

Wilfred Bion ha fornito gli strumenti concettuali forse più potenti per comprendere la psicologia collettiva della guerra. La sua teoria degli assunti di base (Bion, 1961) — attacco-fuga, dipendenza, accoppiamento — descrive quelle modalità primitive di funzionamento del gruppo che si attivano quando la capacità di pensiero condiviso viene sopraffatta dall'angoscia. In condizioni di crisi, frustrazione, precarietà e turbamento, il gruppo regredisce a questi livelli protomentali — dove pensiero e stato di attivazione somatica si fondono e si confondono — e cessa di essere un gruppo di lavoro capace di affrontare la realtà (e gestire i suoi conflitti) per diventare un aggregato dominato da fantasie collettive. Nella guerra, l'assunto di base attacco-fuga si impone con la sua logica rudimentale: c'è un nemico che minaccia, bisogna attaccarlo o fuggire; ogni sfumatura, ogni ambiguità, ogni possibilità alternativa viene spazzata via dalla pressione dell'urgenza. Bion (1959) descrive anche l'attacco al legame (c.d. *'attacks on linking'*) come uno dei meccanismi fondamentali della distruttività psichica: la disgregazione dei legami di significato che costruiscono l'esperienza nel mondo e con gli altri, la cancellazione delle connessioni che rendono possibile il pensiero. La guerra è, in questo senso, un attacco al legame su scala collettiva: essa distrugge le reti di significato, le relazioni di fiducia, i legami di riconoscimento reciproco che rendono possibile la vita sociale.

7. L'architettura psicosociale della guerra: iper-semplificazione e collasso della complessità

I processi intra- e intersoggettivi che si attivano nelle situazioni di conflitto bellico non sono casuali: essi rispondono a una logica precisa di riduzione della complessità dell'esperienza. Di fronte a condizioni di crisi, difficoltà, frustrazione, incertezza e turbamento radicali, la mente umana — individuale e collettiva — attiva meccanismi primitivi, polarizzati, globali e massivi (*De Luca Picione et al., 2025*). Si assiste al fenomeno dell'identificazione con il leader, che diventa il depositario della sicurezza e della certezza: la sua forza compensatoria dell'angoscia del gruppo lo rende necessario, e

la sua parola si impone con la forza dell'ovvio, del fuori discussione. Parallelamente, la tendenza a rifugiarsi nell'ideologia come simulacro rassicurante di una verità indiscutibile risponde alla stessa necessità: quando il mondo è troppo complesso, troppo ambiguo, troppo incerto, l'ideologia offre una mappa semplificata che indica con chiarezza dove sono i buoni e dove i cattivi, chi ha ragione e chi ha torto, quale è la causa giusta e quale quella sbagliata.

La negazione e la nemicizzazione di ogni forma di alterità — diversità di pensiero, di creatività, di dubbio, di linguaggio, di appartenenza — è un'altra caratteristica costante dell'architettura psicosociale della guerra. Il nemico non è soltanto colui che si combatte con le armi: è anche colui che pensa diversamente, che esprime dubbi, che non si conforma al consenso bellico, che mantiene legami con l'altro lato. Ogni forma di complessità interna viene percepita come una minaccia alla compattezza del gruppo, come una potenziale quinta colonna del nemico. Il sentimento di controllo onnipotente — "possiamo vincere", "siamo i migliori", "la vittoria è certa" — e il ristabilimento di un narcisismo collettivo delirante si manifestano in forme diverse ma convergenti: il mito dell'eroe, del maschio guerriero invincibile, dell'appartenenza al gruppo dei migliori, finanche l'identità di vittima, che conferisce una superiorità morale assoluta e legittima ogni azione di risposta.

René Kaës ha descritto il crollo dei garanti metapsichici e metasociali (Kaës, 2013) come una delle condizioni che rendono possibile questa regressione collettiva. I garanti metasociali sono quelle istituzioni, quelle norme, quei valori condivisi che assicurano le fondamenta della convivenza sociale e dello sviluppo psichico: quando vengono meno — o quando vengono percepiti come corrotti, inaffidabili, traditori — il soggetto e il gruppo si ritrovano senza le coordinate simboliche necessarie per orientarsi nell'esperienza. La crisi dei garanti metapsichici e metasociali è, nel pensiero di Kaës, strettamente connessa alla crisi della transizionalità e delle strutture intermedie: quelle formazioni mediane — famiglia, associazioni, corpi intermedi, comunità, istituzioni — che assicurano la mediazione tra il soggetto e la società, tra il mondo interno e il mondo esterno, tra il passato e il futuro.

