

## Temporalità e nuove patologie

SILVIA PAGANI

*Summary* – TIME AND MODERN PSYCHOPATHOLOGY. The destructurement of the sense of time, typical of many personality disorders, shows us the weakness, the precariousness and the delicacy of those patients and the difficulty to live in a fluent world which is unforeseeable and incomprehensible in its rapid changes. Future is vague and it can't be seen as a possibility but as a distress. The temporal horizon is reduced to the present and the long term project, which defines the personal identity, is also reduced.

*Keywords:* PERSONALITY DISORDERS, RELATIONSHIP, LIQUID MODERNITY

### I. *L'imprevedibilità del cambiamento sociale*

“Il futuro non è più quello di una volta”, questa scritta di un giovane graffittaro apparve alla mostra *Street Art*, lo scorso anno a Milano, ed è emblematica di come sia soprattutto la percezione del futuro a essere cambiata. Negli anni Ottanta gli studiosi, soprattutto delle scienze sociali e antropologiche, hanno iniziato a studiare un fenomeno che cominciava ad apparire rilevante: il cambiamento del senso del tempo nei giovani. Molti ricercatori, tra cui Alessandro Cavalli, Carmen Leccardi e altri [13] constatarono, infatti, che molti giovani non percepivano più il tempo nel modo “classico”, ma come successione di *presenti-momenti* discontinui, in cui la dimensione storica del tempo è indifferente.

I. 1. *La società dell'istantaneità*. La nostra società non è una società statica, come quelle del passato, «che si riproduce di generazione in generazione, perpetuando tradizioni, modi di sentire e di comportarsi che cambiano solo impercettibilmente nel corso di archi di tempo molto estesi rispetto alla durata della vita umana» (*Ibid.*, p. 12), ma è una società estremamente, se non eccessivamente, dinamica.

Bauman, per spiegare questo processo d'accelerazione, ha distinto la modernità in due epoche: l'era *hardware* o *modernità pesante* e l'era *software* o *modernità*

*leggera* [5]. La prima era caratterizzata dalla pesantezza: era l'epoca delle grandi fabbriche, della conquista dello spazio e del territorio e della standardizzazione del tempo, in un tempo rigido, uniforme, inflessibile e "addomesticato", con orari di lavoro fissi (*Dalle nove alle cinque* è il titolo di una famosa commedia americana dell'epoca), e dunque orari per il tempo libero e la famiglia preordinati, dopo le cinque o dopo la fine del turno, il sabato e la domenica o i giorni di riposo, con il tempo delle vacanze prestabilito, agosto prevalentemente, quando le fabbriche, che non smettevano mai di funzionare, chiudevano per ferie. La società o gran parte della società dell'era *hardware* era dunque poco dinamica, tendenzialmente cristallizzata. Chi, per esempio, iniziava a lavorare in una fabbrica, in un ufficio, in un'istituzione, spesso vi restava per tutta la sua vita lavorativa e aveva davanti a sé l'orizzonte temporale del "lungo periodo".

La nostra epoca invece, secondo Bauman, è caratterizzata dalla leggerezza o meglio dalla *liquidità*. Lo spazio ha sempre meno importanza e l'orizzonte temporale si è ridotto al *momento*, se non all'*istante*. Da un lato, molti luoghi sono isolati "luoghi senza luoghi", come affermava Michel Foucault, "non luoghi", secondo la felice espressione di Marc Augé, "luoghi pubblici ma non civili", come scrive Bauman, "spazi vuoti", da rendere invisibili e dove non si va. Sono tutti spazi senza storia che scoraggiano l'interazione, il soggiorno, l'insediamento, lo scambio umano, la nascita di relazioni. Sono luoghi di transito o di evitamento, dove si passa ma non ci si ferma, dove si è attirati dalle vetrine o si fa *shopping*, ma non si conoscono altre persone, dove si attende un aereo, ma non si parla con il vicino. Sono luoghi dove si è in molti, ma soli. «L'elemento distintivo dei "luoghi pubblici ma non civili" è l'irrilevanza dell'interazione» (*Ibid.*, p. 116, corsivo dell'Autore), dell'incontro. Dall'altro lato, lo spazio ha perso significato e valore in quanto è sempre più possibile e veloce il trasferimento, la dislocazione, per esempio di intere attività produttive in paesi anche molto distanti come la Cina, lo scambio di informazioni attraverso computer posti lontani nello spazio, ma resi vicini nel tempo dalla quasi istantanea velocità di trasmissione dei dati, lo scambio di comunicazioni in qualsiasi luogo attraverso il telefono cellulare... «Nell'universo software del viaggio alla velocità della luce, lo spazio è attraversabile letteralmente "all'istante": la differenza tra "lontano" e "vicino" è cancellata. Lo spazio non pone più limiti all'azione e alle sue conseguenze, e conta poco o nulla» (*Ibid.*, p. 132). Lo spazio può essere facilmente raggiunto, ma altrettanto facilmente abbandonato e, come tutto ciò che è facile, rischia di essere svalorizzato.

Come lo *spazio* anche il *tempo* rischia di perdere significato e valore o almeno il significato che siamo stati abituati fino a oggi ad assegnargli. Pensare l'*istantaneità* significa pensare a un tempo quasi nullo, senza spessore, senza dimensione, in cui la *fine* e l'*inizio* tendono a coincidere. È un tempo talmente veloce che quasi non c'è. «"Istantaneità" significa acquisizione immediata, "sul posto", ma anche

immediata perdita di interesse» (*Ibid.*, p. 133). È un tempo la cui forma è caratterizzata da *momenti usa-e-getta*, discontinui, da vivere al massimo delle potenzialità e poi da gettare.

I. 2. *La vita alla velocità della luce.* La seconda osservazione è che il cambiamento ha assunto ritmi accelerati. Nell'arco della vita di una persona, molto più lunga del passato, i cambiamenti si susseguono con una velocità sconosciuta fino a pochi decenni fa. Questa velocità di cambiamento è percepita facilmente e immediatamente nelle variazioni di ciò che la sociologia definisce la "cultura materiale", con cui abbiamo un contatto quotidiano. Fanno parte della "cultura materiale" le abitazioni, gli oggetti quotidiani, i mezzi di trasporto, le fonti d'energia, le fonti d'informazione, gli strumenti di lavoro.

Tutti noi, nell'arco della nostra vita, abbiamo assistito, per esempio, a diversi cambiamenti nell'ambito dell'innovazione tecnologica, uno degli elementi che maggiormente influenza la "cultura materiale". Non ultime sono le novità apportate dalla televisione, dall'uso di Internet, dai cellulari. Tutto ciò ha prodotto, come conseguenza, cambiamenti, anche radicali, nel modo di vivere, di vestirsi, di alimentarsi, di lavorare, di conoscere, di esprimersi, di interagire e soprattutto di percepire e di comunicare pensieri, emozioni e sentimenti.

L'accelerazione produce, dunque, la rapida obsolescenza, non solo di cose, ma anche di modelli, codici e regole di riferimento. Siamo sempre più in presenza di modelli d'interazione e d'orientamento in liquefazione oltre che in liquidazione. Tutto è *flessibile*, e come tale può cambiare forma da un momento all'altro, dunque è provvisorio e, in ultima analisi, *precario*. Senza modelli strutturalmente stabili o visibili, i legami sociali e le forme d'interazione sono estremamente fragili e poco durevoli, anch'essi precari.

I. 3. *Il futuro indecidibile.* La terza osservazione è che «la sensazione del cambiamento è pervasiva, sappiamo di vivere in un mondo che cambia, che noi stessi vivremo in un modo diverso e che ciò sarà ancor più vero per i nostri figli» (13, p. 13). Tutti noi, in modo consapevole o inconsapevole, dunque sappiamo o sentiamo di vivere in un mondo in continuo cambiamento, ma questo cambiamento è caratterizzato da un'elevata *imprevedibilità*. Esso, infatti «non è il prodotto di un agire collettivo intenzionale» (*Ivi*), ma nasce da un intreccio, che negli anni è diventato sempre più complesso, di differenti dinamiche: scientifiche, tecnologiche, politiche, economiche. Pensiamo, per esempio, alla complessità introdotta dalla globalizzazione e ai suoi effetti, spesso ambivalenti, non solo su interi paesi, ma anche sui singoli individui. Tale intreccio è talmente articolato da sfuggire alla conoscenza. La società cambia ma non si sa, e dunque non si prevede, verso dove. Persino un eminente politologo come Giovanni Sartori, ha dichiarato recentemente di essere certo solo di una cosa, che viviamo in un

mondo che non siamo in grado né di capire, né di controllare. Il futuro dunque è *indecidibile e incontrollabile*.

