

Vitalità senza direzione. Nuovi scenari della psicopatologia

Ivan Formica, Maria Caterina Branca, Carmela Mento, Antonio Di Giorgio, Monica Pellerone, Calogero Iacolino



Narrare i gruppi

Etnografia dell'interazione quotidiana

Prospettive cliniche e sociali, vol. 11, n° 2 dicembre 2016

ISSN: 2281-8960

Rivista semestrale pubblicata on-line dal 2006 - website: www.narrareigruppi.it

Titolo completo dell'articolo

Vitalità senza direzione. Nuovi scenari della psicopatologia

Autore	Ente di appartenenza
Ivan Formica	<i>Università degli Studi di Messina</i>
Maria Caterina Branca	<i>Psicologa, Bologna</i>
Carmela Mento	<i>Università degli Studi di Messina</i>
Antonio Di Giorgio	<i>Medico Psichiatra, Palermo</i>
Monica Pellerone	<i>Università degli Studi di Enna Kore</i>
Calogero Iacolino	<i>Università degli Studi di Enna Kore</i>

To cite this article:

Formica I., Branca M.C., Mento C., Di Giorgio A., Pellerone M., Iacolino C., (2016), Vitalità senza direzione. *Nuovi scenari della psicopatologia*, in *Narrare i Gruppi*, vol. 11, n° 2 - Dicembre 2016, pp. 109-125 - website: www.narrareigruppi.it

Questo articolo può essere utilizzato per la ricerca, l'insegnamento e lo studio privato. Qualsiasi riproduzione sostanziale o sistematica, o la distribuzione a pagamento, in qualsiasi forma, è espressamente vietata.

L'editore non è responsabile per qualsiasi perdita, pretese, procedure, richiesta di costi o danni derivante da qualsiasi causa, direttamente o indirettamente in relazione all'uso di questo materiale.

gruppi nel sociale

Vitalità senza direzione. *Nuovi scenari della psicopatologia*

Ivan Formica, Maria Caterina Branca, Carmela Mento, Antonio Di Giorgio, Monica Pellerone, Calogero Iacolino

Riassunto

L'articolo esplora le forme di psicopatologia emergenti nell'ottica di un pensiero complesso. L'obiettivo, più in particolare, è quello di analizzare le nuove forme di *esistenza-nel-mondo* nell'epoca della post-modernità evidenziandone il loro carattere di frammentarietà e di movimento incessante e continuamente ricorsivo. In questo modo, mentre si esplorano le forme del mondo esterno si disegnano le forme del mondo interno e, viceversa, con gli occhi del mondo interno si descrivono le forme del mondo esterno. Si propone, infine, la possibilità di riacquisire la propria autenticità e creatività a partire dalla *ri-fondazione* di un legame con la vita e con gli ambienti di vita.

Parole chiave: psicopatologia, mondo interno, mondo esterno

A life with no direction. *New frontiers in psychopathology*

Abstract

The article explores the new forms of psychopathology developing from the view of a complex thought. Particularly, the article focuses on the new forms of life in the post-modern world and highlights their character of fragmentation, as well as their incessant and continually recurrent movement. While we look into the shapes of the external world so we can draw the shapes of the internal world. Vice versa, with the eyes of the internal world, we can describe the shapes of the external world. Finally, we propose the possibility of regaining authenticity and creativity starting from the re-creation of a link with life and living environments.

Keywords: psychopathology, inner world, external world

1. Premessa

Riflettere sulle problematiche psicologiche emergenti (Schimmenti *et al.*, 2015; Craparo *et al.*, 2014) e, più in generale, sulla clinica contemporanea (Gullo *et al.*, 2015) è uno sforzo che può vantare molteplici vantaggi nell'ottica di un pensiero della complessità (Morin, 1993; 2015). Se da una parte, infatti, consente di disegnare nuove forme di sofferenza e, quindi, di esistenza; dall'altra ci consente di cogliere le mutazioni antropologiche e, quindi, sociologiche che contribuiscono a formarle e consolidarle. Trasversalmente, riflettere su tali mutazioni favorisce la costruzione di un pensiero critico sulle nuove pratiche terapeutiche e psico-sociali, su quelle egemoni e su quelle presunte in via di declino.

Se volessimo descrivere con un'immagine il nucleo esistenziale della post-modernità quella che risulterebbe più efficace, ovvero più intuitiva, è l'immagine della trottola.

Il movimento rotatorio incessante della trottola immortale, infatti, l'esperienza soggettiva di molti che, della frenesia e del costante affanno hanno fatto il loro *modus vivendi*. D'altra parte, se dovessimo provare a descrivere con una sola parola l'attuale condizione umana, quella che risulterebbe più consona è la parola "movimento" più che "cambiamento" presupponendo, infatti, quest'ultimo il passaggio da un punto ad un altro già dato lungo una direzione già nota e, perciò, lineare. La parola "movimento", al contrario, coglie perfettamente quel senso di agitazione costante senza direzione, il turbini incessante nel quale l'uomo post-moderno rimane impigliato e in cui non c'è spazio, né tempo per la funzione riflessiva se non per l'agito.

In questo stato di convulsione senza fine, nelle logiche di una società della prestazione più che della disciplina (Galimberti, 2009) non si fa a tempo ad acquisire un obiettivo che già siamo chiamati a raggiungerne un altro senza alcuna possibilità di prendere fiato perché l'angosciosa sensazione di essere in ritardo è già lì, proprio dietro l'angolo. In questo panorama della precarietà, le acquisizioni di oggi durano, infatti, il tempo di una giornata e così domani, di nuovo, ricomincia la corsa (Profita, 2015). Questo vissuto di affanno descrive anche il nostro rapporto con il consumo nella ricerca costante di oggetti-novità che sono, per loro natura, precari, sfuggenti e appaganti per la frazione di un attimo. E così, di nuovo, ricomincia la ricerca di uno stato di godimento senza desiderio. Un ulteriore elemento (trasversale, in realtà, ai nostri discorsi) che ci consente di cogliere le forme dell'esistenza post-moderna è il modo di rappresentare e vivere il tempo. A questo proposito già Sennet (1998), tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90, individuava nella fine delle carriere e nel trionfo della precarietà il marchio distintivo di una società post-moderna. Questa sua intuizione si rivela quanto più opportuna, oggi, alla luce delle attuali riforme - cosiddette strutturali - del lavoro che hanno sancito la fine di un'epoca in cui il lavoro era espressione di un pensiero di progettazione del *proprio* tempo e della *propria* esistenza aprendo le porte ad una nuova fase in cui il lavoro è pensato

da altri in funzione di una mera produttività quantificata, (Profita, 2015; Ruvolo, 2015; Ferrari, 2015; Di Stefano, 2015).

