

TRACCE DI DEPRIVAZIONE AFFETTIVA NELLA CULTURA GIOVANILE*

Istanze del mondo giovanile rilette a partire da
alcuni passaggi precoci dello sviluppo psicologico

SOMMARIO: 1. Cultura e sviluppo; 2. L'originario etico; 3. Dalla repressione alla depressione; 4. Stadi di vulnerabilità; 5. Conseguenze; 6. Il rapporto con l'Altro; 7. Il rapporto ambivalente con il proprio corpo; 8. Il rapporto con l'altro; 9. Conclusioni

1. CULTURA E SVILUPPO

Che cosa si potrebbe dire dell'influsso della cultura sullo sviluppo? Il tema è complesso, evidentemente; tanto complesso da scoraggiare tentativi di comprensione pacata e non ideologica. Infatti, nella vita di tutti i giorni l'interpretazione di fatti di cronaca che per la loro gravità ed efferatezza sembrano chiamare in causa presunte stranezze nel funzionamento psichico di qualcuno, non riesce sovente a non oscillare fra le generiche accuse rivolte alla società, o alla cultura, appunto, del nostro tempo, da un lato, e la pur ineliminabile responsabilità del soggetto individuo, dall'altro. Come se la psicologia, emancipatasi da un sospetto debito deterministico nei confronti del dato biologico, pretendesse di ritrovarne uno, formalmente identico, nell'ambiente.

Non si esce dal dilemma se non assumendo sul serio la prospettiva interazionista¹, e non soltanto a parole. «Sul serio» significa che la vicenda di ciascun essere umano di questo pianeta è veramente uni-

* Il testo riprende e sviluppa una relazione tenuta il 6 marzo 2001 al ciclo di incontri organizzati dalla Fondazione Toniolo, in collaborazione con il Centro di Pastorale Giovanile, il Centro di Pastorale Universitaria e l'Ufficio dei Beni Culturali della diocesi di Verona, dedicato al tema *Riflessi dal corpo. Il corpo decifrato: indagine a più voci sui temi della corporeità*.

¹ K.S. BERGER, *Lo sviluppo della persona*, Bologna, Zanichelli, 1996, 11-12.

ca, originale e irripetibile e che per «capire» occorre «interpretare», cioè entrare in relazione con quel soggetto specifico; e non già limitarsi a rivestire un avvenimento di un modello teorico più o meno sofisticato. Altrimenti, alla fine, le letture degli avvenimenti che capitano attorno a noi e perfino dentro di noi, rischiano di salvare i modelli, di perpetuare le teorie; non di farci accostare realmente le persone e l'irriducibile originalità delle situazioni.

Cosa risponderebbe la psicologia psicoanalitica alla domanda di partenza? Qualcuno potrebbe storcere il naso all'idea di ricondurre la psicoanalisi in un prospettiva interazionista. Ritengo, tuttavia, che costituirebbe una indebita semplificazione, la pretesa di inquadrare la psicoanalisi, soprattutto quella contemporanea, in un determinismo naturalistico.

In un certo senso la soluzione psicoanalitica è piuttosto semplice. L'influsso della cultura sta nel giungere a penalizzare la possibilità di un libero soddisfacimento dei bisogni. La cultura, infatti, con le sue norme morali e le sue regole sociali, sarebbe la vera responsabile di quella istanza intrapsichica detta *super-io* che rappresenta l'introiezione operata dal soggetto di tutti gli impedimenti posti all'individuo e alla collettività e, correlativamente, di tutte le rappresentazioni ideali dell'individuo e della collettività.

Anche in questo caso tuttavia si può rilevare come la prospettiva psicoanalitica sia profondamente influenzata dal suo punto prospettico, dal suo assunto di base, che è fondamentalmente l'interesse per il campo intrapsichico². Una prospettiva intersoggettiva, al contrario, mette in luce come l'aspetto strutturalmente relazionale delle primissime configurazioni comportamentali dell'individuo sia culturalmente connotato, precisamente perché le strutture del singolo, anche del bambino di pochi mesi o addirittura di pochi giorni di vita prenatale, appartengono al rapporto con un «altro» che lo accudisce in una modalità che non può essere sganciata dalla sua collocazione epocale, ovvero culturale. Per la strutturazione di un sé coeso, ovvero di una personalità non disorganizzata, sono decisivi alcuni apporti materni che non possono non risentire degli influssi ambientali: la capacità empatica, la disponibilità fisica, il grado di ansietà, la sollecitazione emotiva, e così via... Così, se è pur vero che i bisogni fondamentali di un individuo nelle primissime fasi dello sviluppo sono in un certo senso transculturali, ovvero mantengono una certa invariabilità da cultura a cultura, sarebbe ingenuo o riduttivo ritenere codesta invariabilità assoluta, ovvero ritenere che all'interno dell'itinerario di sviluppo il soggetto incontri i valori soltanto da un certo punto in poi,

² R.D. STOLOROW - G.E. ATWOOD, *I contesti dell'essere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995. Cf anche P. CATTORINI, *La morale dei sogni*, Bologna, EDB, 1999.

e specificamente quando si trova nella condizione di poterli riconoscere come tali, concretamente almeno in quelle fasi dello sviluppo cognitivo in cui è all'opera una intelligenza rappresentativa, in grado cioè di sostenere una capacità almeno embrionale di simbolizzazione.

2. L'ORIGINARIO ETICO

Lo sviluppo della persona umana potrebbe essere pensato come la storia delle risposte alle molte domande aperte del soggetto. Le differenti teorie dello sviluppo psicologico si focalizzano ora su questa, ora su quella domanda, facendo dello sviluppo la storia delle risposte alle domande psicosociali, o alle domande di significato, o alle domande cognitive, e così via... Pretese diverse, istanze differenti, eppure tutte in fondo riconducibili alla categoria della domanda, ovvero della richiesta posta dal soggetto all'ambiente. I modi in cui il soggetto riceve risposta, o *riesce* a ricevere risposta, a quelle domande, sedimentano una storia di sviluppo che a sua volta diventa un dato con cui il soggetto stesso è posto costantemente in dialogo nel suo agire e nel suo divenire.