Inoltre, sono scomparsi tentativi di riflessione forti e di ampio respiro, anche di tipo filosofico, capaci di indicare mete unificanti e collettive, che possano essere assunte come progetti o come compiti da classi, da gruppi sociali e da generazioni. E le reti di sicurezza come la famiglia, il vicinato si stanno dissolvendo: mancano ideali e ricette sufficientemente stabili per consentire di costruire un itinerario di vita. «Nel mondo c'è poco che si possa considerare solido e affidabile, nulla che sia paragonabile a una solida tela su cui intessere il percorso della propria esistenza» (6, p. 115). Tutto ciò produce per alcuni, un senso d'opprimente *incertezza*, per altri, un senso di terrificante *impotenza*.

I. 4. *Gli indifferenti alla durata*. La quarta osservazione è che «gli effetti del cambiamento sono ambivalenti» (12, p.13). Non tutti, infatti, hanno portato al progresso sociale e alla realizzazione del bene comune e soprattutto non di tutti. Si pensi, per esempio, agli effetti negativi di molte innovazioni tecnologiche sull'ambiente. L'ambiente, tuttavia, non è l'unico a essere intaccato, deturpato, distrutto, anche gli strati sociali più vulnerabili e deboli subiscono effetti talvolta devastanti, come ha ben analizzato Bauman. Egli attraverso un'analisi del nuovo potere economico mostra come chi è libero di muoversi rapidamente e allo stesso tempo di decidere a quale velocità spostarsi, e quindi è anche in grado di sfuggire, svincolarsi (non ultimo dalle responsabilità), andare ed essere altrove, può dominare la propria vita, ma anche quella degli altri; mentre chi non può lasciare a proprio piacimento il posto in cui si trova o è costretto a farlo, non ha potere sulla propria vita e subisce le accelerazioni e i cambiamenti imprevedibili dell'«altra parte del mondo». La libertà comincia a coincidere con la *libertà di cambiare*. «Laddove la modernità solida fu un'epoca di reciproco coinvolgimento, la modernità fluida è l'epoca del disimpegno, dell'elusività, dell'evasione facile e dell'inseguimento senza speranza. Nella modernità liquida, a dominare sono i più elusivi, quelli liberi di muoversi senza dare nell'occhio» (5, p. 136), chi non sviluppa impegni e coinvolgimenti con una prospettiva di lunga durata. Per costoro *le esperienze di vita sono oggetti di consumo* e di gratificazione immediata.

L'*indifferenza alla durata*, da un lato, e l'*impotenza* di chi subisce tale indifferenza, dall'altro, oltre a essere effetti del processo di globalizzazione e della conseguente modernità liquida, sono due nuovi fenomeni che ci interessano, come terapeuti, molto da vicino. Così come ci interessa molto da vicino, soprattutto per comprendere i nuovi fenomeni giovanili (nuove dipendenze, sballo, *rave party* etc.), un'altra osservazione: se la durata diventa indifferente, allora ciò che fa la differenza è l'*intensità del momento*. *Vivere all'istante* coincide con il *vivere al massimo* l'istante, possibilmente senza limiti. «L'istantaneità fa apparire ciascun

momento infinitamente capace, e la capacità infinita significa che non esistono limiti a quanto è possibile ottenere da ciascun momento, per quanto “fugace” possa essere» (*Ibid.*, p. 141).

I. 5. *Siamo tutti (o quasi) precari*. Tutto ciò ha provocato una profonda crisi nella percezione del futuro e, di conseguenza, della speranza. Esso, infatti, non può più essere visto con la stessa fiducia “ingenua” di prima. Non possiamo più affidarci alla visione del futuro come sinonimo d’opportunità, progresso e miglioramento. Come scrive Cavalli: «La nostra è un’epoca dominata dall’incertezza: la nostra capacità di prevedere e progettare il futuro appare assai ridotta e non vi è nulla che ci consenta di scartare anche razionalmente la prospettiva di un futuro catastrofico» (13, p. 14). È sempre più diffusa la paura del futuro.

Anche altre trasformazioni sociali contribuiscono a rendere incerta la situazione dei giovani, e non solo: i lunghi tempi di scolarizzazione che ritardano l’ingresso nel mondo del lavoro e nel mondo adulto; la minor prevedibilità, se non l’imprevedibilità di molti destini professionali e sociali. Pensiamo, per esempio, al fenomeno del precariato o alla possibilità che, per effetto della globalizzazione, una produzione sia spostata in breve tempo da un’altra parte del mondo dove i costi del lavoro sono più economici, lasciando senza occupazione decine, centinaia o migliaia di lavoratori. In realtà, nessuno di noi è immune dalla possibilità di perdere il lavoro e di vedere drasticamente cambiata la propria vita, ormai *siamo tutti (o quasi) precari*. A ciò si aggiungono la contemporanea accelerazione dei tempi di lavoro e il continuo allargamento del *tempo di lavoro* sul *tempo di vita* e della *quotidianità* (del tempo familiare, del tempo del piacere, del tempo del pensare, del tempo per sé), e lo sfaldamento della struttura familiare classica con la possibilità del lavoro femminile, del divorzio e della convivenza. Queste nuove forme di legami e di sentimenti “fluidi” contribuiscono a rendere più acuta *l’incertezza affettiva e relazionale*, con la conseguente esasperazione del senso di solitudine che, all’estremo, può assumere la forma di quel vuoto abissale di cui parlano sempre più spesso i pazienti (e non solo con diagnosi *borderline*).

Fino a pochi decenni fa, dunque, il paesaggio sociale era più stabile, con legami più sicuri e duraturi nel tempo. Dagli anni ‘80, invece, sono emersi due fattori: una crisi del senso di comunità e del legame sociale, che garantiva una certa continuità delle relazioni, e una sempre maggiore imprevedibilità nel mantenere legami nel tempo. Di fronte alla *precarizzazione*, se non allo sfaldamento dei legami sociali e personali sono state adottate (o subite) varie strategie: la ricerca di una maggior autonomia attraverso la valorizzazione dei progetti individuali; l’accettazione del processo di *individualizzazione* di cui parla Ulrich Beck [8], in cui essere individui è un destino, non una scelta, come, al contrario, nel processo di individuazione. Ciò significa che gli individui “individualizzati” non scelgono, ma sono costretti a lottare e a trovare da soli le soluzioni ai problemi, alle fru-

strazioni e ai rischi della vita. Come soluzione all'individualizzazione, viene spesso adottata come strategia la ricerca di fragili comunità di appoggio o di "appiglio", anche televisive, dove condividere un po' di intimità, le preoccupazioni e le ansie della vita, dove sperare di trovare un consiglio o una ricetta per sopravvivere alla propria solitudine e alla propria impotenza. Infine, la quarta strategia è la ricerca di un forte investimento a finalità protettiva, espressione di un profondo bisogno di dipendenza, in quei gruppi chiusi, come i gruppi fondamentalisti o le sette, dove l'individuo si sottomette ed è annullata la sua identità.

È necessario sottolineare, inoltre, che i giovani di cui parla Cavalli corrispondono alla generazione dei quaranta, cinquantenni di oggi, dunque ai genitori della nuova generazione. Questo è importante per capire come questo senso sociale di incertezza, che ha cominciato a pervadere una cospicua minoranza della generazione giovanile degli anni Ottanta, sia stato poi, con molta probabilità, trasmesso alla generazione successiva o a parte di essa, *contribuendo a modificare la struttura delle relazioni, anche primarie*. Infatti, una parte consistente dei giovani di allora per far fronte all'imprevedibilità del cambiamento e all'indefinito, ma altrettanto pervasivo senso di precarietà, iniziarono a ripiegarsi su orizzonti temporali di breve termine. La loro progettualità individuale e collettiva era limitata al *presente e futuro prossimo* e l'investimento in una progettualità a lungo termine era debole, se non assente.