Ma in che modo, tempo e lavoro sono tra loro interconnessi?

In che modo, soprattutto, la loro relazione oggi descrive più che mai l'esistenza post-moderna?

2. *La discontinuità del tempo, la discontinuità dell'Io*

In un'epoca caratterizzata dall'istantaneità, in cui il tempo, assunto come qualcosa al di fuori e al di sopra di noi, viene rincorso e divorato nell'ansia costante di arrivare in ritardo, anziché progettato e impiegato come un dispositivo personale funzionale alla collettività, il lavoro rappresenta la massima espressione della contrazione del tempo, del suo impoverimento, della sua liquidità. In altri termini, la discontinuità della temporalità che, nelle sue forme attuali, viene privata della natura progettuale e storica che le è propria, si riflette in una frammentazione del lavoro che non è più progettazione ma un mero incarico da portare a termine all'interno di un ciclo produttivo. Così, come il tempo viene scomposto in una ciclicità di attimi sfuggenti e scollegati, allo stesso modo, il lavoro perde la sua funzione espressiva ben esemplificata dal concetto di "carriera" inteso come percorso pensato e progettato di espressione della propria identità, della propria creatività assumendo, appunto, il carattere di un mero "incarico", di "una chiamata" estemporanea e a-contestuale che viene dall'alto su cui la persona non ha alcun potere di trasformazione o di narrazione.

D'altra parte, se gettiamo uno sguardo alla clinica contemporanea e alle forme psicopatologiche predominanti, l'esperienza più comunemente riportata dai pazienti è la sensazione angosciante di una perdita di controllo sul tempo e sulla propria esistenza (Profita, Ruvolo, 2011) in un panorama di attività lavorative estenuanti e soffocanti che non hanno storicità e progettualità. Le sofferenze riportate dai pazienti riflettono, più in particolare, un'esistenza povera e precaria, affannosa e ciclica, in cui il lavoro, pur costituendo per i soggetti una forma assai significativa di presenza nel mondo, viene rappresentato come un elemento che appartiene ad altri, collaterale e funzionale all'accumulo ricorsivo di oggetti-novità che una volta acquisiti sono già pronti per essere gettati.

In una società post-moderna, il lavoro, così come il tempo, non appartengono insomma all'uomo, il quale rappresenta, tutto al più, un mero esecutore di mansioni pensate da altri in un tempo altro. In questo panorama di senso, la persona diventa lavoratore quando le sue competenze coincidono con quelli del ciclo produttivo. In caso contrario, quella persona è amorfa, non collocabile, priva di senso, senza storia e priva di progettualità.

Al lavoratore viene richiesto peraltro impegno, fedeltà e collaborazione all'interno dei gruppi di lavoro, ma questi sono perlopiù costituiti in modo e-

stemporaneo, in relazione ad un compito, sono dunque precari e determinati nel tempo e nel valore. A questo proposito, occorre sottolineare come le logiche della post-modernità influenzino non solo l'organizzazione del tempo e del lavoro ma anche altri dispositivi fondamentali come, appunto, le relazioni tra gruppi sociali sino a quelle familiari più intime che sono anch'esse espressione del modo di vivere il tempo (Profita, 2015; Pellerone *et al.*, 2017). In uno stato, infatti, in cui il tempo viene rincorso anziché vissuto, l'altro esiste nei termini della sua funzionalità al raggiungimento di micro-obiettivi e al godimento momentaneo ed effimero. In altri termini, l'altro esiste in quanto mezzo, perdendo i suoi caratteri di interlocutore, di co-narratore della trama della vita. Basti pensare agli spazi riservati nella post-modernità all'incontro con l'altro. Spazi perlopiù orgiastici e confusivi, ma estremamente rassicuranti riparando dallo sguardo penetrante dell'altro. In questa dimensione di evanescenza, l'altro non è nulla fuorché un oggetto nei confronti del quale non sono in alcun modo debitore o responsabile o al quale debbo dare spiegazione del mio comportamento. L'altro perde così i caratteri di quel dialogante interiore che mi consente, come sottolinea Stanghellini (2011) di conservare interiormente una certa costanza e continuità storica nonostante le modificazioni incessanti del contesto attuale e le sue pressanti richieste. Perché non dimentichiamo che oggi l'esistenza, parafrasando Galimberti (2009), non si gioca più sul "cosa posso fare e cosa non posso fare" bensì sulla domanda "chi sono io e che ci faccio al mondo" in un contesto dove la mia identità è messa continuamente a rischio a seconda della mia capacità di raggiungere o meno quell'obiettivo funzionale al ciclo produttivo. Appare chiaro, dunque, come in assenza dell'altro dialogante, in un contesto di incessanti richieste, il risultato sia un'inevitabile e dilaniante frammentazione dell'Io in molteplici identità senza nome.

2.1. Processi di identificazione e ripetizione, processi di significazione ed invenzione

D'altra parte, tale frammentazione è funzionale e sostenuta dal contesto e vale la propria sopravvivenza. La mia adattabilità al contesto è, infatti, direttamente proporzionale alla mia capacità camaleontica, o come direbbe Bauman alla mia *liquidità* come capacità della mia identità di assumere forme diverse e di "farmi contenere" flessibilmente da contesti molteplici (Bauman, 2001; 2006).