Fatta questa premessa si può allora affermare che se da un lato è pur vero che quelle domande, che sono in fondo i motori dello sviluppo psicologico, sono domande poste dal soggetto all'ambiente, dall'altro sembra altrettanto vero che tali domande sono a loro volta non un semplice prodotto del soggetto inteso come mente isolata, ma del soggetto che le elabora come esito di un processo che è in origine un processo di interazione. Ciò equivale a dire che le domande del soggetto all'ambiente sono suscitate dal soggetto *e* dall'ambiente, simultaneamente.

Vediamo un esempio: una possibile domanda che il soggetto pone all'ambiente è di essere nutrito. È facile cogliere subito come la domanda così posta sia transculturale. Tuttavia, soltanto in astratto possiamo parlare del bisogno di essere nutrito come di una domanda isolata che come tale si presenta con chiarezza alla consapevolezza del bambino. Essa, invece, è parte di uno schema di comportamento sensomotorio che coinvolge altre domande del soggetto. Così alla domanda di essere nutrito si sovrappongono altre domande; e tutte insieme non possono prescindere concretamente, ad esempio, dalla modalità di accudimento assunta da chi si fa carico di nutrire. Subito si nota come l'eventuale transculturalità incroci modalità che, a questo punto e con maggiore evidenza, non sono identiche nel passaggio da una cultura ad un'altra, ma pure da un'epoca ad un'altra. Ma c'è di più: la modalità di accudimento è in un certo senso già parte della domanda stessa, proprio perché il soggetto è strutturalmente in

interazione con chi lo accudisce. Ciò equivale a dire che la domanda non viene caratterizzata dal contesto culturale soltanto perché il contesto culturale agisce sulla risposta possibile, ma assai di più perché agisce sulla domanda stessa. In questo si dà una distanziamento dalle intuizioni della psicoanalisi classica che finiva per collocare il biologico da un lato (l'*id*) ed il culturale dall'altro (il *super-io*); mediati, quasi interfacciati, ma non senza difficoltà, da quella funzione di governo omeostatica che è l'*io*. La distanziamento consegue alla consapevolezza che questo approccio è in fondo biologista, e che, al contrario, c'è un originario etico che non è momento secondo rispetto al principio biologico.

3. DALLA REPRESSIONE ALLA DEPRESSIONE

Dunque i valori sono parte integrante dello sviluppo già dalle sue primissime fasi. Ed i valori sono implicitamente o esplicitamente offerti dall'ambiente e dunque dalla sua cultura. Se, come si è detto, i motori dello sviluppo sono le molte domande aperte che il soggetto incontra sul proprio cammino, è possibile individuare alcune tendenze peculiari della cultura del nostro tempo in grado di indurre specifiche domande nel soggetto? È evidente che un approccio del genere rischia di diventare di una complessità insostenibile o, al contrario, di una tale genericità da non valere se non in un senso statistico assai approssimativo ed altrettanto impreciso. La necessità di un passaggio ad un'analisi sociologica a questo punto appare evidente.

In ogni caso, ed in attesa di analisi epocali più raffinate, quali potrebbero essere le domande che il soggetto contemporaneo pone al suo ambiente, che sono appunto domande indotte o mediate dalla relazione con l'ambiente e che in un certo senso sono peculiari rispetto ad un passato recente o remoto?

Lo studio dei due psichiatri olandesi Terruwe e Baars³, redatto nel 1981 per un contesto nord-europeo e nord-americano, rileva un passaggio interessante. Potremmo sintetizzarne la tesi con la seguente espressione: in ambito psicologico clinico la seconda metà del secolo si caratterizzerebbe per un'evoluzione dalla presenza diffusa di nevrosi repressive a quella di nevrosi da privazione. Insomma, in uno slogan: si è passati «dalla repressione alla depressione».

La scoperta di Terruwe e Baars potrebbe essere resa, forse banalizzandola un pochino, nel modo seguente. La generazione dei nostri padri, ma pure quella dei padri dei nostri padri, aveva approntato, dal punto di vista psicologico, potenti strumenti difensivi, re-

³ A.A. TERRUWE - C.W. BAARS, *Amare e curare i neurotici*, Assisi, Cittadella, 1984.

pressivi appunto, nei confronti di un mondo affettivo e sessuale verso il quale si accanivano una cultura puritana e un tantino sessuofoba o, nel migliore dei casi, non particolarmente portata all'espressione libera del sentimento. Da qui la frequenza di nevrosi repressive prodotte dalla rimozione massiccia del mondo sessuale-affettivo ad opera di un *super-io* collettivo moralista e bacchettone.

Al di là del linguaggio, che inclina verso la psicopatologia, come spesso accade ogniqualvolta si evoca la psicoanalisi, sembra esserci del vero nella affermazione di Terruwe e Baars: i giovani cresciuti negli anni sessanta e settanta, in questo caso nel nostro paese, per il quale non è azzardato ipotizzare un «ritardo» rispetto al mondo nord-europeo e nord-americano di almeno dieci anni, soffrono, ad esempio, di una educazione sessuale che nel migliore dei casi è stata «tecnica», ovvero semplicemente informativa e non certo educativa, e nel peggiore dei casi invece di una educazione sessuale semplicemente assente.

In modo assai diverso, invece, sembrano stare le cose per la generazione dei nostri figli. Costoro hanno dovuto fare i conti con un fatto nuovo, almeno da un punto di vista statistico: hanno dovuto subire una frequente assenza⁴ dei genitori nelle fasi precoci della crescita. Che i padri siano in genere assenti dal vissuto «in diretta» dei propri figli non era, e non è tuttora, una novità; che lo fossero anche le madri assai di più. La rilevanza dell'assenza materna nelle primissime fasi dello sviluppo della personalità di un figlio non può essere paragonata a quella dell'assenza paterna. Gli studi di psicologia dello sviluppo, seppure con periodizzazioni e compiti evolutivi talora differenti, concordano nel collocare attorno al secondo e al terzo anno di vita uno dei periodi critici per la cristallizzazione di possibili