Cavalli e i suoi collaboratori parlano di una *Sindrome di destrutturazione temporale*, caratterizzata da assenza o frammentazione della memoria storica, fragilità e restringimento degli orizzonti temporali di quei progetti di vita che contribuiscono a definire l'identità personale, assenza di modelli, codici e regole stabili per utilizzare in modo razionale e finalizzato il tempo quotidiano. Nella destrutturazione del tempo, il tempo è un' *aggregazione di presenti*, intesi come momenti chiusi in se stessi, unici e irripetibili. Nei casi meno estremi, il tempo dell'esistenza è pensato come successione di momenti o esperienze, vissuti al presente, e il futuro è considerato un serbatoio di possibilità di vivere altri presenti. Nei casi estremi, invece, l'individuo naufraga nel presente incontrollabile. «Il pensiero del proprio passato e del proprio futuro è quindi censurato e rimosso come fonte d'angoscia, la vita nel presente è possibile e tollerabile proprio perché si riesce in qualche modo ad *anestetizzare l'idea del tempo*» (13, p. 570, corsivo dell'Autore).

Immaginiamo allora quali siano state e quali siano le conseguenze di tutto ciò sulle attuali generazioni: sulla sicurezza interna, sulla fiducia in un futuro di speranza, sulla strutturazione delle relazioni, del senso del tempo e della progettualità. E quali possano essere gli effetti sia della modernità liquida sia della conseguente liquidità di sentimenti e relazioni su soggetti potenzialmente più esposti e vulnerabili.

## II. *Il tempo come linguaggio*

Vorrei ora fare un breve cenno sul concetto di tempo, soffermandomi sul tempo individuale. Dire che cosa sia il tempo non è semplice sia per la difficoltà di delimitare un concetto così complesso e articolato sia per la molteplicità di approcci e vertici di osservazione (filosofico, psicologico, sociale, matematico-fisico), da cui è stato affrontato questo argomento.

In breve, esistono tre concezioni fondamentali: il tempo come ordine o ritmo misurabile del movimento, il tempo come movimento intuito e il tempo come struttura delle possibilità. Il primo modo di pensare è collegato, nell'antichità, alla visione ciclica del mondo e della vita dell'uomo, rappresentata dalla definizione di Aristotele del tempo come numero del movimento secondo il prima e il dopo; nell'epoca moderna, invece, è alla base del concetto scientifico di tempo, da Isaac Newton ad Albert Einstein. Il secondo modo di pensare considera il tempo come intuizione presente del movimento o "divenire intuito", secondo la definizione data da Hegel, che lo identifica con la coscienza. Nel passato, si deve a Sant'Agostino la diffusione di questa dottrina, nell'epoca moderna a Henry Bergson e Edmund Husserl. Il terzo modo di pensare, infine, è il più innovativo e appartiene alla filosofia di Martin Heidegger che identifica l'essere con il tempo e privilegia l'avvenire. Queste tre concezioni sono rimaste a lungo separate e in competizione tra loro. In anni recenti sono stati tuttavia compiuti dei tentativi di integrare l'aspetto soggettivo e quello oggettivo del tempo. In particolare, il filosofo e sociologo Jaques ha parlato di una "convergenza" della temporalità intesa come scansione delle successioni di eventi e della temporalità considerata come espressione dell'intenzionalità umana.

Per analizzare il tempo nelle nuove patologie è opportuno far riferimento soprattutto alla seconda e alla terza concezione. Alla seconda, in quanto considera il tempo un'intuizione della coscienza e, dunque, prospetta un tempo soggettivo, alla terza perché, privilegiando l'*advenire*, delinea il tempo come struttura della progettualità. Come ha scritto Eugenio Borgna, in ogni esperienza psicologica e umana, l'esperienza soggettiva del tempo cambia. Dunque, il tempo individuale è un'esperienza soggettiva in cambiamento.

La non univocità del modo in cui pensiamo e viviamo il tempo, ha portato la filosofia contemporanea, rappresentata per esempio da Norbert Elias, a elaborare la tesi del tempo come "costruzione simbolica", come una delle dimensioni organizzatrici dell'esperienza umana [14]. «Sono gli uomini, gli uomini come "animali culturali" (per riprendere la celebre espressione di Cassirer), che organizzano le loro esperienze secondo determinati ritmi temporali, che stabiliscono i criteri di tali organizzazioni, che definiscono le scansioni, le velocità, i sensi del tempo» (24, p. 207). In altre parole, la mente individuale e sociale crea il tempo soggettivo, ma a sua volta il tempo ordina la mente. Noi ordiniamo le nostre

esperienze di vita attorno a particolari ritmi temporali e ne definiamo la struttura d'ordine, la velocità, la direzione, cioè ne costruiamo forma e senso, secondo un'intenzionalità. In termini adleriani, *il tempo soggettivo è dunque una finzione*. Ciò non significa che non ci sia una generale e generica percezione di una temporalità esterna, oggettiva, dettata dai cicli del cosmo, dell'organismo e dell'organizzazione sociale, ma che l'esperienza temporale più significativa per la nostra esistenza sia interna, soggettiva.

Il filosofo Sergio Moravia è andato al di là e ha definito il tempo un linguaggio. Per lui, infatti, il tempo è simbolicamente un linguaggio attraverso cui gli uomini narrano la loro esperienza secondo un certo ordine. «Sotto un certo profilo, il tempo appare, in effetti, il modo in cui gli uomini *dicono* la loro esperienza secondo un certo ordine. Senza il tempo, se ci si pensa bene, non c'è discorso umano, o discorso *tra* gli uomini» (*Ibid.*, p. 208). Per parlare degli eventi, delle sensazioni, delle emozioni, delle esperienze, ma anche dei pensieri della nostra quotidianità o della nostra vita nella sua complessità abbiamo bisogno di collocarli in un tempo. Attraverso le parole del tempo: “passato”, “presente”, “futuro”, “istante”, “durata”, noi riusciamo a comunicare a noi stessi e agli altri aspetti fondamentali e personali del nostro essere, in particolare del nostro essere nel mondo e con gli Altri. «In molti sensi il tempo è [...] il vocabolario (e la sintassi) con cui esprimiamo una modalità assolutamente cruciale del nostro essere» (*Ivi*). Il tempo diventa dunque una delle espressioni del linguaggio della mente.

Ma se il tempo è un linguaggio, di che cosa parla? Sempre seguendo Moravia, il tempo come linguaggio non parla solo della temporalità, ma anche dell'uomo. «Parla dell'uomo e del suo molteplice rapportarsi alle cose e agli eventi, a se stesso e agli altri uomini, alla vita e al suo divenire, al problema del “da dove” e del “verso dove” [...] e *perché*» (*Ibid.*, p. 209). Direi di più. Il tempo parla del singolo, di quella persona unica e indivisibile, del *suo* modo *soggettivo* di relazionarsi con il mondo delle cose e degli uomini, con se stesso, con la vita, con il divenire e la pro-gettazione. Con il problema di dare il *suo* senso, il significato e la direzione al percorso della sua vita che parte dalla domanda “da dove vengo?”, “qual è la mia origine?”, e arriva alla domanda “verso dove vado?”, “qual è il mio traguardo?”, attraverso il “perché”. Da questa risposta nasce la domanda attorno a cui ruota questa riflessione: di che cosa parla il tempo nelle nuove patologie?

### III. *Il tempo nei disturbi di personalità*

Prima di trovare una risposta, è opportuno analizzare la percezione del tempo nelle nuove patologie, o meglio in alcune nuove patologie come i disturbi di personalità. Alcuni aspetti caratterizzano quasi tutti i disturbi di personalità (che sempre più spesso si presentano in forme “*ibrido-liquide*” [20]), soprattutto quel-

li più gravi. In particolare, nella frammentazione della continuità e dell'unitarietà del tempo, inteso come fluire di passato, di presente e di futuro, e nel prevalere del presente istantaneo, si può individuare l'essenza e il senso ultimo di molte esperienze legate ai disturbi di personalità. Ritroviamo qui gli elementi della *destrutturazione del tempo* emersi nella riflessione sociologica di Bauman e Cavalli.

La percezione della temporalità è spesso ristretta a un tempo brevissimo, al momento, all'immediato, o meglio all'esistente, nel senso della concretezza dell'istante. Ciò evidentemente condiziona la possibilità di mantenere una sufficiente stabilità nel tempo, stabilità delle relazioni, stabilità di lavoro, stabilità di vita. Spesso, le persone con disturbo di personalità hanno solo la percezione del momento e dunque la situazione che si è creata adesso può annullare, in un batter d'occhio, le esperienze relazionali precedenti, anche positive (come accade, per esempio, nel disturbo paranoide di personalità, in cui un leggero screzio o un semplice movimento corporeo, interpretato come espressione di un atteggiamento ostile può determinare una rottura definitiva del rapporto e, dunque, un annullamento della storia positiva di quella relazione).