Particolarmente rilevante, nella prospettiva qui sviluppata, è l'osservazione che la guerra rompe il ventaglio delle possibilità riducendo l'esperienza modale umana alla sola categoria della necessità. "Dobbiamo difenderci", "è necessario attaccare preventivamente", "non abbiamo scelta", "non possiamo fare altro": queste formule — caratteristiche del discorso bellico — segnalano un collasso della modalità del possibile (De Luca Picione, 2025; De Luca Picione et al., 2018, 2019). Quando la necessità si impone come unica categoria dell'esperienza, le categorie della volontà e della possibilità — con tutto il ventaglio di scelte, di scenari alternativi, di strade non percorse che esse implicano — diventano impensabili. Il tempo della riflessione, del dubbio, del "se" e del "ma" viene abolito in nome dell'urgenza dell'azione. E con esso viene abolita anche la possibilità stessa del pensiero, che per sua natura richiede uno spazio di sospensione, di attesa, di tolleranza dell'incertezza (De Luca Picione & Lozzi, 2021).

8. Processi terziari, capacità negativa e mediazione: fondamenti di una psicologia del conflitto generativo

Se la guerra è il collasso degli spazi intermedi, della complessità e della capacità di elaborare il conflitto, la domanda che rimane aperta — e che è, in fondo, la domanda più urgente — è come sia possibile costruire e preservare quelle strutture psichiche e culturali che rendono possibile un'alternativa. Bion (1970) ha elaborato, in questa direzione, il concetto di *capacità negativa* — riprendendo l'espressione di John Keats — per descrivere quella qualità del pensiero che consiste nel saper tollerare il dubbio, l'incertezza e l'ambiguità senza cedere alla precipitazione irritante verso la certezza e il fatto. La capacità negativa è la capacità di rimanere in una condizione di "nuvola di incertezza", lasciando che i contenuti dispersi e caotici trovino gradualmente la loro configurazione, senza forzarli prematuramente in una forma coerente. Essa è necessaria per permettere allo sviluppo di un contenitore psichico — ciò che Bion (1962) indica con il simbolo ♀ — mentre i contenuti sono temporalmente dispersi, e di rimanere in questo stato per il tempo necessario affinché qualcosa di nuovo e di assimilabile dalla mente possa emergere.

Bion sottolinea che questo processo non si conclude mai in modo definitivo: esso implica un'oscillazione costante tra la fase ordinatrice — la posizione depressiva kleiniana, con

la sua capacità di integrare ambivalenza e complessità — e la fase caotica della posizione schizo-paranoide, con i suoi vissuti frammentati, le sue angosce primitive, le sue difese massicce. La capacità negativa non è l'abolizione del caos ma la sua tolleranza: è la possibilità di attraversare le emozioni pure e terrificanti, la corporeità sciolta da ogni simbolizzazione, le contraddizioni della ragione, le aporie della logica, l'indeterminatezza della polisemia, l'indecidibilità dei paradossi, senza fuggire in soluzioni premature e onnipotenti. Questa matrice affettiva è il fondamento dell'apprendimento collettivo dall'esperienza: essa si manifesta come la capacità di tollerare il dolore e la confusione del non-sapere, piuttosto che imporre certezze preconfezionate su situazioni ambigue o su stati di attivazione emotiva di massa.

André Green (1973) ha sviluppato, in modo originale, le intuizioni winnicottiane sulla transizionalità attraverso il concetto di processi terziari — un complemento indispensabile dei processi primari (dell'inconscio) e secondari (della realtà e della ragione). I processi terziari realizzano una funzione di traduzione: essi creano legami là dove le cose sono incommensurabilmente separate. Essi sono il fondamento dell'attività simbolica e di rappresentazione, della capacità di connettere l'inconscio e la realtà, il corpo e il pensiero, il passato e il presente, il sé e l'altro. La loro promozione e il loro sviluppo costituiscono l'opportunità fondamentale di una processualità psichica che permette la *connessione*, la *simbolizzazione* e la *metaforizzazione* tra logiche diverse. Là dove i processi terziari sono attivi, il conflitto — anziché degenerare in scontro tra forze cieche — può essere tradotto in dialogo, in tensione produttiva, in creatività.