⁴ Con questo termine, *assenza*, intendo riferirmi ad un'esperienza più complessa della semplice assenza *fisica*. Nella percezione di un figlio, la *presenza* di un genitore corrisponde ad un «essere-per-lui» e ad un «essere-con-lui»; ad un essere mossi soltanto dal bene di lui e dal valore di lui. Non necessariamente, invece, coincide con il «fare-qualcosa-per-lui» (Cf A.A. TERRUWE - C.W. BAARS, *Amare e curare i nevrotici*, 277-278). Se queste espressioni traducono l'esperienza della *presenza*, si potrebbe dire che l'*assenza* è esattamente il loro contrario. In questo senso l'assenza ha soprattutto a che fare con i mutamenti epocali profondi che riguardano il significato di un figlio per una madre, e per una famiglia in generale, all'interno di un progetto di realizzazione personale. A questo livello, la tendenziale identificazione fra le figure di *donna* e di *madre* si è spezzata: «Desiderare di essere madri, oggi, è sentire che è possibile armonizzare in maniera soddisfacente la procreazione e l'integralità del proprio essere persona con qualcuno con cui condividere un progetto di vita. Se la donna è contro la madre, è perché maternità e realizzazione personale le appaiono aut-aut [...]» (G.P. DI NICOLA, «Le sfide della maternità», in V. MELCHIORRE (ed.), *Maschio-femmina: nuovi padri e nuove madri*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992, 127-147, 129).

disorganizzazioni che, come sappiamo, rappresentano la soglia della patologia psichica. Al di là della nomenclatura, si potrebbe dire che per questa generazione di soggetti non si è trattato di disporre potenti meccanismi di difesa a tutela del mondo affettivo contrastato dalla morale corrente, ma piuttosto di ovviare alle esperienze di più o meno consistenti deprivazioni affettive.

Parlare di deprivazione affettiva non corrisponde semplicemente ad affermare che i nostri giovani sono cresciuti senza affetto. La mancanza di figure affettive di riferimento non ha soltanto una valenza affettiva nella accezione del senso comune; ha una valenza *affettiva*, ma intendendo con questo termine l'organizzazione prettamente affettiva degli stadi di sviluppo che precedono il secondo ed il terzo anno di vita del bambino. Parlare di deprivazione affettiva dunque significa assai di più che ipotizzare nei nostri giovani una domanda aperta di affetto, di amore, e via dicendo. Significa soprattutto riconoscere come questa domanda affettiva aperta supponga una consistente vulnerabilità all'interno delle primissime configurazioni comportamentali degli individui. Per questo abbiamo associato il termine privazione a quello di depressione: si tratta in fondo della presenza di un vuoto, piccolo o grande che sia.

Vediamo più in dettaglio che cosa ciò possa significare.

4. STADI DI VULNERABILITÀ

Uno dei compiti evolutivi di maggiore importanza nei primissimi anni dello sviluppo è il raggiungimento di quello stadio che viene denominato di *permanenza dell'oggetto*⁵. Il soggetto è in grado di conservare rappresentazioni mentali buone dell'oggetto, in questo caso soprattutto dell'oggetto materno, anche in presenza di consistenti frustrazioni da parte di lui. Un esempio semplice: quando la mamma esce di casa e va a fare la spesa, il bambino non vive la separazione alla stregua di una perdita emozionale. Superata positivamente la fase di permanenza dell'oggetto il bambino può dire che la mamma è uscita, ma che la mamma *continua ad esistere*, anche se è uscita.

Se il bambino attraversa frequenti privazioni affettive, precedentemente al raggiungimento dello stadio di permanenza dell'oggetto, al cuore della sua personalità è come se si creasse una frattura, piccola o grande. E ciò accade anche laddove il comportamento manifesto non mostrasse alterazioni di rilievo. Nel linguaggio psicoanalitico,

⁵ M.S. MAHLER - F. PINE - A. BERGMAN, *La nascita psicologica del bambino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978; G.J. CRAIG, *Lo sviluppo umano*, Bologna, Il Mulino, 1995.

abbiamo una prima *fissazione*, che lascia aperta per lo sviluppo futuro una domanda notevole.

Nelle psicologie che si richiamano alla psicoanalisi la fase di permanenza dell'oggetto è identificata con terminologie differenti, a seconda dell'orizzonte teorico di riferimento. Così taluni autori parlano di fase di *coesione del sé*, altri di fase di *separazione-individuazione*, e altro ancora.

Un autore di grande rilievo, il cui contributo suppone una differenza che va al di là della puntualizzazione terminologica o della semplice sfumatura, è Winnicott⁶. La sua fase del cosiddetto *oggetto transizionale* più che sostituire, o seguire, o precedere quella della permanenza dell'oggetto, sarebbe da considerare al suo interno⁷ alla stregua di un suo compito specifico. Se con *oggetto* in psicologia psicoanalitica si intende soprattutto la rappresentazione mentale dell'altro, e dunque ci si colloca, nel campo relazionale, nel positivo riconoscimento della alterità, l'*oggetto transizionale* costituisce quell'oggetto intermedio che ha in sé contemporaneamente caratteristiche della alterità e della ipseità. Possiede caratteristiche della alterità, pur senza costituire una alterità a tutti gli effetti, ovvero senza essere a sua volta una soggettività-oggettiva non del tutto disponibile ai bisogni del soggetto. Possiede caratteristiche della ipseità, fondamentalmente il controllo, pur senza essere parte interna del soggetto. Il termine *transizionale* allude precisamente a questo passaggio: dal riconoscimento dell'oggetto materno quale parte integrante di una matrice indifferenziata, al riconoscimento dell'oggetto materno quale parte esterna, ma pure in un certo senso estranea, perché libera e ingovernabile da parte del bambino. Il bambino sa che l'orso di *peluche*, o la bambola, o la coperta non sono parti di sé; allo stesso tempo però riconosce che non sono soggetti «altri», nel senso che non sono in grado di assumere iniziative proprie; dunque, il loro controllo è tutto sotto il governo del bambino. Si vede bene come la logica dell'oggetto transizionale sia la medesima che anima il gioco come esperienza infantile e pure adulta. In questo senso il gioco, in particolare nell'età evolutiva, ha come compito quello di istituire uno spazio preparatorio alla realtà. Lo spazio del gioco si trova al crocevia di un insieme di regole dettate dal soggetto e di un altro insieme di regole, provenienti dalla realtà, che con il procedere dello sviluppo tendono ad aumentare e a specificarsi. Le regole «reali» di un trenino elettrico superano quelle dell'orso di *peluche*, ed è per questo che i trenini elettrici si regalano ai bambini più grandi (o ai loro genitori!): la realtà del treno costituisce una transizione adeguata verso la realtà «reale».