Queste persone si attendono, funzionalmente, che l'altro, come la società liquida, possa cambiare improvvisamente, inaspettatamente, velocemente e senza poter conoscere la ragione o senza comprendere il senso e la direzione del cambiamento. Si attendono che egli possa scomparire da un momento all'altro o che possano scomparire le sue qualità positive. Si attendono, e inevitabilmente creano, una relazione imprevedibile, instabile e talvolta incomprensibile, ogni giorno in evoluzione senza sapere quale direzione prenderà. È un'incognita cui devono adattarsi giorno per giorno. Se c'è un elevato livello di incertezza nelle relazioni primarie i bambini vengono messi in una condizione impossibile, in cui non riescono ad elaborare una struttura significativa delle rappresentazioni del futuro. Si trovano nel *vuoto rappresentazionale*.

Ogni cambiamento è disconnesso, frammentato dal resto, in un certo senso, è indipendente, sembra non essere legato né al passato, né al futuro. È "come se", attraverso la magia dell'istante, essi possano neutralizzare il rischio del trascorrere del tempo e dunque di incontrare il limite della vita, la morte, ma anche la perdita, la fine, il limite, la sofferenza, l'ontologica inferiorità che invece il fluire lineare e aperto del tempo presuppone.

L'illusione è stare fuori dal tempo, per rimanere al di qua del *tempo finito*, cioè del limite della finitudine umana. Proteggersi dalle perdite sospendendo il tempo nella realtà è impossibile, nella mente invece è possibile rendendo il tempo un non tempo, istantaneo, e rendendo l'immortalità un'esperienza da consumarsi sul momento. Per dirla con una battuta di Woody Allen: «Non voglio acquisire l'immortalità con le mie opere, voglio acquisire l'immortalità non morendo mai». È

un movimento temporale senza direzione, non trasformativo, ma che paradossalmente stabilizza. È la *stabilità nell'instabilità*.

Come ha messo in evidenza Arnold Modell, spesso nel «caso di eventi altamente traumatici (e vivere in un'incertezza e con un senso di impotenza di cui non si vede la fine è traumatico) può prendere il sopravvento una forma radicale di negazione, quella del tempo stesso. La sospensione del tempo, il collocarsi al di fuori del tempo, è evidentemente un mezzo per negare i pericoli del mondo reale: l'inevitabilità dell'invecchiamento, della malattia e della morte» (23, p. 89).

Ma vivere, come scrive Leon Grinberg [19] implica il passaggio attraverso una serie di perdite: atteggiamenti, speranze, aspettative, progetti, modalità di comportamento, relazioni, persone. Sono passaggi appunto, non stati stazionari, che possono condurre a forme inesplorate di crescita personale ed esistenziale. Tradotto nei termini cognitivi della teoria di Francisco Varela: «sono i breakdown i cardini [...] che costituiscono la sorgente del lato autonomo e creativo della cognizione vivente [...] è nei breakdown che si realizza la nascita del concreto» (31, p. 14) o come scrive il matematico della Teoria delle catastrofi René Thom: «lo spettacolo della natura è un incessante movimento di nascita, di sviluppo, di distruzione di forme» (30, p. 3). O ancora come ha sempre ripetuto Adler: *la vita è divenire*.

Il presente istantaneo, dunque, dilaga e sommerge la cronicità del tempo, sfaldando la capacità di avventurarsi nella vita e di divenire, tollerando l'incertezza e l'insicurezza del futuro. «Nel mondo-della-vita "normale" [...] noi viviamo nella provvisorietà e sappiamo di vivere in essa; e, nonostante questo, ci affidiamo alle cose, agli altri-da-noi e al flusso ininterrotto della vita» (9, p. 167).

Nei disturbi di personalità, sembra essere assente o estremamente fragile la rappresentazione del divenire, nel senso di pro-gettazione verso il futuro. Per parafrasare ciò che ha scritto Borgna sulla depressione, nei disturbi di personalità, l'orizzonte del presente istantaneo, risucchia ogni altro orizzonte temporale: il sentiero che si apre al futuro, è sbarrato nella dissoluzione della speranza, di ogni speranza. Ciò che resta è solitudine, disorientamento e rabbia.

Il Sé creativo-protensivo\* (26, pp. 76-77), espressione del potere creativo di

\* Il Sé creativo protensivo, ispirato alle riflessioni più profonde di Adler sul senso della vita e dell'umano, è un tentativo di rappresentare in un unico concetto le idee adleriane di aspirazione verso una meta di perfezione, finalismo e potere creativo utilizzato sul lato utile della vita. È evidentemente una finzione, ma una finzione vitale. In polemica con Freud e parlando del potere creativo dell'individuo Adler afferma: «È il Sé che, crescendo, sarà più tardi riconosciuto come potere creativo e, se qualcuno crede di poter attribuire alle pulsioni ciò che gli appartiene (come le attività di cercare, esaminare, dubitare, pensare, sentire, volere ed essere diretti verso una meta) in realtà compie solo un gioco di prestigio e niente più. Chi muove la vita mentale (*Seelenleben*) e in che direzione? Questa è la domanda più importante e, ad essa, non si può che rispondere: è il Sé» (2, p. 191).

Adler sul lato vitale dell'esistere e rappresentazione di quegli aspetti divenienti del Sé che portano a esplorare la realtà e a progettare "sempre-e-di nuovo", in modo avventuroso, l'esistenza, sembra paralizzato, de-vitalizzato o *mai sviluppato*. Tutto può accadere, l'"avventura" della vita non è esente da rischi, ma è aperta all'immaginario fiducioso, all'incontro con il nuovo e la *possibilità*, che spinge verso il movimento e il tempo vissuto: la "possibilità", non nel senso di continue opportunità da consumare e fagocitare all'istante, ma come espressione del *possibile proiettato nel futuro, che dà corpo e sostanza alla speranza*, mentre l'avventura è il "sempre-e-di nuovo" di Buber che caratterizza l'esistere come incontro continuo e, ogni volta, rinnovato e trasformativo con l'Altro, il mondo e la vita. «È così che ha inizio l'*avventura*, l'insieme delle azioni e dei pensieri che esplorano un ignoto ed esplorandolo cambiano il soggetto stesso di tali azioni e di tali pensieri, il cosiddetto protagonista. La difficoltà che diviene avventura prefigura la possibilità, anche remota, di un vantaggio, cioè di un cambiamento e di uno sviluppo vitale, ancorché ignoto e incerto» (27, p. 53).

Nell'avventura cresce l'"uomo cercante" di cui parla Robert Nozick, eternamente curioso perché mai concluso e consapevole della propria non autosufficienza. È solo attraverso "l'immaginario utopico", impregnato di speranza, che «l'uomo si afferma nella sua unitarietà temporale, nella sua storicità progettante» (42, p. 6), che si apre all'esistere e non solo all'istante-esistente. In un contesto altamente imprevedibile, dove avventurarsi non è fonte di curiosità, ma di timore, tuttavia, si sviluppano l'"uomo evitante" e l'"uomo impotente". Entrambi estremamente soli. È interessante, infatti, notare come la rappresentazione del tempo fermo o del non tempo, come il tempo istantaneo, si coniughi spesso con l'immagine della solitudine, di uno spazio vuoto o anonimo, di un "non luogo" della mente, impossibile da riempire, dove l'individuo si sente e si trova isolato, impotente a muoversi verso l'Altro o a incoraggiare il moto dell'Altro verso di sé.

Il tempo di vita di queste persone, come scrive Maria Zambrano, è un tempo che si consuma senza lasciare residui, senza produrre passato e ancor meno indirizzandosi a un futuro. È un tempo senza transito [32]. I legami con gli altri significativi, quando esistono, sono inoltre caratterizzati da un'elevata concretezza e talvolta da aspetti magici. Sono fondati sul fare, sull'agire impulsivo più che sul pensare riflessivo. L'incapacità o la difficoltà di pensare gli altri in termini di *mentalizzazione*, cioè rendendo significativi e prevedendo non solo il loro comportamento, ma anche i loro sentimenti, credenze, speranze, aspettative, progetti, dunque attribuendo loro stati mentali [15], porta a un dominio del fare come fuga dal tempo, dal tempo per sé e per l'altro. Questo è un *fare senza azione*, né intenzionale, né inintenzionale, e senza immaginazione. *Senza storia*. Un fare che non serve per costruire, ampliare, accrescere la propria storia e quindi il proprio Sé. «Per avere un sé abbiamo bisogno di un pro-

tagonista, qualcuno che fa le cose e a cui le cose accadono... Niente storie, niente sé» (22, p. 96).