D'altra parte, in un'età che sostiene e fomenta la tecnica e gli automatismi, l'anonimità e la coerenza ai linguaggi del contesto sono apprezzati a scapito dell'annullamento di ciò che si è e si può essere. In questo senso, l'auspicio è che i processi di identificazione e di ripetizione, ormai predominanti, tornino a dialogare con i processi di significazione e di invenzione. Perché, pur consapevoli della nostra doppia soggettività (Galimberti, 2009) e della nostra funzionalità alla sopravvivenza della specie che ci obbliga ad un ridimensionamento delle nostre aspettative egoiche, non si possono sottovalutare le spinte implicitamente contenute nelle domande di aiuto che ci parlano di una ricerca, da parte

dei soggetti, di senso, di un richiamo alla costruzione e alla cura di legami stabili basati sulla reciproca fiducia e solidarietà, della ricerca di un orizzonte non banalmente rassicurante ma profondamente etico (Profita, Ruvolo, 2011).

E' altrettanto ovvio che realizzare queste spinte presuppone la capacità di aprirsi all'altro e alla relazione, di sostenere il suo sguardo e le sue interrogazioni nonché la disponibilità ad accogliere il rischio e, quindi, la possibilità di fallimento mentre il contesto ci rimanda costantemente il messaggio della sua irrimediabilità, della sua irreversibilità e delle garanzie assicurate, al contrario, dall'individualismo.

Ma se quello che abbiamo da offrire oggi, parafrasando Stanghellini (2009), è una vitalità disperata, disperata perché affogata dal senso di precarietà e incertezza tipico di questa esistenza post-moderna, non potremmo allora come suggerito dallo stesso autore partire da questa spinta generatrice e rivestirla di un'identità riflessiva, consapevole e padrona di se stessa?

Non potremmo, forse, attraverso una cura del Sé (che passa per l'accettazione e l'assunzione dei rischi e dei fallimenti ma, soprattutto, attraverso il dialogo con l'Altro) volgere quella vitalità senza direzione in un percorso giammai predefinito ma espressione della propria autenticità e creatività?

In una parola, non potremmo forse riacquisire il significato heideggeriano di "esser-ci nel mondo"?

3. *Il mondo esterno agli occhi del mondo interno*

Quale mondo abitiamo oggi? Qual è la cifra che caratterizza la società post-moderna in cui viviamo?

Provare a rispondere a questi interrogativi ci consente non soltanto di costruire un ritratto della realtà che abitiamo, ma anche della realtà che ci abita in quanto come ci ha insegnato Foulkes (1973) il mondo esterno non è solo esterno, ma anche interno e penetra la nostra identità più intima.

Ne consegue che uno studio attento della psiche non deve mai prescindere da uno sguardo puntuale e accurato alla *polis* in quanto potremmo affermare che la *psiche* ci parla sempre della *polis* e la *polis* ci parla sempre della *psiche*.

Tra i diversi tratti che caratterizzano la polis oggi, vorremmo provare a fotografare 4 aspetti che, a nostro parere, ci sembrano cruciali del nostro tempo: 1) il precariato sociale, 2) il consumismo, 3) il nichilismo, 4) l'individualismo.

Non c'è trasmissione televisiva oggi (Ballarò, Di Martedì, etc.) in cui la parola *precariato* non entri in scena con regolarità nel dibattito pubblico.

Il precariato oggi è l'ospite maggiormente presente nei *talk show* televisivi. Se il mondo esterno si caratterizza, dunque, per il "precariato sociale", la traduzione nel mondo interno prende il nome di "precarietà emotiva".

Si assiste ad una crescita a dismisura dei precari nella nostra società, al punto tale che persino una porzione sempre più numerosa del ceto medio è entrata a

farne parte. Ciò che «unifica» il precariato è la condizione di massima frammentazione, polverizzazione e atomizzazione dell'idea di sé, ovvero della propria identità, della propria esistenza.

Bauman (2013) sostiene che tutti i precari soffrono, indipendentemente dalla loro provenienza e appartenenza, tuttavia ciascuno *soffre da solo* e ciò mette in risalto l'aspetto disgregante di tale fenomeno.

Umiliato, solo, smarrito e spaventato. Ne esce così l'uomo della società post-moderna.

Queste sofferenze non si sommano, anzi dividono quanti le subiscono, negando il conforto di un destino comune.

È la grande questione del nostro tempo: in una situazione di questo genere, quale possibilità vi è di riappropriarsi, come cittadini comuni, del sapere di poter contare sull'Altro?

Bauman avanza la tesi che l'opportunità di mutare questa condizione dipende dall'agorà: lo spazio in cui i problemi privati si connettono in modo significativo, lo spazio in cui possono nascere e prendere forma idee quali "bene pubblico", "società giusta" o "valori condivisi".

Occorre, pertanto, recuperare la dimensione dell'agorà, in quanto come ci ricorda Putnam (2000) la perdita dell'agorà equivale al tramonto dello stare insieme, dei legami tra le persone e ognuno di noi è in grado di abitare la vita solo a patto di poter contare sull'Altro.

Il secondo aspetto su cui vorremmo puntare il riflettore è il *consumismo*.

Il consumismo che si regge sul "discorso del capitalista" ha potuto prendere corpo a partire da una menzogna tipica del nostro tempo che sostiene che la felicità risieda sempre nel "nuovo". Il nuovo oggetto, la nuova sensazione, il nuovo *partner* divengono così depositari di una felicità, di una salvezza che affannosamente proviamo a rincorrere costantemente e continuativamente. L'immagine più significativa di tutto ciò è rappresentata dalle file di individui che, come dei *robot* e sorretti dal discorso ingannevole del capitalista, cercano di accaparrarsi per primi lo *smartphone* di ultima generazione nel momento in cui esce nei negozi.

La corsa impazzita del desiderio da un oggetto all'altro sembra così assumere la natura di una vera e propria allucinazione collettiva: il desiderio è calamitato verso il nuovo oggetto, verso la nuova sensazione, verso il nuovo amore.