⁶ D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 1974.

⁷ J.E. GEDO - A. GOLDBERG, *Modelli della mente*, Roma, Astrolabio, 1975.

5. CONSEGUENZE

Da queste sommarie indicazioni si dovrebbe intravedere il nesso o l'analogia che intercorrono fra la permanenza dell'oggetto e l'oggetto transizionale. Una eccessiva assenza dell'oggetto affettivo, propriamente dell'oggetto materno, rischia non già di non consentire al bambino di entrare nello stadio dell'oggetto transizionale, ma propriamente di non uscirvi più, o di non uscirvi del tutto. Se funzione dell'oggetto transizionale è appunto quella di attutire il passaggio dal sé all'altro, farà problema ogni storia dello sviluppo senza giochi, ma altrettanto ogni storia dello sviluppo senza «altro» ad attendere l'uscita dal gioco. L'enfasi, anche commerciale, posta sui giocattoli, oggi rende statisticamente improbabili vulnerabilità al livello di ingresso nello stadio dell'oggetto transizionale; viceversa, l'assenza fisica dell'oggetto affettivo, vero termine, scopo, della transizione, può rendere quella dell'oggetto transizionale una sorta di fase senza uscita, *fissata* dunque, non già per mancanza di una risposta adeguata *dentro* la fase, ma per mancanza di un seguito *al di fuori* della fase.

Non tutte le fissazioni nei diversi stadi di sviluppo sono uguali, benché talora presentino effetti apparentemente simili. Una fissazione da *deficit* affettivo e una fissazione per eccesso di gratificazione affettiva, ad esempio, possono favorire fragilità strutturali del tutto simili. Nel primo caso, però, c'è una fissazione perché in un certo senso il compito proprio dello stadio non è stato eseguito; dunque il soggetto nel corso della sua vita tenderà a dare una risposta, una soluzione, a quel problema rimasto aperto. Nel secondo caso, invece, il compito è stato eseguito talmente bene che è come se il soggetto non volesse fare altro per tutta la sua vita. Così accade per uno stadio dell'oggetto transizionale: questo non si è fissato per mancanza di risposte proprie dello stadio, ma si è fissato perché è divenuto una dimora, un nido confortevole, di fronte alle incertezze del passaggio successivo.

Dunque, a partire dalle considerazioni di Terruwe e Baars e dalle loro possibili conseguenze all'interno delle strutture e dei processi dei soggetti in sviluppo, sembra di poter giungere a questa conclusione: la deprivazione affettiva, quel tratto depressivo di cui si diceva, che caratterizza almeno in un senso statistico le giovani generazioni, favorisce soprattutto una fissazione negli stadi di permanenza dell'oggetto e dell'oggetto transizionale. Come si è detto le due fissazioni agiscono simultaneamente, ma sotto la spinta di due dinamismi di segno opposto e che quasi si richiamano l'un l'altro. In una singola espressione si potrebbe dire che la domanda aperta suscitata dal mancato consolidamento dello stadio di permanenza dell'oggetto affettivo trova una sua soluzione nello «stare», nel «mettere radici», all'interno dello stadio dell'oggetto transizionale.

Che né è di questi dinamismi, presenti dunque con maggiore frequenza nelle giovani generazioni, quando il soggetto vive l'esperienza dell'incontro con l'alterità?

Proverò a circoscrivere, ancorché in modo esemplificativo, l'esperienza della relazione con tre diverse alterità: il rapporto con quella alterità misteriosa che è il mondo religioso; il rapporto con quel sé che è insieme altro-da-sé che è la propria corporeità; e infine il rapporto con l'altro. La successione così proposta, dal religioso all'interpersonale passando per la corporeità, trova la sua ragione nel fatto che nell'ultimo ambito mi pare possano essere raccolte con maggiore evidenza alcune istanze emergenti negli altri due.

6. IL RAPPORTO CON L'ALTRO

Alcuni giovani d'oggi incontrano il «fatto» religioso. Ed il religioso dei nostri giorni sembra assumere una tonalità più marcatamente affettiva che in passato; qualcuno la chiama perfino mistica⁸ o «misticheggiante».

Anche i giovani cristiani che si accostano all'esperienza religiosa sono giovani del nostro tempo ed è perfino banale ricordare che il fatto stesso che frequentino più o meno assiduamente la vita della Chiesa non li estrania da alcune tendenze epocali, tanto più se queste hanno in qualche misura agito all'interno di un percorso di sviluppo personale che li ha visti, almeno in quelle fasi che sono oggetto del nostro interesse, alla stregua di protagonisti tutto sommato passivi.

Sono le loro domande aperte a trovare risposta nel fatto religioso oppure è il fatto religioso che li conduce ad incontrare alcune domande psicologiche aperte? Sarebbe pretestuoso dare una risposta. Ogni storia personale, ma anche di vita comunitaria, ha il proprio percorso, unico e originale. Mi pare, però, che ad un livello generale possiamo dire che nella generazione «precedente» le domande aperte rispetto ad alcune tendenze repressive coinvolgevano fortemente il mondo dei valori. Anche in quel caso i valori erano scelti sì come validi in se stessi, ma pure assunti come risposte possibili ad altrettante domande aperte di uno sviluppo psicologico segnato da tendenze epocali. Così una generazione penalizzata sotto il profilo affettivo, ma in questo caso di una affettività meno precoce di quella dello stadio di permanenza dell'oggetto, aveva da smaltire una grande tensione aggressiva e trasgressiva, che poteva essere convogliata in risposte all'apparenza diversissime, eppure psicologicamente animate

⁸ R. MARCHISIO, «Forme di spiritualità mistiche e contesto culturale contemporaneo», *Credere Oggi* 20/3 (2000) 77-89.

da istanze simili o addirittura identiche. L'istanza di base avrebbe potuto essere quella di ribellarsi alla repressione.