È un fare senza protagonista. Per sentirsi protagonisti è necessaria una scelta, come affermazione di libertà, una consapevolezza, una riflessione sul senso del proprio fare, del proprio avventurarsi nella vita. È un fare senza direzione e senza orizzonte di senso e temporale, chiuso nell'immediatezza, nell'urgenza. Le persone fanno, ma senza esperienza e senza responsabilità per l'altro, e dunque senza conoscenza né saggezza. Ciò che resta è un guardare senza direzione, e in troppe direzioni, «che non ha più trascendenza e non sembra più aprirsi alla speranza e alla comunicazione» (9, p. 87), un guardare in solitudine il mondo, la vita e se stessi.

Inoltre, l'incertezza nel futuro e nella possibilità di prevederlo, o perlomeno di comprendere verso quale direzione stanno andando i cambiamenti, anche sociali, connessa alla paura della dipendenza dall'altro, portano a un senso d'impotenza e a una sfiducia nei confronti della propria capacità di promuovere i propri progetti, di realizzarli e dunque a un conseguente affidamento alla magia, al caso, al destino, a qualcosa d'esterno a sé e all'altro. Non dipende da me, ma non dipende neppure dagli altri.

A ciò si collega la predominanza di un pensiero estremamente concreto, *fattuale*, esteriore, nel senso di rivolto verso l'esterno, verso l'agire non pensato o meglio l'agito. Più che un pensiero di riflessione, di conoscenza, rivolto verso l'interno di sé e dell'altro, alla ricerca del senso e del significato di ciò che accade, è un pensiero non simbolico, nel senso usuale che diamo a questo termine, o *protosimbolico*. E come giustamente chiarisce Giorgio Leccardi, nel suo articolo sulla cura del tempo, potremmo chiamare le nuove patologie "*psicopatologie presimboliche*" [20]. Lo strumento del pensiero è spesso utilizzato per non pensare, per non avere un contatto intimo con sé e con gli altri e, in ultimo, con la propria sofferenza. Ma con l'attitudine a entrare in intimità con sé, è mutilata al tempo stesso la capacità di occuparsi affettivamente e creativamente di se stessi e delle persone vicine. Questo è dunque un pensiero al servizio di finalità radicalmente e rigidamente difensive. Così al *pensiero pensato e pensante* si sostituisce l'*agito*, l'agire inintenzionale, apparentemente non finalizzato, o meglio non finalizzato in modo protensivo.

#### IV. Di che cosa parla il tempo nei disturbi di personalità?

Il tempo narra il modo in cui la persona si relaziona con gli altri, la vita e il suo divenire, inteso anche come cambiamento. Racconta la strada già percorsa e indica la direzione verso cui sta andando. E il tempo, nei disturbi di personalità, racconta molto.

IV. 1. *La discontinuità*. Innanzitutto, racconta una discontinuità nell'esperienza dell'Altro. Nessuna relazione è percepita come duratura nel tempo. Questi disturbi mostrano dei modelli relazionali ad elevata instabilità, che portano la persona a passare da dipendenza a superficialità o distacco, anche in tempi brevissimi, da una percezione dell'altro idealizzato a una percezione svalutata, persino nello stesso giorno o in poche ore. La "parte" è presa per il "tutto". In particolare, i legami affettivi e d'amore o le relazioni di vicinanza con le altre persone possono essere vissuti come pericolosi, instabili o fonte di ansia, contraddittori e dunque indurre a ulteriore instabilità, ad atteggiamenti e comportamenti di distacco reale o apparente oppure di oscillazione imprevedibile o apparentemente imprevedibile e disorientante, tra vicinanza e distacco, o ancora d'evitamento o d'isolamento, per paura di esporsi o di rendersi vulnerabili.

In alcuni casi, la persona può aggrapparsi e poi respingere (come nel disturbo schizoide di personalità). I pericoli percepiti nelle relazioni possono essere diversi: l'abbandono e l'inglobamento (come nel disturbo borderline di personalità), la separazione e la solitudine (come nel disturbo istrionico di personalità), la persecuzione o l'aggressione (come nel disturbo paranoide di personalità), l'umiliazione, la disapprovazione/svalutazione o l'indifferenza (come nel disturbo schizoide di personalità), la frustrazione dei bisogni primari (come nel disturbo schizotipico di personalità), lo sfruttamento o la dipendenza o il desiderio della dipendenza (come nel disturbo narcisistico di personalità), l'intimità che può far perdere il controllo.

IV. 2. *La non relazione con il mondo*. Il tempo racconta anche un'elevata problematicità nelle relazioni. Spesso sono relazioni burrascose. Gli altri possono diventare oggetti da usare e da abbandonare, incuranti dei loro sentimenti e dei loro bisogni. Le relazioni, per esempio, possono essere interrotte dopo breve tempo, quando l'altro pone richieste per i propri bisogni. In alcuni casi, emerge un'incapacità di amare (come nel disturbo narcisistico di personalità). Oppure le relazioni possono essere mantenute su un livello di estrema superficialità protettiva, che però può generare nell'altro sentimenti di noia, di torpore, di impotenza, di insofferenza, di rabbia. O ancora le relazioni possono essere caratterizzate da un'elevata contraddittorietà di comportamenti, d'atteggiamenti e di sentimenti (amore e odio), che disorientano l'altro, lo confondono e possono esasperarlo. Oppure si può produrre un distacco da tutte le relazioni o da tutti i legami attraverso il potere e la distruttività (come nel disturbo antisociale di personalità).

Ciò che caratterizza molti di questi disturbi è un senso di non relazione con il mondo. In termini adleriani la finalità di questi individui è prevalentemente quella di difendersi dagli altri, in un certo senso inibendo, congelando o non sviluppando del tutto l'innato *senso sociale*. Essi spesso creano un bozzolo d'illusoria autosufficienza, come difesa contro l'investimento affettivo negli altri e la dipendenza.

IV. 3. *La frammentazione e la contraddittorietà.* L'elevata contraddittorietà di comportamenti e l'oscillazione d'atteggiamenti e di sentimenti nascono da una profonda instabilità nell'immagine di sé e dell'altro e di conseguenza da una difficoltà a integrare aspetti positivi e negativi di sé e dunque qualità positive e negative degli altri. L'altro non è visto nella sua globalità e le rappresentazioni di sé e dell'altro possono essere contraddittorie e alternarsi di giorno in giorno e di ora in ora. Anche lo sviluppo del Sé è incompleto e l'esperienza del Sé e dell'altro è l'esperienza di sé e dell'altro nell'adesso. A tal punto che può esserci una carenza di memoria evocativa: "se non sei qui vuol dire che non ci sei".

Questi soggetti sembrano congelati a un precoce stadio di relazione, in cui non è stato possibile sviluppare rappresentazioni stabili, coerenti e costanti di se stessi e dell'altro significativo, un sufficiente livello di fiducia di base [25]. La possibilità di una terapia, allora, presuppone che il terapeuta si ricordi costantemente, spesso per tutta la durata del trattamento, da quale stadio della relazione si parte. All'inizio e, talvolta per molto tempo, la "coppia terapeutica" risulta incomprensibile al paziente, non è un *a priori* della terapia, ma il poter stare in coppia è un risultato della terapia. *La terapia diventa la costruzione della possibilità stessa di stare dentro una relazione*, che implica, tra l'altro, la possibilità di pensare e di vivere una continuità di incontri. La terapia diventa, come ha osservato Leccardi, ciò che un tempo era considerata una fase preparatoria al processo terapeutico o meglio una *conditio sine qua non* della possibilità di avviare un processo terapeutico. «Qui più che mai il terreno *apparentemente preparatorio* per condurre un processo terapeutico e analitico, [...] e che può coinvolgere un tempo estremamente lungo, mesi, a volte anni perché si strutturi una fiducia tale del terapeuta e del contesto terapeutico da consentire il rispetto pieno degli accordi inizialmente presi, è in realtà non un preludio ma la terapia in se stessa» (20, p. 62).