La funzione traduttiva che Green attribuisce ai processi terziari trova un'immagine efficace nella figura mitica di Ermete (De Luca Picione et al., 2026): nella mitologia greca, il dio dei confini, dei passaggi, delle soglie; il dio dell'ermeneutica, della traduzione e dell'interpretazione; il messaggero che media tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, tra il visibile e l'invisibile, tra il noto e l'ignoto. Ermete è la divinità dei processi intermedi per eccellenza: egli non porta ordine ma passaggio, non impone identità ma permette trasformazione. La sua figura incarnava, nel pantheon greco, la necessità vitale di quei dispositivi di traduzione che rendono possibile la comunicazione tra mondi diversi, tra logiche incommensurabili, tra differenze che altrimenti resterebbero mute o in guerra.

È in questa funzione specificamente traduttiva — e non in una generica valorizzazione dell'intermedio — che consiste il fondamento di una psicologia del conflitto generativo.

Kaës (1985, 2013) ha elaborato il concetto di formazioni e processi intermediari come quelle strutture psichiche che assicurano i contenenti e gli involucri necessari ai processi di mediazione e di trasformazione. Esse sono, come egli afferma, "*i factotum indispensabili in ogni lavoro di civiltà*". La loro fragilità è al tempo stesso la loro caratteristica più peculiare e il loro maggiore rischio: sono le strutture intermedie le prime a cedere sotto la pressione di situazioni di crisi estrema. Il confine — nella riflessione di Kaës — non è un muro di separazione ma un organizzatore della vita psichica e dello sviluppo culturale: esso è al tempo stesso limite e legame, distinzione e connessione. La mediazione che il confine esercita può essere articolata — secondo una rilettura che qui si propone a partire dai testi kaësiani — in sei dimensioni fondamentali: essa convoca una scena dell'origine, si iscrive in una problematica dei limiti e delle frontiere, si oppone all'immediato e alla confusione delle origini, genera una cornice spaziotemporale, si iscrive in un'oscillazione tra creatività e distruttività, e permette al soggetto di esplorare lo spazio interno e lo spazio esterno senza perdersi nell'uno né nell'altro. Questi organizzatori e modulatori dell'esperienza psichica soggettiva e collettiva consentono di mettere temporaneamente in sospenso, in maniera non saturata, l'esperienza affinché essa non diventi istantaneamente una forma di agito. Il processo di intermediazione inter- ed extra-strutturale consente di creare una impalcatura capace di attutire, smorzare, filtrare e tradurre l'impatto della realtà esterna ed interna.

Kaës identifica nel mondo contemporaneo una triplice impasse che costituisce il nucleo delle *patologie della transizionalità*. La prima è la *difficoltà di trattare con il paradosso e le ambivalenze*: poiché le cose hanno sempre molteplici significati, si tende verso una iper-semplificazione e un frazionamento che impoverisce il reale. La seconda è l'*ancoraggio forzato in una pseudo-razionalità contro l'incertezza*: la predilezione per la tecnocrazia, per i protocolli predefiniti, per le istruzioni d'uso già pronte, che sostituiscono la capacità di giudizio con la certezza procedurale. La terza è la *feticizzazione dell'oggetto mediatore*: le cose e gli oggetti diventano il centro della vita umana al posto delle persone e delle relazioni, e la misurazione quantitativa degli aspetti relazionali cosificati prende il

posto della comprensione qualitativa dell'esperienza. Queste tre forme di patologia della transizionalità descrivono, nel loro insieme, lo sfondo culturale su cui si innesta la vulnerabilità contemporanea alla deriva bellicista: una società che ha perso la capacità di stare nel paradosso, nell'ambiguità e nell'incertezza è una società che non sa elaborare i conflitti e che tende a risolverli attraverso la forza.

9. Conclusioni: coltivare gli spazi intermedi come lavoro di civiltà

La riflessione qui sviluppata converge verso una conclusione che è insieme teorica e pratica, clinica e politica. Abbiamo bisogno di realizzare processi che rendano possibile la capacità di stare nei conflitti — di starci, cioè, senza dissolversi né fuggire, senza esplodere né irrigidirsi. Questa capacità non è un dato naturale: essa si costruisce, si coltiva, si trasmette attraverso i dispositivi culturali, sociali e istituzionali che una società è in grado di produrre e preservare. Il "lavoro della civiltà" pertanto non assume più il significato del controllo della pulsionalità (nelle sue forme di sopravvivenza, aggressività, violenza, eccitazione, bramosia, avidità) e della rinuncia ad una parte della soddisfazione dei propri bisogni nell'ottica del guadagno di una quota di sicurezza. Si tratta di imparare a confrontarsi con l'alterità in tutte le sue diverse espressioni: lo straniero, la donna, l'antagonista, il nemico; ma anche l'imprevisto, l'impossibilità di prevedere con certezza il futuro, il fallimento, il lutto, la perdita. Ciascuna di queste figure dell'alterità costituisce una prova per la capacità di tollerare la differenza e la complessità senza ricorrere alla violenza — simbolica o fisica.