Il bene non è mai in quello che si ha, ma viene sempre rinviato in quello che ancora non si possiede. La ricerca compulsiva del Nuovo si configura quindi come una schiavitù, esito di un comandamento sociale ideologico (*devi godere di tutto*) al quale il soggetto è drasticamente sottomesso (Recalcati, 2014).

Il discorso del capitalista, reggendosi sul miraggio del nuovo, se da un lato condanna l'uomo ad una vita ciclica, ripetitiva e orientata unicamente ad un godimento schiacciato sul consumo compulsivo, dall'altro lo rende perennemente insoddisfatto in quanto il nuovo, nel momento in cui viene posseduto,

non è più nuovo; assume sempre lo stesso volto, producendo sempre la stessa insoddisfazione e noia e trasformando la mancanza in vuoto.

Cosa significa trasformare la mancanza in vuoto?

Faremo un esempio per tentare di spiegare questo concetto.

Il soggetto sente una mancanza, una mancanza che proviene dal suo desiderio di possedere, ad esempio, una nuova automobile. Pensa che la felicità possa essere raggiunta con l'acquisto di una nuova vettura. Dopo averla acquistata accade, però, che la nuova vettura non è più nuova, gradatamente inizia ad assumere le sembianze dello "stesso". Così, dopo poco tempo, si iniziano ad avvertire sempre le stesse sensazioni, sempre la stessa noia e quella mancanza (precedente all'acquisto) si trasforma in vuoto. Un vuoto che spinge l'individuo ancora una volta ad una ricerca affannosa di qualcosa di nuovo (un nuovo oggetto, un nuovo *partner*) che ritiene "illusoriamente" possa essere in grado di colmarlo, finendo invece con il girare sempre alla stregua di una trottola.

Il terzo aspetto prende il nome di *nichilismo* ed è un fenomeno profondamente intrecciato con i due precedenti (precarariato e consumismo).

Nietzsche definiva così il nichilismo: «Manca lo scopo, manca la risposta al "perché?". Che significa nichilismo? Che i valori supremi perdono ogni valore.»

Che i valori si svalutino non costituisce un problema. Se i valori non mutassero nel tempo saremmo ancora all'età dei babilonesi. Nichilismo è quando un sistema di valori crolla e non ne nasce un altro. Oggi viviamo un'epoca nichilistica in quanto tutti i valori hanno perso valore.

La società capitalista, come folle macchina di godimento, rappresenta una delle cause che ha decretato la morte dei valori collettivi e tradizionali della modernità occidentale.

Il nichilismo, pertanto, può essere letto come espressione di un profondo malessere della nostra cultura ed il disagio che ne consegue conduce l'individuo ad un'assenza di prospettive, ad un senso di sbandamento e di disorientamento.

Il precariato, il consumismo, la perdita dei valori sono tutti fenomeni interconnessi che conducono l'individuo smarrito a percepire il futuro non più come una promessa, ma come una minaccia. Allora la questione diviene: "se il futuro è minaccioso, se il futuro non mi fornisce più quelle garanzie che mi forniva un tempo, perché devo studiare? Perché devo lavorare?"

A questo punto, come scriveva opportunamente Nietzsche: «Manca la risposta al perché. Perché devo impegnarmi? Perché devo vivere?»

Scrive Volpi (2005: 178) che il nichilismo ci ha dato la prova certa che l'uomo ha ormai perso le sue radici e che "stiamo navigando a vista negli arcipelaghi della vita, del mondo e della storia: perché non v'è più bussola che orienti; non vi sono più rotte, percorsi, misurazioni pregresse utilizzabili, né mete prestabilite a cui approdare".

E infine, l'*individualismo* che potremmo leggere come il risultato dei tre aspetti esaminati in precedenza: precariato, consumismo, nichilismo.

In un mondo caratterizzato dal precariato che, inevitabilmente, spinge l'individuo ad operare secondo una logica del *mors tua vita mea*, in un mondo consumistico che esorta l'individuo a godere di tutto e in un mondo in cui i valori e gli ideali sono evaporati resta solo il Soggetto che prova a disconnettersi da questo mondo che non è più in grado di abitare.

In un mondo che non mi riconosce e nel quale io non mi riconosco l'unica possibilità è quella di farsi un nome da sé senza passare dall'Altro. È questo uno dei deliri del nostro tempo. Nessuno di noi si è fatto il proprio nome da sé, noi portiamo il nome che l'Altro ci ha dato; noi siamo sempre iscritti in una provenienza. Se c'è qualcosa che accomuna l'umano, è l'esperienza della filiazione. Ciò significa che nessuno di noi si auto-costituisce, ciascuno di noi porta sempre con sé la sua provenienza.

Farsi un nome da sé, allora, equivale a non voler più riconoscere il debito simbolico che ci vincola inevitabilmente all'Altro, anima una visione solo perversa della libertà come poter fare tutto ciò che si vuole.

D'altronde la domanda che potremmo porci è la seguente: "in un mondo in cui tutti gli ideali e i valori si sono dissolti, per quale motivo non dovrei godere il più possibile?

Per quale motivo dovrei pormi dei limiti?

Per quale motivo devo fare esistere ancora il senso della legge in un mondo in cui avvertiamo (in particolare proprio dalle istituzioni che dovrebbero garantire la legge) che la legge non viene più rispettata?¹

Se un tempo, allora, esisteva una dimensione che faceva sì che i problemi venissero percepiti da tutti, grazie anche alle ideologie, che legavano gli uomini tra loro come un fortissimo collante, quale altro collante è possibile?

Benasayag (2013) prova a rispondere a questa domanda affermando che compito di ciascuno di noi è quello di "riterritorializzare la vita".

«Riterritorializzare la vita» equivale a riuscire a immaginare e costruire luoghi in cui esperire maggiormente la vita, in cui riconnettere la vita al territorio a cui si appartiene. Non si riferisce necessariamente ad un luogo fisico, ma più ad un luogo mentale, ad un territorio del legame, costituito da persone che condividono una stessa realtà.