IV. 4. *L'oscillazione di Presenza-Assenza.* La temporalità parla, inoltre, di un'oscillazione di *Presenza-Assenza* dell'altro significativo, in epoche antiche dello sviluppo. Spesso, questi pazienti, da bambini hanno fatto esperienza d'indifferenza o disinteresse (anche sotto l'aspetto dell'iperprotezione e della concessione senza limiti del soddisfacimento di tutte le opportunità) da parte dei genitori, d'ostilità e di svalutazione manifesta, di trascuratezza, di perdite reali, d'assenza o discontinua presenza d'affetto, comprensione, fiducia; oppure hanno subito traumi come abusi fisici, verbali, sessuali, o la perdita oppure la prolungata separazione da un genitore. Il presente vissuto è sostituito dall'esistente, dall'istante devalizzato di possibilità, novità e passione, che donano colore e calore al tempo dell'esistenza.

### V. Il principio è la relazione

Il tempo, dunque, parla della struttura della relazione, della capacità di entrare in relazione con se stessi, gli altri, il mondo, la vita. Parla della struttura e del fondamento della nostra esistenza psicologica. In principio, infatti, è la relazione e il principio del nostro essere e del nostro esistere è la relazione.

Scrivi Martin Buber: «All'inizio è la Relazione che è una categoria dell'essere, una disposizione ad accogliere; all'inizio è *a priori* della relazione, il *Tu innato*» (10, pp. 51-52). Per lui la relazione con l'altro fonda l'uomo, in quanto fenomeno originario rispetto alla sua costituzione e al suo sviluppo. L'uomo si forma a partire da una relazione e non come individualità isolata, "sotto vuoto". Egli dunque è, quasi per sua essenza, una trama di rapporti.

Nell'incontro con gli altri le persone si riconoscono, dialogano e, attraverso questo scambio continuo, si trasformano. Senza incontri gli individui cadono vittime di se stessi, prigionieri nei propri monologhi e della propria autoreferenziale solitudine. L'incontro è vettore di vita e di trasformazione, di avvenire e di divenire. Ed è grazie a esso che nasce la "persona" intesa come soggetto in relazione con gli altri e con il mondo, dotato di una disposizione innata all'incontro con il Tu.

L'incontro dunque crea la persona. Anzi la fonda ontologicamente. «C'è una sorta di ontologismo reciproco che trascende il sostanzialismo dell'io, che fa del tu, in qualche modo, l'attributo più vicino, più fondamentale dell'io. Io sono una sostanza se io sono una persona. Io sono una persona se mi lego a una persona» (4, p. 10). Per Buber, come per Adler che considera l'uomo "un essere sociale", all'origine c'è la dimensione relazionale e comunitaria. A questo proposito Adler afferma: «è possibile formulare un valido giudizio sulla personalità di un uomo solo tenendo conto della situazione in cui egli si trova. [...] Per situazione intendiamo la posizione dell'individuo nell'ambiente in cui vive e nel mondo [...] le impressioni che l'uomo riceve dall'ambiente e che condizionano il suo comportamento dalla nascita alla maturità. Già dopo pochi mesi di vita si può giudicare quale sia la linea di comportamento adottata da un bambino» (1, p. 53).

Buber, tuttavia, osa ancora di più, formulando una tesi radicale per l'epoca, la fine degli anni Venti. Egli, infatti, afferma l'originarietà della socialità anche rispetto al pensiero. In "Io e Tu" mostra con alcuni esempi come i processi cognitivi si formino da situazioni relazionali e come le prime emozioni siano emozioni di relazione [10]. La sua concezione della mente è dunque di matrice relazionale. Non è definita in termini di strutture predeterminate che emergono dall'interno dell'individuo, ma è un prodotto sociale, che sorge dal campo interattivo interpersonale. Questa idea oltre ad avvicinare Buber ad Adler, lo collega ai moderni

teorici del modello relazionale in psicoanalisi, come Stephen Mitchell e a tutti quegli antropologi e linguisti per cui la mente individuale si modella e si organizza attraverso le relazioni con il mondo e gli Altri significativi e dunque è un prodotto sociale oltre che un elemento interattivo della matrice culturale e linguistica all'interno della quale sorge.

L'uomo dunque è una *matrice di rapporti*. Non solo *sostanza*, ma *relazione*. Lo ha detto Adler ponendo alla base del pensare, dell'agire, del sentire nell'uomo l'istanza innata del sentimento sociale quale bisogno d'ogni uomo di cooperare e di compartecipare emotivamente con gli altri. Lo hanno detto Buber e Emmanuel Lévinas analizzando la relazione Io-Tu. Lo confermano le scoperte più recenti dell'*infant research* e delle neuroscienze, come la *conoscenza relazionale implicita* [28] e i *mirror neurons* [18]. In particolare, i “neuroni a specchio” rappresentano il correlato neurale del meccanismo dell'empatia, inteso come comprensione esperienziale diretta del sentire e dell'agire altrui attraverso un processo di modellamento interno “incarnato” delle emozioni, delle sensazioni somatiche e delle azioni intenzionali dell'altro.

Queste ricerche, dunque, sembrano confermare l'esistenza di un sistema di meccanismi cerebrali impliciti di modellizzazione e di anticipazione degli stati relazionali, che genera una “consonanza intenzionale” tra noi e gli altri. Questa consonanza è ciò che verosimilmente ci permette di riconoscere l'Altro come simile a noi e di comunicare con lui, comprendendone in modo implicito gli stati mentali. In altre parole, è la base neuronale dell'empatia, senza la quale, non è possibile un autentico incontro, scambio, dialogo, comprensione con e dell'altro.

La scoperta dei neuroni a specchio e l'ipotesi dell'esistenza di un *Sistema multiplo di condivisione dell'intersoggettività* sembrano dunque comprovare le idee di Adler non solo sul carattere innato del “senso sociale”, ma anche sulla presenza nell'uomo di un dinamismo teleologicamente orientato, che conduce alla possibilità di far incontrare e dialogare la propria mente con quella di un altro. Inoltre, la “consonanza intenzionale” di cui parla Vittorio Gallese [Ivi] sembra coincidere per molti aspetti con il fenomeno della “compartecipazione” descritto da Adler. «Per gli organismi capaci di movimento, posti di fronte ai problemi del futuro, è indispensabile la funzione del prevedere» (1, p. 65). Ma per prevedere è necessario aver fatto esperienza di compartecipazione, in modo da poter prefigurare gli sviluppi di una situazione e il comportamento intenzionale altrui. È dunque «possibile trovare l'origine di questa funzione, che ci spinge a provare le stesse sensazioni di un'altra persona, solo ammettendo il carattere innato del senso sociale» (*Ibid.*, p. 66).

Le nuove scoperte delle neuroscienze sembrano confermare che il nostro cervello e la nostra mente, da un lato, sono organizzati per rendere possibili le relazio-

ni, in particolare per partecipare e simulare comportamenti, sentimenti e sensazioni altrui, dall'altro si strutturano attraverso i processi interattivi. La capacità di base di partecipare dell'esperienza dell'altro dunque predispone fin dai primi giorni di vita il mondo mentale e relazionale del bambino, e in seguito dell'adulto, determinando «come il bambino suddividerà gli stimoli esterni provenienti dalle altre persone, cioè cosa il bambino vedrà, afferrerà e rappresenterà. E formerà le strutture interne del mondo umano infantile» [28]. In altre parole, la mente umana, in quanto prodotto sociale, non si sviluppa se non c'è, come dice Stern, un intenso “traffico intersoggettivo”.

A questo proposito, l'*infant research* ha messo in evidenza come il bambino, nascendo in una matrice intersoggettiva, sia in grado di sintonizzarsi fin dalle prime ore di vita con la madre e più avanti di imitare il comportamento e le emozioni delle persone a lui vicine per apprendere e comprendere i propri. In questo modo inizia a costruire la propria mente. Tuttavia, le esperienze dei bambini non sono verbali, simboliche e consapevoli, ma analogiche e quindi non sono raccontabili verbalmente almeno per i primi diciotto mesi di vita. Nonostante ciò è proprio nei primi mesi che il bebè acquista gran parte della conoscenza interattiva di base, cioè come coordinare i movimenti degli occhi e del corpo per raggiungere la madre, come regolare i suoni per essere compreso, come modulare la distanza tra sé e gli altri e così via. È una conoscenza implicita che da interattiva a poco diventerà relazionale e crescerà per tutto l'arco della vita, anche se le forme di base sono organizzate nei primi anni di vita, Adler parla dei primi quattro. La *conoscenza relazionale implicita* descritta da Stern rappresenta quel «bagaglio di conoscenze che il bambino acquisisce riguardo a ciò che può aspettarsi dagli altri, a come trattare con essi, a come sentirsi nei loro confronti e a come comportarsi con essi» [Ivi]. È evidentemente una conoscenza diversa da quella verbale ed esplicita, ma altrettanto, se non più importante.