Tale repressione avveniva in nome di alcuni valori; e la risposta ha potuto e ha voluto prendere anch'essa forma etica, in modi diversi e perfino violenti, ma raramente sganciati da alcune tensioni ideali.

Nella generazione attuale le domande aperte coinvolgono di meno il mondo dei valori, perché l'istanza in gioco non è esplicitamente etica⁹, quale poteva essere quella in atto nei processi repressivi. Le domande aperte relative allo stadio di permanenza dell'oggetto e a quello dell'oggetto transizionale ambiscono ad una alterità affettiva.

In primo luogo, si tratta di una affettività pre-morale¹⁰, perché troppo vincolata alle istanze di un narcisismo primario, normale e accettabile nelle primissime fasi dello sviluppo, ma che in questo caso si è *fissato*, rischiando di rimanere domanda aperta di tutta una cultura. E non sembra casuale rilevare come quella del narcisismo sia stata l'etichetta con cui si è inteso identificare un'intera tendenza epocale¹¹. In secondo luogo, si tratta di una alterità «non troppo altra», perché l'indisponibilità dell'oggetto affettivo, fuori dal comodo spazio transizionale, ha reso l'esperienza dell'altro più una minaccia che un incontro atteso e suadente.

Il risultato è che perfino l'inevitabile componente aggressiva e trasgressiva, che scaturisce da ogni frustrazione, ha finito per assumere modalità tendenzialmente prive di contenuti valoriali.

Un piccolo esempio mi sembra interessante: nel '68 e nel '77 i giovani imbrattavano i muri con scritte di protesta, che veicolavano un contenuto politico o sociale, che attingeva a matrici ideologiche diverse. Negli anni '80, '90 e ancora all'inizio del nuovo millennio, i giovani imbrattano i muri di *graffiti* che sono l'ossessiva ripetizione di una sigla che identifica l'autore. La sigla è incomprensibile, in quanto non è il suo contenuto, ma il suo autore a volersi «dire», in una modalità volutamente trasgressiva, che si impone, talora perfino in modo distruttivo. Si potrebbe dire che al centro dei *graffiti* non c'è un quadro o un dipinto, ma proprio la firma del suo autore. Questo è il messaggio. Riempire la città di «segni di sé» da taluni è paragonato ad una sorta di delimitazione del territorio tipica del mondo animale; più

⁹ Con ciò non siamo in contraddizione con quanto si affermava all'inizio, riguardo alla rilevanza dell'etico nelle prime configurazioni comportamentali. Qui intendiamo sottolineare il fatto che il confronto o il conflitto rispetto ad alcuni valori possono avere luogo nella misura in cui i valori sono *conosciuti* come tali. Ciò suppone un livello cognitivo adeguatamente sviluppato; fatto, questo, che è impensabile nelle fasi di permanenza dell'oggetto affettivo o dell'oggetto transizionale.

¹⁰ Cf quanto alla nota precedente.

¹¹ C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981.

probabilmente siamo all'interno di un residuo di narcisismo primario, di un bisogno di affermazione di sé che dice precisamente la debolezza di una percezione di sé, e che allude dunque al debole consolidamento di quello stadio di permanenza dell'oggetto.

La persona che vive una domanda aperta che può essere fatta risalire allo stadio di permanenza dell'oggetto affettivo ha introiettato una debole percezione di sé, perché la non permanenza dell'altro è un attributo di sé. Non si dimentichi che l'esperienza di permanenza dell'oggetto è un'esperienza prettamente emozionale. La mancata introiezione di emozioni di presenza rende il soggetto bisognoso di emozioni che con la loro presenza inequivocabilmente dicano al soggetto stesso: «Ci sei!». Un insieme di emozioni forti, intense, perfino violente, può diventare un surrogato di quella risposta dell'oggetto affettivo che non c'è stata o che c'è stata in modo insufficiente. Come tutte le risposte adulte a domande infantili o primitive, l'intenso vissuto emozionale se da un lato «risponde», dall'altro lo fa in un modo inevitabilmente parziale, rilanciando così le domande di partenza, senza mai esaurirle, coinvolgendo il soggetto adulto in una ricerca del «di più» che non si accontenterà mai delle mete raggiunte e che lo coinvolgerà in un circolo vizioso potenzialmente perfino pericoloso.

La discoteca e certa religiosità misticheggiante sono, psicologicamente parlando, risposte apparentemente diverse a domande simili o identiche? A questo punto si potrebbe rispondere in modo affermativo. In entrambi i casi si tratta di possibili risposte emozionali, di tipo diverso, e che tuttavia svolgono una funzione analoga. Si potrebbe dire che nel caso della discoteca prevale il momento emozionale intenso, quasi violento, in cui al bisogno di permanenza dell'oggetto si fonde la componente aggressiva conseguente alla sua frustrazione, o la necessità di una continua reiterazione dell'emozionale in un crescendo di intensità, riproducendo in questo modo un processo del tutto simile a quello dell'ossessione. Nel caso dello spazio mistico prevale invece un emozionale prossimo a quello richiesto come risposta alla permanenza dell'oggetto: la risposta invocata dal bimbo è quella di un emozionale tenero, dal tratto lieve, lontano dalle iperstimolazioni che, come sappiamo, sono assai problematiche nelle fasi più precoci dello sviluppo.

7. IL RAPPORTO AMBIVALENTE CON IL PROPRIO CORPO

La relazione con la propria corporeità è complessa e presenta andamenti talora perfino contrapposti. In un certo senso, mantenendo per analogia con la psicologia dello sviluppo, l'idea che la cultura promuova una sorta di narcisismo collettivo, ciò non deve stupire: uno dei

meccanismi di difesa caratteristici dei cosiddetti *stati limite*, o *borderline*, di cui il narcisismo patologico è parte, è precisamente quello detto di *scissione*. Le immagini contrapposte di sé e dell'altro vengono tenute separate e in fondo «utilizzate» solo per esclusione di quella contraria. Da qui il soggetto che opera la scissione alterna giudizi contrapposti sulla medesima realtà, la quale, dunque, in questo modo, viene ogni volta rappresentata come tutta buona oppure come tutta cattiva.