Dobbiamo allora interrogarci se nell'epoca in cui viviamo sia ancora possibile mantenere vivo il desiderio di solidarietà, di convivenza e di benessere sociale. È ancora possibile, in queste condizioni, sviluppare il legame sociale?

Per immaginare scenari diversi, la fantasia e la creatività sono necessarie ma non sufficienti se non si riterritorializza la vita. Fare proprio il principio di riter-

¹ Un fenomeno ampiamente diffuso oggi prende il nome di evasione fiscale. L'evasore però non percepisce l'evadere come un reato ma semmai come un risarcimento. Il ragionamento emotivo che lo caratterizza sembra essere più o meno il seguente: Se tu Stato rubi a me attraverso le numerose tasse che mi imponi di pagare, io (se ne ho le possibilità) ho il dovere in una certa misura di provare a riprendermi i soldi che tu mi hai ingiustamente rubato (logica del *mors tua vita mea*).

ritorializzazione della vita è, in primo luogo, riconoscersi nell'ipotesi che è inutile cercare altrove le cause dei propri problemi, ad esempio invocando i processi di globalizzazione o credendo di «agire localmente e pensare globalmente». Quello che, invece, si può fare è pensare il mondo nel quartiere in cui viviamo e non uscire dal quartiere per pensare al mondo (Licari, 2006). Di conseguenza, riterritorializzare la vita significa entrare in contatto con il globale, assumendosi la responsabilità del proprio microcosmo. Tale assunzione è possibile nel contesto dei legami sociali e dei legami tra uomo e natura, dove gli equilibri della complessità vanno oltre l'uomo (Morin, 2015).

In altri termini, per pensare in chiave situazionale, bisogna in primo luogo trovare, a monte della figura onnipresente dell'individuo, i legami ontologici che intessono in una medesima trama la società, la natura e l'uomo (Bateson, 1979). In questo senso potremmo ricollegarci alla concezione di post-umanesimo coniata da Gilles Deleuze (1962) e Michel Foucault (1966) che vedevano nell'avvento del post-moderno il tramonto dell'essere umano come soggetto.

L'individuo trova il proprio posto nell'interdipendenza dei legami sociali, nell'interdipendenza con la natura, con l'ecosistema e con il mondo. La conseguenza è che la libertà non può essere colta in una dimensione individualistica della realtà, che può portare per esempio a ritenere che i legami siano limiti dell'io, mentre in realtà conferiscono potenza alla libertà e all'essere di ogni individuo. La mia libertà, dunque, non finisce laddove comincia quella dell'altro, ma dalla liberazione dell'altro, attraverso l'altro, senza mai sostituirsi a lui. *In questo senso si potrebbe dire che la libertà individuale non esiste; esistono soltanto atti di liberazione che ci connettono con altri esseri umani*, (Ferrari, 2014).

4. *Il mondo interno agli occhi del mondo esterno*

Se nel paragrafo precedente abbiamo realizzato un breve ritratto del mondo esterno, cosa popola il mondo interno.

Quali sono gli scenari problematici attuali?

Quali sono i nuovi sintomi con i quali ci confrontiamo quotidianamente nella nostra pratica clinica?

Come abbiamo più volte ripetuto dobbiamo sempre tenere a mente la profonda interconnessione tra realtà esterna e mondo interno. Il disagio individuale e il disagio della civiltà sono sempre due facce della stessa medaglia.

Le forme psicopatologiche del disagio non sono scindibili dalla condizione più generale della realtà umana. Questo significa che, come insegna Recalcati (2010), per la psicoanalisi la psicopatologia non si costruisce mai come una collezione di deviazioni rispetto ad una supposta situazione ideale di normalità. Al contrario, il grande merito della psicoanalisi applicata alla psicopatologia consiste nel ritenere che le cosiddette “malattie mentali” rivelino, anziché alterazioni della norma, le verità e le passioni fondamentali dell'esistenza umana.

Il dolore psichico risente sempre del clima storico-culturale (Bruner, 1992). Cambia la storia, cambia la cultura, cambiano inevitabilmente gli scenari della sofferenza psichica. Le malattie sono quindi storiche.

Nel 600, dopo che Cartesio aveva stabilito che il corpo non era altro che organismo, inaugurando la visione medica dei corpi, tutti quanti si sentivano ammalati di ipocondria.

All'epoca di Freud la psicopatologia predominante era l'isteria; termine uscito oggi quasi di scena nel linguaggio dei clinici e psicopatologi più al passo con i tempi.

L'isteria ha avuto una forte epidemia nel periodo di Freud in quanto la società in cui lui visse poteva definirsi una società della disciplina, ossia una società caratterizzata da regole molto rigorose a cui dovevano conseguire delle deroghe. Dal conflitto tra regole e deroghe o, per utilizzare un linguaggio freudiano dal conflitto tra Super-Io (luogo delle regole) ed Es scaturiva la nevrosi isterica.

Il tramonto dell'isteria coincide, di fatto, con il tramonto della società della disciplina.

Oggi, infatti, come ha messo bene in luce Ehrenberg (2010), la società della disciplina è stata sostituita dalla società dell'efficienza. Ne consegue che l'impianto freudiano che si poggiava sul conflitto tra regole e deroghe non funziona più nella misura in cui la società dell'efficienza non impone delle regole, ma chiede di spingere al massimo le proprie capacità, di essere efficace ed efficiente. Ciò che oggi ci viene richiesto non è più quello di essere ubbidienti e disciplinati, ma efficaci e produttivi. Non è un caso, infatti, che il "senso di colpa" su cui la psicoanalisi ha strutturato gran parte delle sue elaborazioni, soprattutto per spiegare i quadri depressivi non assuma più la stessa valenza di un tempo. Oggi la depressione non sembra più organizzata sul senso di colpa, ma sul senso di inadeguatezza in quanto la domanda che abita l'individuo non oscilla più sulla dicotomia "è permesso o proibito" ma su "ce la faccio o non ce la faccio".