Tradurre queste nuove conoscenze sul piano clinico, vuol dire dare spazio nella stanza d'analisi alla relazione con l'Altro, non solo, alla “relazione possibile” con l'Altro. Da un lato, sarà infatti l'analisi del modo in cui l'Altro si relaziona, soprattutto implicitamente, con noi terapeuti che ci aiuterà a comprendere come Altri significativi si siano rapportati con lui, come egli abbia interpretato soggettivamente tali esperienze e come, in conseguenza di ciò, abbia strutturato la sua mente, in modo da costruire nella nostra mente di terapeuti una mappa della sua conoscenza relazionale implicita e attivare un contatto autenticamente empatico con lui. Dall'altro, sarà il modo in cui noi come terapeuti, ma anche come persone, entreremo in relazione con lui ad aiutarlo ad aprirsi a nuove possibilità di conoscenza e di esperienza relazionale, ma anche di pensiero e di vita, a nuove stabilità e, nei casi più gravi, alla semplice e basilare disponibilità alla relazione. Come la mente anche la terapia è un prodotto sociale, *co-creato* da due persone appassionatamente coinvolte in un itinerario d'incontri. Tuttavia, nel caso

dei disturbi di personalità più gravi, per molto tempo, questa collaborazione e questa passione è sostenuta quasi esclusivamente dal terapeuta.

È comunque nell'incontro che, come scrive Buber, «io lo creo come persona nello stesso momento in cui lui mi crea come persona» (10, p. 13). Ed è dunque nella sperimentazione e nella protezione della possibilità di incontrarsi, senza troppi rischi, che spesso si sviluppa parte (o gran parte) delle terapie con questo tipo di disturbi. Potersi incontrare significa anche salvaguardare l'incontro dalle spinte distruttive e dagli attentati dissolutori che molto spesso emergono. È questo uno dei “compiti vitali” del terapeuta: mantenere sufficientemente stabili i confini dell'incontro, da un lato ricordando costantemente con tenera fermezza le regole, dall'altro cercando di mantenere le proprie spinte aggressive (talvolta, ma non sempre, frutto di identificazione proiettiva) all'interno dei confini della riflessione transferale e controtransferale. Proteggere l'incontro crea il terreno su cui potersi incontrare davvero.

#### VI. *Esserci: la creazione del futuro con speranza*

All'inizio, quindi, è l'avventura della relazione con l'altro e poi con il mondo e con la vita. Il radicamento all'istante, ci dice, invece, che il Principio di queste esperienze di vita è la rottura o la frammentazione, reale o soggettivamente percepita, della relazione con l'altro e con essa della fiducia di base, che si trasforma nel tempo in sfiducia in se stessi, negli altri e nella vita. La mancanza di fiducia porta come conseguenza l'isolamento. Ma senza relazione c'è solo paura e solitudine. E per superare la paura senza fiducia resta solo la rabbia.

Ma la relazione con l'altro si crea attraverso l'Esserci con *continuità* di due soggetti che s'incontrano. Qui mi riferisco a una relazione a due, non per escludere rapporti più complessi, ma in quanto schema originario di tutti gli altri rapporti. Il sentimento sociale nasce nella relazione primaria per poi estendersi e diventare senso di comunità.

Ora, per esemplificare la relazione tra un Io e un Tu prenderò simbolicamente come matrice il rapporto tra genitore e figlio. Dalla parte del genitore, *esserci* non è solo una questione di presenza fisica, ma prima di tutto di *presenza costante nel tempo*, attraverso una continuità di cura, d'attenzione e soprattutto d'*ascolto*. Tale continuità ha a che vedere non solo con la tempestività delle cure fisiche del bambino, ma anche con la capacità di *sintonizzarsi* e di *restare sintonizzati con il suo sentire*. Esserci non implica solo occupare uno spazio, ma lasciare che il proprio tempo si riempia dell'altro nel *presente che segue il presente*. In principio, infatti, c'è solo il presente, e la continuità si stabilisce sull'esserci nel presente. Non c'è memoria perché il passato non c'è ancora. Non

c'è futuro perché non c'è passato. L'immaginario e l'apertura al mondo del possibile che caratterizzano il futuro con speranza non nascono nel vuoto, ma si strutturano sulla matrice creata dalle prime esperienze. Si può dunque ipotizzare che il modo di vivere il presente dell'inizio della relazione con il genitore dia forma alla mente del bambino e alla temporalità soggettiva in tutte e tre le declinazioni. In sintesi, si può ipotizzare, che *la forma della "relazione" crei la struttura del tempo individuale*.

Come per il genitore esserci significa *avere in mente* il figlio, dove la continuità del tempo definisce anche la pienezza dello spazio mentale, così per il bambino, sentire di *esserci* nella mente del genitore significa percepire la sua presenza nel tempo e poterla proiettare fiduciosamente nel futuro. All'"io ci sono", trasmesso dal genitore, corrisponde il "tu ci sei stato e allora tu ci sarai" nella mente del bambino, finzione vivificante e tranquillizzante, che apre alla creazione della finzione vitale fondamentale: la speranza. «Non adesso, domani. Qualcosa già è presente e nello stesso momento non lo è ancora. Questa è la speranza. Una prefigurazione che rimanda a qualcosa che contemporaneamente c'è e non c'è. La speranza si organizza in un progetto, in un progetto aperto, non definito in partenza, ma fondato sulla fiducia, perché altrimenti questa dilazione temporale non sarebbe sostenibile» (27, p. 50). La presenza continua del genitore contribuisce anche alla costruzione dell'altra finzione incoraggiante: la fiducia. All'"io ci sono" del genitore, infatti, corrisponde l'"io so di esserci nella tua mente", del bambino. Dal presente che segue il presente con continuità nasce allora la rappresentazione del passato e poi del futuro. L'esserci dunque struttura il tempo del futuro e dell'avventura. *Un futuro non prevedibile, ma neppure così imprevedibile*. Un futuro fiducioso e aperto al rischio, ma anche alla possibilità. Un futuro da affrontare in compagnia dell'altro simbolicamente sempre presente: "tu ci sei-tu ci sarai".

E l'esserci del terapeuta? Il terapeuta deve rappresentare una figura coerente, costante, stabile, che è lì settimana dopo settimana, senza essere danneggiato dalla rabbia e dalla confusione di questi pazienti e senza far sentire loro che provare rabbia equivale a essere mostruosi. Le interpretazioni delle motivazioni inconsce dunque potranno far sentire questi pazienti catturati, intrappolati, incompresi e pieni di vergogna.

L'esserci del terapeuta, inoltre, si manifesta con l'ascolto dei pazienti nel momento presente, se non nell'istante, dell'incontro e della relazione. Ascoltare nel presente significa monitorare, attentamente e costantemente, l'evoluzione del transfert, del controtransfert e delle identificazioni proiettive, e verificare le reazioni con interventi di prova. *Esserci* vuole anche dire contenere ciò che il paziente proietta: rabbia, noia, indifferenza, senso di esclusione.

Quello che ci attende è spesso un paziente e lungo lavoro di aiuto alla costruzione non solo dell'identità da parte del paziente, ma anche della struttura di una relazione continua nel tempo, della fiducia di base, della capacità di pensare in modo simbolico, della delimitazione di confini corporei, mentali, relazionali stabili. È spesso la costruzione delle fondamenta di ciò che significa essere una persona, o semplicemente essere.

### VII. *Non esserci: il futuro con sfiducia*

E il Non-Esserci? Che cosa succede di fronte all'assenza reale del genitore o a una sua presenza discontinua, intervallata da assenze imprevedibili? Se si accetta che la modalità dell'entrare in relazione dia forma alla rappresentazione del tempo allora si può ipotizzare che anche il Non-Esserci strutturi il tempo, in particolare il futuro. Ma questa, al contrario della precedente, è la rappresentazione di un *futuro altamente imprevedibile*. È un futuro pericoloso, senza speranza. Un futuro desertificato dalla paura e dalla solitudine. Un futuro terrificante, come dice Bauman.

Il tempo ci racconta di una sfiducia di base, nata dalla percezione di una discontinuità o di un'imprevedibilità nella presenza dell'altro o di una sua totale assenza. Spesso nell'infanzia di questi pazienti ci sono stati adulti significativi manipolatori, invadenti, opprimenti, iperesigenti e scoraggianti, assenti o apparentemente presenti. Ciò che resta nella loro mente allora non è un fiducioso "tu ci sarai", ma una domanda "tu ci sarai?" che non ha mai risposta certa.