Ciò appare di rilievo. L'esaltazione della corporeità, l'edonismo, l'ossessione per la bellezza e la sua conservazione, vanno di pari passo con alcune forme estetiche all'interno delle quali il corpo sembrerebbe piuttosto maltrattato, oppure esaltato *maltrattandolo*: il *piercing* è un simbolo eloquente di ciò e mi pare che la sua stessa natura non consenta di identificarlo troppo sbrigativamente con una semplice evoluzione del tatuaggio. ●ppure: può essere considerato in continuità con quello, ma a partire da un salto epocale, senza la comprensione del quale probabilmente sarebbe difficile coglierne l'eventuale funzione psicodinamica.

Per quanto sia scorretto procedere seguendo eccessive generalizzazioni, sembra che il dolore o il disagio arrecato dal *piercing* siano, perlomeno con una certa frequenza, parte integrante dell'esperienza¹². Una generazione di masochisti, dunque, quella dei nostri giovani?

Innanzitutto si dovrebbe dire che se il soggetto è comunque alla ricerca di emozioni di presenza, l'esaltazione della bellezza, il «corpo sognato», si rivela meno in grado di offrirne la garanzia. Non così il corpo manipolato, che «si sente», forse che addirittura «disturba», come nel caso del *piercing*, e non soltanto il corpo decorato, come nel caso del tatuaggio.

Nota Ciaramelli come «Il raggiungimento immediato della felicità [sia] il contenuto indiscusso dell'unico imperativo categorico davvero in vigore nella nostra epoca»¹³. Con l'intenzione di venire incontro ad una siffatta, narcisistica, pretesa, si è mobilitata la civiltà del consumo: ogni desiderio deve essere esaudito. Ancora Ciaramelli osserva: «La prospettiva coatta della piena realizzazione [del desiderio] ne minaccia la sopravvivenza. Ridotto a mera tendenza a ripetere una precedente esperienza di piacere, il desiderio soccombe davanti al possesso pieno del desiderato [...]. Lo «scacco del desiderio» provoca angoscia, insicurezza, perdita d'identità»¹⁴.

¹² Cf G. PIETROPOLLI CHARMET - A. MARCAZZAN, *Piercing e tatuaggio. Manipolazioni del corpo in adolescenza*, Milano, Franco Angeli, 2000, 106-107.

¹³ F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Bari, Dedalo, 2000, 5.

¹⁴ F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio*, 5-6. Cf anche R. GIRARD, *Il risentimento*, Milano, Cortina, 1999.

In fondo la domanda di identità, che è compito evolutivo di alcuni passaggi chiave dello sviluppo della personalità, si accompagna sempre con una certa dose di aggressività. In questo senso si può cogliere la funzione progressiva, evolutiva della aggressività. Essa potrebbe essere associata al bisogno di «procedere oltre», all'energia psichica «allo stato puro», all'urlo di guerra che suggestiona e stimola il soggetto a saltare in uno stadio inedito del proprio sviluppo. In questo caso, invece, è come se l'aggressività rimanesse fluttuante, non adeguatamente investita in un passaggio che in realtà non si dà, perché il desiderio di «andare avanti» è svanito. L'individuo ha affondato le proprie radici nello stadio dell'oggetto transizionale.

A questo punto, dunque, assumendo il termine nella sua accezione propria e non in quella del senso comune, si può dire, senza imbarazzo, che alcuni fenomeni quali appunto il *piercing* sono masochisti. In questa accezione, infatti, *masochismo* significa semplicemente assumere l'aggressività, potremmo dire, non utilizzata in modo progressivo, e dunque presente come in modo fluttuante, e assegnarle un luogo, così da poterla contemporaneamente controllare¹⁵. Inoltre, ma ciò vale soprattutto all'interno di stadi evolutivi aperti quali l'adolescenza e la giovinezza, nella valenza iniziatica che il simbolo del *piercing* conferisce, si ha una sorta di reinvestimento della aggressività in modo progressivo, quale istanza evolutiva.

La prospettiva di Kernberg suggerisce poi un altro percorso possibile. Lo scontro fra la pretesa narcisistica del desiderio, da un lato, e la consapevolezza della sua irrealizzabilità, dall'altro, attiva un processo del tutto analogo a quello conseguente alla integrazione delle funzioni del *super-io*, così come focalizza la psicoanalisi classica: «Il prezzo pagato per l'integrazione delle normali funzioni del *super-io* è la tendenza a sviluppare sensi di colpa inconsci quando vengono attivati i derivati di pulsioni infantili rimosse»¹⁶. In questo caso se la domanda aperta ha a che fare con il residuo di una privazione affettiva, la pretesa narcisista dell'emozione di presenza conduce ad una forma frustrante che assume una medesima modalità di presenza, la quale «punisce» la pretesa. Ecco il masochismo. In questo, dunque, la funzione del masochismo del *piercing* rappresenterebbe una sorta di risposta meno autofrustrante rispetto a quella di riconoscere l'illusorietà di una espansione illimitata del desiderio, con la conseguente morte del desiderio stesso, così come si accennava poco sopra.

¹⁵ Cf E. BECKER, *The Denial of Death*, New York, Free Press Paperbacks, 1997, 244-248.

¹⁶ O.F. KERNBERG, *Aggressività, disturbi della personalità e perversioni*, Milano, Cortina, 1993, 42.

Nell'intreccio di questi processi, dunque, possiamo giungere al medesimo risultato, sia partendo dalla morte del desiderio, sia partendo dalla sua esaltazione narcisistica che è comunque preludio alla morte del desiderio stesso.

Rimarrebbe aperta, a rigore, una questione non di poco conto: perché proprio il *piercing*? Ovvero: come mai l'intreccio di tali processi, evidentemente originali nella vicenda del singolo, trovano risposta in una «cosa» quale il *piercing* (e i suoi correlati, quali *branding*, *cutting*, ecc.)? La questione non è stretta competenza di una riflessione psicologica e, a mio parere, investe soprattutto la sociologia e l'antropologia culturale. Paiono assai stimolanti, in proposito, ancora le riflessioni di Ciaramelli il quale, riprendendo Mircea Eliade, individuerrebbe l'emergere all'interno della nostra cultura di «una rinnovata figura della *nostalgia delle origini*»¹⁷. In effetti il fenomeno del *piercing* sembra assai vicino ad altre pratiche iniziatiche della cultura tribale e religiosa. In ciò, assumendo l'analogia psicologica, esso svela una sorta di regressione collettiva, verso il luogo dell'identità certa, che sono le proprie origini.