Lasciata alle spalle la società della disciplina e con essa l'isteria, quali sono allora i principali cortei psicopatologici con i quali ci confrontiamo?

E quale connessione hanno con i quattro aspetti del mondo esterno di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente (precariato, consumismo, nichilismo e individualismo)?

Potremmo già dire che la traduzione clinica del precariato è il *panico*.

Ma facciamo un passo indietro. Precarietà non è una brutta parola. Nell'etimo il termine proviene dal latino "*pre-carius*" che significa "disposto in preghiera".

Potremmo affermare, in un certo senso, che la precarietà è una condizione ontologica dell'umano: essere umani significa essere gettati nella precarietà, nel senso che nessun Dio, nessun padre, nessuna legge, può salvare l'uomo da questa condizione (Recalcati, 2013).

Tuttavia, la precarietà intesa in questi termini è anche la condizione virtuosa dell'umano: la condizione dell'invenzione, della creazione, della generazione.

Essere gettati nel mondo equivale anche alla possibilità di essere liberi di poter generare qualcosa.

Oggi, invece, la connotazione che viene attribuita al termine precarietà non è quella di una possibilità, ma di un limite. Precarietà rimanda all'indeterminatezza, alla fragilità e assume il volto della mancanza di lavoro, dell'assenza di avvenire.

Per questo sosteniamo che la traduzione di tutto ciò si esprime clinicamente con il panico (uno dei sintomi più dilaganti del nostro tempo).

Il panico, in fondo, rappresenta l'esperienza di chi perde i riferimenti, di chi non ha più né binari, né coordinate di orientamento. L'attacco di panico porta il soggetto nel più totale disorientamento.

Il precariato ci rende precari e disorientati. Il panico, l'ansia hanno sempre a che fare con una dimensione del futuro percepito come incerto e inquietante che ci mette paura (Coppola, Formica, 2015).

Spostandoci dal precariato al consumismo, potremmo affermare che se il figlio del primo è il panico, il figlio del consumismo è la bulimia (altro sintomo tipico dei nostri tempi).

Dobbiamo allargare però il discorso e pensare al consumismo come ad una faccia del capitalismo. Il discorso del capitalista infatti si fonda su due grandi miti: il mito dell'immagine e il mito del consumo.

Traducendo questi due miti nella clinica contemporanea, possiamo affermare che l'*anoressia* mette in evidenza il mito dell'immagine, cioè il mito dell'autoconsistenza narcisistica dell'immagine, della vita che si consacra all'immagine, della vita che muore per l'immagine o della vita che trova il suo senso solo nell'immagine. È il grande dramma dell'anoressica che è un dramma anche del nostro tempo, dove la vita appare catturata, aspirata, dal culto dell'immagine.

Per l'anoressica, il partner fondamentale diventa la propria immagine idealizzata; il mondo si riduce alla superficie liscia e asettica dello specchio. La sua passione è una passione di consistenza: divenire identica alla sua immagine ideale, coincidere con ciò che per struttura è impossibile coincidere, ovvero con il proprio io-ideale, con il riflesso narcisistico che l'immagine speculare riproduce. La sua impresa è un'impresa di padronanza: governare il corpo, esercitare su di esso un dominio della volontà, un controllo dei suoi appetiti caotici. Per certi versi, nell'anoressica assistiamo ad un vero e proprio *deficit* dell'esame di realtà simile a quel *deficit* che si può ritrovare nei disturbi psicotici (Trotta *et al.*, 2013).

L'altro grande mito su cui si sostiene il discorso del capitalista è il mito del consumo che trova la sua incarnazione nella *bulimia*, nel circuito infinito abbuffata-vomito.

Questa compulsione a mangiare tutto, senza mai raggiungere un'autentica sazietà, costituisce il punto di massima convergenza della bulimia con il nuovo imperativo sociale che regola il programma della civiltà contemporanea: ciò che conta non è quale oggetto si consumi, ma l'attività stessa del consumo, il "con-

sumo del consumo”, secondo una formulazione di Baudrillard (1976), mettendo così in evidenza il contenuto puramente pulsionale che anima il discorso del capitalista post-moderno.

Transitando al nichilismo, possiamo affermare che la traduzione clinica la ritroviamo nelle *new addiction*. In un mondo, infatti, in cui gli ideali e i valori che avevano sorretto e orientato la nostra esistenza si sono dissolti, occorre appigliarsi a qualcosa e questo qualcosa può tradursi nella sostanza, in *internet*, nello *shopping* compulsivo, nel sesso compulsivo, nel gioco d'azzardo patologico. Hanno tutti quanti una caratteristica comune: colmare il vuoto. Il vuoto lasciato in eredità dal nichilismo.

E infine l'individualismo che trova il suo corrispettivo clinico nel *narcisismo* che potremmo considerare un sintomo epidemico. Non è un caso, infatti, che molti autori parlino di “cultura narcisistica” o di “era del narcisismo”.

Partendo dal presupposto che possedere tenui tratti narcisistici non è da considerare patologico, anzi è assolutamente fisiologico, in quanto permette all'individuo di mantenere un buon livello di autostima, oggi ci sembra però che ci stiamo muovendo nella direzione di un narcisismo patologico, vero e proprio disturbo di personalità che si caratterizza per un esagerato investimento della propria immagine e da un'eccessiva preoccupazione di apparire agli occhi degli altri nella migliore luce possibile.

L'anestesia affettiva tipica dei soggetti con personalità narcisistica non fa altro che segnalare l'impossibilità di entrare in una forma di legame con l'altro in quanto tutta la libido è sequestrata dall'Io. D'altronde sappiamo bene che il nostro Io è il primo grande e insidioso oggetto d'amore a cui la nostra vita si consacra. Lo diceva già Freud (1914) quando parlava di narcisismo primario.