Ciò che emerge con chiarezza da questo itinerario teorico è che la necessità non è quella di impedire, reprimere o prevenire il conflitto, ma di creare le condizioni per viverlo, coltivarlo e mediarlo. Il conflitto non è un problema da eliminare: è una risorsa da valorizzare, a condizione che esistano le strutture intermedie capaci di contenerlo e trasformarlo. Il gioco, la letteratura, l'arte, lo sport, la politica, le pratiche rituali, le istituzioni democratiche, i corpi intermedi della società civile — tutte queste formazioni sono, da questa prospettiva, dispositivi di coltivazione del conflitto generativo: spazi in cui la tensione tra opposti può essere vissuta in modo sufficientemente sicuro da permettere la sua elaborazione simbolica anziché la sua degenerazione violenta. Coltivare gli spazi intermedi — costruire le condizioni per una liminalità protetta, per una

transizionalità viva e funzionante, per processi terziari capaci di connettere ciò che è separato — è, in questo senso, un lavoro di civiltà nel senso più proprio e più profondo del termine: non la civilizzazione che reprime e uniforma, ma quella che articola, che media, che crea connessioni senza annullare le differenze.

Da quanto precede è possibile ricavare un criterio, per quanto provvisorio, che distingua un conflitto generativo da uno degenerativo: criterio che l'itinerario qui percorso ha impiegato implicitamente e che conviene rendere esplicito. Non è l'intensità del conflitto a decidere, né la posta in gioco, né il grado di ostilità reciproca. È piuttosto la persistenza, nel campo del conflitto, di tre condizioni congiunte. La prima è che l'altro resti pensabile come soggetto dotato di una prospettiva propria, e non venga ridotto a funzione del proprio discorso. La seconda è che la categoria del possibile non venga interamente assorbita da quella della necessità, ossia che restino dicibili scenari alternativi a quello in atto. La terza è che esista una istanza terza — un linguaggio, una regola, un rito, un'istituzione — alla quale entrambe le parti riconoscano una qualche capacità di mediazione. Finché queste tre condizioni tengono, il conflitto può essere abitato e può produrre. Quando cadono tutte e tre, si è già dentro la guerra, indipendentemente dal fatto che siano state impiegate le armi.

L'interrogativo che rimane aperto — e che ogni riflessione onesta deve avere il coraggio di non chiudere prematuramente nella nostalgia di un passato perduto o nella distopia di un futuro catastrofico — riguarda le condizioni di possibilità di questo lavoro in un'epoca caratterizzata, come quella attuale, dalla crisi simultanea dei garanti metasociali e metapsichici, dalla fragilizzazione delle strutture intermedie, dall'accelerazione tecnologica che tende a ridurre ogni mediazione e a promuovere l'immediatezza come valore in sé. In questo contesto, la riflessione psicoanalitica, psicologica e antropologica offre non già soluzioni preconfezionate, ma una risorsa preziosa: la capacità di pensare la complessità senza ridurla, di nominare i meccanismi primitivi che ci governano senza esserne definitivamente dominati, di immaginare — anche nelle condizioni più difficili — la possibilità di spazi in cui il conflitto possa essere vissuto in tutta la sua difficoltà, da un lato angosciante, pericoloso e mortifero e dall'altro come generativo e dialogante. È questa, forse, la forma più essenziale di resistenza culturale: non quella che nega la guerra,

ma quella che costruisce, pazientemente e con ostinazione, le condizioni per qualcosa di diverso.