Il tema si espanderebbe a dismisura; di un certo interesse mi pare comunque la convergenza di queste riflessioni con la domanda di identità del singolo, che, come si è detto, è uno dei compiti fondamentali dello sviluppo, o addirittura il «compito finale» di *tutto* lo sviluppo.

Ciò che appare di rilievo in questo ritorno alle origini è, nella logica narcisista o *borderline* della scissione, che la corporeità *all good* divenga contemporaneamente la corporeità *all bad*: una sorta di nemico fittizio, sempre disponibile, contro cui lottare, promuovendone un'estetica, a questo punto masochistica, atta a far ritrovare l'illusione di una identità smarrita.

8. IL RAPPORTO CON L'ALTRO

Il capitolo del rapporto con l'altro, ovvero il mondo delle relazioni interpersonali, non è meno ampio dei precedenti, anche cercando di metterlo a fuoco dal solo punto di vista dei processi rilevati. Possiamo raccogliere comunque le istanze emerse nell'esame del rapporto con il mondo religioso e con la corporeità, procedendo anche in questo caso in modo consapevolmente riduttivo ed esemplificativo.

L'eccessiva libertà dell'altro e la sua eccessiva diversità fanno problema: questa potrebbe essere, espressa quasi in forma di slogan, la

¹⁷ F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio*, 7.

conseguenza sul piano interpersonale di quelle vulnerabilità al livello della permanenza dell'oggetto e dell'oggetto transizionale.

Dall'esame delle domande aperte, come conseguenza di un attraversamento problematico di quegli stadi dello sviluppo, emerge come difficoltoso ogni rapporto con una alterità che si presenti come eccessivamente «altra». E ciò può accadere sia nel senso dell'alterità in quanto tale, sia in quello dell'agire «altro».

La prima, correlativa ad una domanda aperta di rispecchiamento narcisista, ad esempio, rischia di rendere i rapporti con l'altro sesso estremamente ambivalenti. Da un lato essi si candidano ad assumere la funzione di gratificare, almeno apparentemente, primitive domande di intimità; dall'altro, non corrispondendo se non in modo simbolico alle domande aperte, possono diventare l'ambito di attivazione di difese di scissione ogniquale volta la frustrazione delle domande aperte fosse consistente. Così, appunto, sotto l'effetto della scissione, in poco tempo si passa dal «Tu sei tutto per me!» al «Non ne voglio più sapere di te!». L'instabilità delle relazioni affettive, uomo-donna, con il conseguente rischio che i legami matrimoniali giungano più frequentemente che in passato ad una rapida dissoluzione, mi pare una conseguenza possibile di quella domanda aperta, infantile, tanto più insidiosa, quanto meno riconosciuta dai diretti interessati.

Un tentativo previo, diverso, ma in fondo procedente nella medesima direzione, che sembrerebbe avere come obiettivo quello di attenuare l'eccesso di alterità nella differenza sessuale, è quello operato dalla cultura dei *media*, nell'appiattire la figura maschile su quella femminile: nella moda, come nel cinema, o nella pubblicità, accade sovente che lo stereotipo del maschio sia «meno maschile», rispetto allo stereotipo di vent'anni fa¹⁸.

La seconda, correlativa ad una domanda aperta creatasi per una fissazione nello stadio dell'oggetto transizionale, teme la possibilità che l'altro non sia, in un certo senso, come il pupazzo di *peluche*; e che invece, più realisticamente, sia capace di ribellarsi, oppure di presentare a sua volta le proprie richieste. La diffusione massiccia della realtà virtuale, dal videogioco alla navigazione su Internet¹⁹, sembra rispondere, ad un livello adulto, ad una domanda di relazione

¹⁸ Cf E. KERMOL, *Cinema, moda, pubblicità. Psicosociologia dell'estetica quotidiana*, Milano, Franco Angeli, 2001. Sull'apporto dei *media* alla tendenza ad uniformare i ruoli sessuali, cf J. MEYROWITZ, *Oltre il senso del luogo*, Bologna, Baskerville, 1995, 307-372.

¹⁹ Cf T. CANTELMÌ - M. DE MARCO - M. TALLI - C. DEL MIGLIO, «Internet Related Psychopathology: aspetti clinici e recenti acquisizioni», *Attualità in Psicologia* 15 (2000) 186-195; J. GACKENBACH - E. ELLERMAN, «Introduction to Psychological Aspects of Internet Use», in J. GACKENBACH (ed.), *Psychology and the Internet*, San Diego CA, Academic Press, 1998, 1-26.

che riproduce qualche possibile vulnerabilità al livello transizionale. In questo senso la relazione con il *personal computer* non rappresenta la semplice evoluzione della relazione con la televisione. La navigazione su Internet, ad esempio, è realmente costruita dal soggetto, il quale indaga ed esplora, «naviga», appunto. Non si limita a fare *zapping*, ovvero a passare freneticamente da un canale ad un altro, immergendosi ogni volta in un flusso di informazioni rispetto alle quali, comunque, egli è soltanto spettatore passivo. Nella navigazione su Internet il soggetto è protagonista attivo perché l'organizzazione delle informazioni che incontra è strutturata alla stregua di un luogo da esplorare, complesso e multiformemente ramificato, ed è lui, il soggetto, a decidere dove andare. La televisione offre, ed il termine in questo senso è chiarificatore, *programmi*, ovvero un insieme di sequenze predefinite rispetto alle quali il soggetto può soltanto salire o scendere, come da un treno in corsa. Questa è la sola scelta che gli è consentita.