Nel paragrafo precedente, quando affrontavamo la problematica dell'individualismo sottolineavamo il fatto che uno dei deliri del nostro tempo è quello di pensare di potersi fare un nome da sé senza passare dall'Altro.

Ovviamente questo è un sintomo che segnala una scarsa competenza affettiva, una sorta di analfabetismo emotivo che rende incapace di entrare all'interno di una dimensione dialogica con l'alterità.

Il narcisista è inabissato dentro questa visione delirante. Narciso, come ci ricorda il mito, può innamorarsi solo di ciò che gli assomiglia, solo della propria immagine ideale. Non conosce l'alterità, non conosce l'amore come esposizione assoluta verso il dissimile. Ma idolatrando la propria immagine, perseguendo il sogno onnipotente di cancellare l'alterità, il sogno di Narciso naufraga nell'abisso oscuro delle acque.

Una psicoanalista francese definisce il nostro tempo come il tempo del *narcinismo* (il narcinismo è un neologismo che mette insieme narcisismo e cinismo): è il tempo dell'affermazione dell'individualità sfrenata la quale punta ad ottenere il massimo godimento per sé. Il senso della vita oggi sembra, infatti, essere “godere il più possibile”.

5. Riflessioni conclusive

Alla fine di questo percorso di riflessioni ci sentiamo di sollevare anche un vento di speranza, per soffiare su questa “polvere di stelle”. E spetta a noi che abbiamo elencato le problematiche e, per quanto possibile, descritto le loro cornici e le loro implicazioni cliniche.

Come clinici attenti all'intervento al sociale, ci sentiamo di fornire queste ultime indicazioni, un suggerimento concreto che sia anche una speranza per questa umanità che abbiamo descritto come viva, ma priva di direzione e di alterità.

Aldilà di ogni banale retorica che ha spesso avvolto le discussioni sulla psicoterapia di comunità, oggi, infatti, non intendiamo parlare di tecnici che curano e di tecnicismi illuminanti a cui affidare la gestione della sofferenza bensì di persone competenti che si fanno attivatori di risorse, di reti terapeutiche/trasformative che comprendano la sofferenza anziché delegarla o ghetizzarla all'ambiente privato di uno studio professionale o istituto terapeutico/riabilitativo.

Parliamo di restituire la comunità alle persone che stanno male e, al contempo, di restituire le persone che stanno male alla comunità locale. Si tratta, per noi tutti, di riacquisire gli spazi dell'agorà riappropriandosi dello spirito fondamentale che la caratterizza, ovvero quello della condivisione, la possibilità di poter contare sull'Altro. D'altra parte, questo processo è già in atto nei fenomeni più o meno visibili, nelle reti telematiche che si allargano, nella moltiplicazione spasmodica di *social network* come spazi di condivisione che si diramano con la nascita di gruppi di informazione e di pensiero sulle cose. Anche in questo caso, tuttavia, il corpo rimane fuori da questi processi, gli occhi non si incontrano, le mani non si toccano, lo stomaco non si contorce assieme all'altro. Possiamo essere dentro e fuori, possiamo essere presenti ma non siamo coinvolti direttamente; dunque, non siamo responsabili di ciò che accade intorno a noi. La nostra e l'altrui sofferenza è destinata a rimanere così un fatto privato da curare nello spazio privato con un professionista privato, ma ciò nonostante quando sono solo ho un bisogno sfrenato di dividerlo con la rete, con il gruppo, in modo simbolico certamente, ma con il desiderio di aprire uno squarcio di significato in grado di attivare significati altri. Allora, forse, il passaggio successivo alla condivisione è rappresentato dalla riconquista della dimensione della partecipazione all'interno dell'agorà. Si tratta di un passaggio delicato, forse più faticoso del primo, sicuramente meno automatico di quanto si possa credere perché implica reciprocità; dunque la possibilità e la disponibilità di condividere il potere dell'azione e del cambiamento, di denudarsi di false sicurezze che ci fanno veramente credere di essere esenti dal dolore, di essere un gradino sopra la sofferenza dell'altro. Tutto ciò rappresenta certamente una sfida all'individualismo, ma anche al corporativismo, alla colonizzazione della sofferenza, alla sua ghetizzazione ma è pur sempre una sfida che muove da un movimento che è già evidentemente in atto nei fenomeni sociali a cui stiamo assistendo negli ultimi decenni che parlano di una disperata ricerca dell'Altro.

La psicoterapia, dal canto suo, non può rimanere sorda a questi movimenti, non può più negare questi processi sia sul versante della clinica e della significazione della sofferenza sia sul versante dell'operatività terapeutica. In una prospettiva sensibile a questi movimenti, il gruppo diventa non solo il contesto in cui tracciare i significati delle nuove sofferenze ma, allo stesso tempo, il contesto in cui condividere e comprendere - nel senso di prendere dentro - le sofferenze e trasformarle.

Con questo articolo, si vuole allora sostenere l'opportunità di attraversare un territorio ignoto in una fase in cui si è predisposti a questo slancio ma in cui, tuttavia, si temono fortemente le implicazioni da un punto di vista delle perdite (di potere, di sicurezza, di identità).

D'altra parte, ogni slancio comporta uno sbilanciamento, una perdita momentanea dell'equilibrio a cui fanno seguito nuove possibilità di stare - o forse sarebbe meglio dire - la possibilità di esserci. In questo senso il gruppo può costituire l'opportunità preziosa di abitare il mondo, riconquistando il potere di significarlo con l'Altro, esorcizzando paure e angosce, riscoprendo, infine, la forza di una progettualità comune, di un'umanità viva.