Bibliografia

- Aime, M., & Pietropolli Charmet, G. (2014). *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*. Einaudi.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chandler Publishing.
- Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. E. P. Dutton.
- Bion, W. R. (1959). Attacks on linking. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 40, 308–315.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in groups and other papers*. Tavistock Publications.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from experience*. Heinemann.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation: A scientific approach to insight in psycho-analysis and groups*. Tavistock Publications.
- Bollas, C. (1992). *Being a character: Psychoanalysis and self experience*. Hill and Wang.
- Bromberg, P. M. (1998). *Standing in the spaces: Essays on clinical process, trauma, and dissociation*. Analytic Press.
- Bruner, J. S. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.
- Carli, R., & Panicia, R. M. (2002). *L'analisi emozionale del testo. Uno strumento psicologico per leggere testi e discorsi*. FrancoAngeli.
- De Luca Picione, R. (2026). *Mente, inconscio e cultura. Saggi di semiotica, psicoanalisi e psicologia culturale*. Mimesis.
- De Luca Picione, R., & Lozzi, U. (2021). Uncertainty as a constitutive condition of human experience: Paradoxes and complexity of sensemaking in the face of the crisis and uncertainty. *International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society*, 1(2), 14–53. <https://doi.org/10.32111/SAS.2021.1.2.2>
- De Luca Picione, R., (2025). L'articolazione modale dell'esperienza umana. Un costrutto semiotico e psicodinamico. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 16(3), 163-182.
- De Luca Picione, R., De Fortuna, A. M., Balzani, E., & Marsico, G. (2026). Trajectories of the notion of liminality: Identity, border, threshold, affectivity and spatio-temporal

processes of transformation. *Culture & Psychology*.

<https://doi.org/10.1177/1354067X251315735>

De Luca Picione, R., Dell'Amico, S., & De Fortuna, A. M. (2025). A psychoanalytic reflection on fascism, populism and the social transitional space of the democracy. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 22(3), e70009.

De Luca Picione, R., Fioretti, C. & Lenzo, V. (in press). Liminality and Transitionality. Bringing Victor Turner and Donald Winnicott into Dialogue to Develop the Apparent Paradox of Community and Loneliness. In Małgorzata Walejko (ed.). *Solitude at the Edge and Liminal Loneliness*. Bloomsbury Publishing.

De Luca Picione, R., Martino, M. L., & Freda, M. F. (2018). Modal articulation: The psychological and semiotic functions of modalities in the sensemaking process. *Theory & Psychology*, 28(1), 84–103. <https://doi.org/10.1177/0959354317743580>

De Luca Picione, R., Martino, M. L., & Troisi, G. (2019). The semiotic construction of the sense of agency: The modal articulation in narrative processes. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 53(3), 431–449. <https://doi.org/10.1007/s12124-019-9475-9>

de Martino, E. (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Einaudi.

de Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Einaudi.

Diels, H., & Kranz, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6^a ed., Vol. 1). Weidmann.

Fornari, F. (1966). *Psicoanalisi della guerra*. Feltrinelli.

Freud, S. (1915). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In *Gesammelte Werke* (Vol. 10, pp. 323–355). Imago.

Freud, S. (1919). Das Unheimliche. In *Gesammelte Werke* (Vol. 12, pp. 227–268). Imago.

Freud, S. (1925). Die Verneinung. In *Gesammelte Werke* (Vol. 14, pp. 9–15). Imago.

Freud, S., & Einstein, A. (1933). *Warum Krieg?* Internationales Institut für geistige Zusammenarbeit.

Green, A. (1973). *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*. Presses Universitaires de France.

- Han, B.-C. (2021). *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente* (S. Aglan-Buttazzi, Trad.). Nottetempo. (Original work published 2019)
- Hillman, J. (2004). *A terrible love of war*. Penguin Press.
- Iacono, A. M. (2010). *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*. Bruno Mondadori.
- Kaës, R. (1985). La catégorie de l'intermédiaire chez Freud: Un concept pour la psychanalyse? *L'Évolution Psychiatrique*, 50(4), 893–926.
- Kaës, R. (2013). *Il malessere* (M. Sommantico, Trad.). Borla. (Original work published 2012)
- Lotman, J. M. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. I. B. Tauris.
- Morin, E. (1999). *La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*. Seuil.
- Pagliarani, L. (1993). *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nella società. Conversazioni con Carla Weber e Ugo Morelli*. Guerini e Associati.
- Pontalis, J.-B. (1977). *Entre le rêve et la douleur*. Gallimard.
- Pontalis, J.-B. (1997). *Ce temps qui ne passe pas*. Gallimard.
- Salvatore, S. (2016). *Psychology in black and white: The project of a theory-driven science*. Information Age Publishing.
- Salvatore, S., De Luca Picione, R., Bochicchio, V., Mannino, G., Langher, V., Pergola, F., Velotti, P., & Venuleo, C. (2021). The affectivization of the public sphere: the contribution of psychoanalysis in understanding and counteracting the current crisis scenarios. *International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society*, 1(1), 3–30. <https://doi.org/10.32111/SAS.2021.1.1.2>
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Émile Nourry.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Tavistock Publications.