Il soggetto adulto che naviga su Internet può trovare risposte alle proprie domande o ai propri desideri adulti: dalle domande culturali fino ai desideri sessuali. Come in una relazione interpersonale, egli può ricevere molte risposte, muovendosi virtualmente in lungo e in largo per il pianeta, realizzando così un sentimento di potenza (o di onnipotenza) non irrilevante; ed il tutto senza mai correre il rischio di vivere in una relazione reale, di comunicazione verbale diretta o di intimità concreta. Inoltre, alla fine, è sempre il soggetto a cambiare sito o a spegnere il computer. Questo può fornirgli, cioè, emozioni intense e informazioni inaudite; ma rimane pur sempre un oggetto obbediente, sottomesso alla sua volontà. È il soggetto che, in qualsiasi momento, può decidere semplicemente di spegnere e andarsene, senza alcuno strascico di conseguenze. Anche in ciò si tratta di una relazione transizionale: l'«altro», pur gratificando una domanda di alterità, non è un «tu», ma neppure un «io». Usando un'espressione di Winnicott, si tratta di un «*Not-Me*».

9. CONCLUSIONI

L'evidenza di una relazione strutturale fra la cultura dell'ambiente e lo sviluppo del singolo non ci consente facili soluzioni. Ipotizzare percorsi educativi che pretendano di estraniarsi dalla cultura sarebbe come pretendere di non insegnare ad un proprio figlio l'Italiano in attesa che, al raggiungimento della maggiore età, egli scelga liberamente quale lingua riesca ad esprimere più adeguatamente la propria esperienza del mondo. Un tale figlio, a diciott'anni, non potrà scegliere nulla e non sarà in grado di apprendere nessuna lingua. Come si

dà una circolarità necessaria fra linguaggio ed esperienza, così si dà una circolarità del tutto simile fra cultura e personalità del singolo.

Inoltre, in questo scritto abbiamo cercato di focalizzare soprattutto alcune derive, alcuni aspetti problematici che scaturiscono da una «cultura della privazione affettiva». Sappiamo tuttavia come ogni domanda aperta dello sviluppo, anche laddove si producono vulnerabilità «supportabili», che non giungono cioè all'esito di una patologia psichica, rappresenta per il soggetto un'occasione, un'opportunità, non necessariamente una circostanza da maledire, magari per tutta la vita. Esiste allora una promessa di bene possibile anche all'interno di una cultura come questa?

Vorrei indicare in proposito quattro possibili percorsi di riflessione.

In primo luogo, ogni privazione affettiva, laddove riconosciuta e accettata, può diventare per il singolo occasione di una inedita capacità di riconoscimento e sintonia con i molti mondi di sofferenza che caratterizzano la nostra società, che pure si dichiara evoluta. Da un primato della volontà, o del volontarismo, forse siamo passati ad un primato dell'affetto, o dell'emozionalismo. Ma questo non deve essere visto necessariamente come un male. Pur con le sue contraddizioni, la nostra cultura giovanile, non dimentichiamolo, è anche la cultura che sta sviluppando nel presente, ad esempio, una inattesa sensibilità per il volontariato, in forme diverse, ma in genere accomunate da una attenzione a chi è più debole e indifeso²⁰.

In secondo luogo, e precisamente per favorire quella trasformazione positiva delle vulnerabilità, sarebbe opportuno che il dibattito psicologico uscisse un pochino allo scoperto, dai ristagni di una ideologia che forse teme di rimettere in discussione alcuni temi fondamentali per la vita del singolo e della società, quali il ruolo della donna, il funzionamento della famiglia, i *veri* diritti dei bambini... Dare chiarezza, esplicitare, riconoscere senza sbilanciarsi immediatamente a fornire delle indicazioni concrete, significa, ad esempio, focalizzare meglio alcuni aspetti insostituibili della maternità e della paternità, senza che una riflessione del genere porti a fare indebiti cortocircuiti, o sia sospettata di farli, alla luce di non meglio identificate spinte reazionarie.

²⁰ Mi sembra interessante in proposito la posizione dei giovani riguardo all'aborto se questa si colloca, poi, in un dibattito etico, culturale e religioso che ha caratterizzato quasi trent'anni di vita del nostro paese: «Tra i giovani italiani l'ammissibilità dell'aborto non è data per scontata: solo il 23% l'ammette senza alcun dubbio, mentre la quota più rilevante di soggetti (44,3%) non la considera ammissibile, anche se in alcuni casi la giustifica» (F. GARELLI, *I giovani, il sesso, l'amore*, Bologna, Il Mulino, 2000, 98; Cf C. BUZZI, *Giovani, affettività, sessualità*, Bologna, Il Mulino, 1998, 180).

In terzo luogo sarebbe opportuno che ci si interrogasse, sia al livello della cultura, sia al livello più specifico di ogni famiglia, su quei processi che, se non adeguatamente gestiti, possono in effetti facilitare le derive, piuttosto che la trasformazione in senso più costruttivo delle vulnerabilità eventualmente presenti. Anche in questo caso, e senza indebite criminalizzazioni, sarebbe importante promuovere, ad esempio, esperienze di gioco per i propri figli in cui sia favorito un contesto di alterità più reale e meno virtuale. In casa propria, qualche indicazione chiara fin dall'inizio, e benché un pizzico controcorrente, sui limiti di utilizzo della televisione o della *playstation*, porterà probabilmente qualche frutto insperato. Gli strumenti che la tecnologia mette a disposizione, pur nella loro positività, hanno in questo caso il limite di fornire oggetti transizionali estremamente gratificanti e sofisticati, che possono favorire il consolidamento di quelle vulnerabilità di cui si è accennato e delle loro derive.

In quarto luogo sarebbe decisivo recuperare la dimensione triadica, verrebbe quasi da dire *trinitaria*, della alterità. L'incontro con l'altro, per quanto si è detto, conduce al rischio che la rappresentazione dell'altro presso di me sia preda delle mie domande narcisiste, oppure che divenga sorgente di minaccia a fronte della consapevolezza inespressa delle mie vulnerabilità. Questa trasformazione narcisista o transizionale dell'altro, ha bisogno, per me e per l'altro, di un bene obiettivo che lo tuteli e che in qualche misura mi aiuti a impedire ogni deformazione²¹. Abbiamo parlato di istanze pre-morali connesse con quelle domande narcisiste. Dobbiamo invece recuperare l'istanza etica di ogni relazione con l'alterità. Perché anche il narcisismo è in realtà portatore di un'etica, non dichiarata, ma non per questo assente, che rischia di trasferirsi poi ad un'intera cultura, diventando *sistema* etico.

STEFANO GUARINELLI
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inferiore (VA)

21 settembre 2001

²¹ Cf E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 1980.