Bibliografia

- Bateson, G. (1979). *Mente e natura*. Milano: Adelphi, 2002.
- Baudrillard, J. (1974). *La Société de consommation. Ses mythes ses structures*. Parigi: Gallimard; trad.it. *La società dei consumi*. Bologna: Il Mulino, 1976.
- Bauman, Z. (2001). *Voglia di comunità*. Roma: Laterza.
- Bauman, Z. (2006). *Vita liquida*. Roma: Laterza.
- Bauman, Z. (2013). Perché la precarietà non ci unisce. Come uscire dal sentimento di umiliazione che affligge gli uomini e le donne di oggi. In *Animazione Sociale*, n.274.
- Benasayag, M. (2013). Non è tempo per rifugiarsi nell'impotenza. In *Animazione Sociale*, n. 274.
- Bruner, J.S. (1992). *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*. Torino: Boringhieri.
- Coppola, E., Formica, I. (2015). 'Ndrangheta and The Street: Experiential Group with Reggio Calabria Flying Squad Policemen, in *World Futures: The Journal of New Paradigm Research*, Vol.71, (5-8) pp.214-227.
- Craparo, G., Gori, A., Mazzola, E., Petruccioli, I., Pellerone, M., Rotondo, G. (2014). Posttraumatic stress symptoms, dissociation, and alexithymia in an Italian sample of flood victims, in *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, 10: 2281-2284.
- Di Stefano, G. (2015). Senso e non senso nel lavoro di Charlie Bukowski, in *Narrare i gruppi*, Vol 10, N° 2 (2015), Lavoro, organizzazione e cura, (a cura di) Gabriele Profita e Giuseppe Ruvolo, pp. 169-183, website: www.narrareigruppi.it, ISSN: 2281-8960.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Parigi: Press Universitaires de France; trad.it. *Nietzsche e la filosofia*. Firenze: Colportage, 1978.
- Ehrenberg, A. (2010). *La fatica di essere se stessi*. Torino: Einaudi.

- Ferrari, L. (2014). *Alle fonti del kafkiano. Lavoro e individualismo in Franz Kafka*. Piacenza: Vicolo del Pavone.
- Ferrari, L. (2015). Superfluità e 'vuoto mentale' dei lavoratori: una esplorazione attraverso i racconti di Franz Kafka, in *Narrare i gruppi*, Vol 10, N° 2 (2015), Lavoro, organizzazione e cura, (a cura di) Gabriele Profita e Giuseppe Ruvolo, pp. 149-167, website: www.narrareigruppi.it, ISSN: 2281-8960.
- Foucault, M. (1966). *Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Parigi: Gallimard; trad.it. *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli, 1967.
- Foulkes, S. (1973). The group as matrix of the individual's mental life, in Wolberg R., Schwartz E.K. (a cura di), *Group therapy. An overview*, New York: Intercontinental Medical Books; trad.it. *Terapia di gruppo*. Una rassegna. Roma: Il pensiero Scientifico, 1974.
- Freud, S. (1914). *Introduzione al narcisismo*. Opere, 7: 441-472. Torino: Boringhieri, 1975.
- Galimberti, U. (2009). *I miti del nostro tempo*. Milano: Feltrinelli.
- Gullo, S., Lo Coco, G., Di Fratello, C., Giannone, F., Mannino, G., Burlingame, G. (2015). Group Climate, Cohesion, and Curative Climate: A Study on the Common Factors in the Group Process and Their Relation with Members Attachment Dimensions, in *Research in Psychotherapy*, vol. 18, p. 10-20.
- Licari, G. (2006). *Antropologia urbana. Il caso dei contratti di quartiere*. Padova: Cleup.
- Morin, E. (1993). *Introduzione al pensiero complesso*. Milano: Sperling & Kupfer.
- Morin, E. (2015). *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*. Milano: Cortina.
- Pellerone, M., Iacolino, C., Mannino, G., Formica, I., Zabbara, S. (2017). The influence of Parenting on Maladaptive Cognitive Schema: A cross-sectional research on a group of adults, in *Journal of Psychology Research and Behavior Management*. 2017:10 1–12.
- Profita, G., Ruvolo, G., (2011). Psicopatologia dei legami nel Mondo Interconnesso, *Plexus*, 7.
- Profita, G. (2015). Il Riconoscimento, il lavoro, la cura, in *Narrare i gruppi*, Vol 10, N° 2 (2015), Lavoro, organizzazione e cura, (a cura di) Gabriele Profita e Giuseppe Ruvolo, pp. 125-149.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster.
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio*. Milano: Cortina.
- Recalcati, M. (2013). *Patria senza padri*. Roma: Minimum fax.
- Recalcati, M. (2014). *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*. Milano: Cortina.
- Ruvolo, G. (2015). Il senso del lavoro e il suo contesto. Una rilettura di Bartleby lo scrivano di Herman Melville, in *Narrare i gruppi*, Vol 10, N° 2 (2015), Lavoro, organizzazione e cura, (a cura di) Gabriele Profita e Giuseppe Ruvolo, pp. 109-124, website: www.narrareigruppi.it, ISSN: 2281-8960.
- Schimmenti, A., Passanisi, A., Caretti, V., La Marca, L., Granieri, A., Iacolino, C., Gervasi, A.M., Maganuco, N.R., Billieux, J. (2015). Traumatic experiences, alexithymia, and Internet addiction symptoms among late adolescents: A moderated mediation analysis, in *Addictive Behaviors*, 5.
- Sennet, R. (1998). *L'uomo flessibile*. Milano: Feltrinelli.

- Stanghellini, G. (2009). Il concetto di dispositivo di vulnerabilità. In Stanghellini, G., Rossi Monti, M. (a cura di), *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico dinamica* (pp. 202). Milano: Raffaello Cortina.
- Stanghellini, G. (2011). *Fenomenologia dell'istantaneità*. Relazione presentata al convegno annuale SOPSI, Milano. Disponibile da:
http://www.youtube.com/watch?v=CcoPw7JnNsI&feature=player_embedded
- Trotta, A., Di Forti, M., Mondelli, V., Dazzana, P., Pariante, C., David, A., Mulè, A., Ferraro, L., Formica, I., Murray, R.M., Fisher, H.L. (2013). Prevalence of bullying victimisation amongst first-episode psychosis patients and unaffected controls, in *Schizophrenia Research*, 150, pp.169-175.
- Volpi, F. (2005). *Il nichilismo*. Bari: Laterza.