Un compagno di viaggio terapeutico con la passione per l'esistenza può cercare di trasformare questa domanda in una risposta certa, in un "principio speranza", che renda la vita, non solo esistere o consumare e consumarsi nell'istante, ma divenire. È una passione per l'umano difficile da mantenere, ma che non dovrebbe spegnersi mai, neppure di fronte alle montagne russe emotive che ci fanno costantemente vivere questi pazienti.

### VIII. *La responsabilità come incontro pieno di futuro*

Ma che cos'è una passione per l'umano? Una risposta possibile potrebbe essere questa: è una passione e un impegno *per l'Altro* nel tempo, che consente al terapeuta di stabilire una relazione responsabile con il paziente, dove l'altro «mi riguarda come prossimo, come primo a venire. È unico» (21, p. 26).

In senso filosofico il termine "responsabilità" indica l'atto di rispondere a qualcuno in modo profondamente personale. La responsabilità, dunque, «presuppone

uno che mi appella primariamente, da una regione indipendente da me, al quale io debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi ha affidato e mi chiede di prenderne cura» (11, p. 234).

Al terapeuta, dunque, viene chiesto implicitamente di accettare la responsabilità *per* il paziente e di rispondere alla sua domanda di *presenza* costante nel tempo, con un impegno a *esserci* nel presente che segue il presente di ogni singolo incontro. È attraverso questo autentico *esserci* che si innesca il processo di creazione e di costruzione della persona, non solo della persona-paziente, ma anche della persona-terapeuta.

La responsabilità *per* l'altro è la responsabilità del rispetto dell'*altro* e nasce dal trasgressivo, amoroso e incondizionato incontro con il suo *volto* e, proprio per il suo carattere eticamente disobbediente, ha come orizzonte il futuro della speranza, che implica la consapevolezza che le situazioni possono essere modificate, se non addirittura migliorate. Essere responsabile *per* l'*altro* significa allora incoraggiare l'altro a essere chi egli davvero è e ad aprirsi così al divenire, rendendolo consapevole che il suo tempo e la sua vita sono orizzonti di possibilità, non da consumare nell'istante, ma da raggiungere attraverso una paziente costruzione nel tempo. E' questo un modo di trasmettere coraggio e speranza.

Ma lasciar essere l'altro, significa anche permettergli di differenziarsi, consentendogli sia di fare le *sue* scelte, sia di dire di no. Dire di no e scegliere, infatti, sono i primi passi per disobbedire alla rassicurante certezza dell'inevitabilità dell'esistenza, rappresentata dalla sentenza "è così e non cambierà", e aprirsi alla trasgressiva, ma anche dolorosamente incerta, possibilità creativa della domanda: "chissà come sarà?". Ma si può pensare questa domanda solo dopo aver recuperato la dignità e la creatività, che Bauman chiama significativamente "la bellezza dell'uomo" [7]. Poter pensare la possibilità significa allora, da un lato, mantenere integra la dignità, dall'altro ricercare sempre e di nuovo la bellezza intesa come «espressione della capacità umana di creare e pensare un mondo diverso» (29, p. 11). Nella responsabilità *per*, dunque, è implicita la trasgressione, nel senso di andare al di là della sofferenza percepita dall'altro come eterna e inevitabile, per aiutarlo a trasgredire a sua volta, creando attraverso l'immaginazione fiduciosa che si fa progettualità concreta, un'alternativa possibile.

Se la responsabilità è una risposta che si esprime attraverso il prendersi cura del valore dell'altro e della sua progettualità, essere responsabili significa allora entrare in una relazione rispettosa dell'*altro* nel suo divenire e soprattutto nel suo poter essere. Questo imperativo sottende un patto a lungo termine con il prossimo, che Bauman ha molto bene inteso quando ha definito la responsabilità come un *impegno per l'altro nel tempo*. L'incontro terapeutico, dunque, è un incontro pieno di futuro, un protendere insieme nell'avvenire come progettualità, che

aiuta l'*altro* a proiettarsi nella vita in divenire, o semplicemente a essere, aperta al tempo inteso in senso heideggeriano come "struttura della possibilità", ma anche all'*altro* e agli *altri*, altrettanto indispensabili per dare corpo al *possibile*.

Parlare di possibilità significa pensare all'utopia. La responsabilità come impegno *per* l'altro è dunque inevitabilmente impregnata d'utopia. Ma, se accettiamo con Ernst Bloch che l'essere umano sia *intenzione rivolta al futuro* e che la natura umana sia qualcosa di racchiuso nel futuro e dunque sempre ancora da trovare, allora l'utopia fa parte della condizione umana. Come scrive Bloch, sia nell'uomo sia nel mondo la cosa essenziale è ancora in sospeso, in attesa, nel timore di finire in nulla, nella speranza di riuscire. Il futuro, dunque, come l'*altro* di Lévinas è un mistero, che da un lato può spaventare perché inconoscibile, ma che dall'altro rappresenta una sfida che non possiamo far altro che accettare.

Dice Bauman: «La battaglia più dura consiste nel restare umani in condizioni inumane» (7, p. 12). Tuttavia, è nella scelta d'essere umani che è racchiusa la nostra dignità. Il nostro compito, come terapeuti, è allora di aiutare i pazienti a compiere questa scelta, incoraggiandoli a «cercare e saper riconoscere chi e che cosa, (anche) in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio» (12, p. 164).

## Bibliografia

1. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1994.
2. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma 1994.
3. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (1995), *DSM-IV. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, tr. it. *DSM-IV. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano 1999.
4. BACHELARD, G. (1969), Prèface, in BUBER, M., tr. fr. *Je et tu*, Auber, Paris 1929.
5. BAUMAN, Z. (2000), *Liquid Modernity*, tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.
6. BAUMAN, Z. (2001a), *The Individualized Society*, tr. it. *La Società Individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna 2002.
7. BAUMAN, Z. (2001b), *Conversations with Zygmunt Bauman*, tr. it. *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Cortina, Milano 2002.
8. BECK, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, tr. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2005.
9. BORGNA, E. (2001), *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano.
10. BUBER, M. (1929), *Ich und Du*, tr. fr. *Je et tu*, Auber, Paris 1969.
11. BUBER, M. (1936), *Das Dialogische Prinzip*, tr. it. *Il principio dialogico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

12. CALVINO, I. (1993), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano.
13. CAVALLI, A. (a cura di, 1985), *Il Tempo dei giovani*, Il Mulino, Bologna.
14. ELIAS, N (1985), *Über die Zeit*, tr. it. *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna 1986.
15. FONAGY, P., TARGET, M. (2001), *Attaccamento e funzione riflessiva*, Cortina, Milano.
16. FREUD, S. (1915), *Trauer und Melancholie*, tr. it. *Lutto e malinconia*, Boringhieri, Torino 1980.
17. GABBARD, G. O. (1994), *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice. The DSM-IV Edition*, tr. it. *Psichiatria psicodinamica. Nuova edizione basata sul DSM-IV*, Cortina, Milano 1995.
18. GALLESE, V. (2004), "La Molteplicità condivisa: dai Neuroni Specchio alle Relazioni Interpersonali", *Conv. Intern. della Fondazione Benedetta D'Intino "La mente primordiale, sue prime manifestazioni e aspetti clinici"*, Milano.
19. GRINBERG, L. (1971), *Culpa y depresion*, tr. it. *Colpa e depressione*, Astrolabio, Roma 1990.
20. LECCARDI, G. (2007), La cura del tempo: Psicologia Individuale e psicopatologia contemporanea, *Riv. Psicol. Indiv.*, 62: 31-67.
21. LEVINAS, E. (1987), *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris.
22. MITCHELL, S. A. (2001), Devi soffrire se vuoi cantare il blues, *Gli Argonauti*, 89: 95-117.
23. MODELL, A. H. (1990), *Other Times, Other Realities. Toward a Theory of Psychoanalysis Treatment*, tr. it. *Per una teoria del trattamento psicoanalitico*, Cortina, Milano 1994.
24. MORAVIA, S. (1996), *L'enigma dell'esistenza. Soggetto, morale, passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano.
25. OREFICE, S. (2002), *La sfiducia e la diffidenza. Metodologia clinica per i casi difficili*, Cortina, Milano.
26. PAGANI, S. (2003), La colpa come finzione, *Riv. Psicol. Indiv.*, 53: 63-78.
27. PELLIZZARI, G. (2002), *L'apprendista terapeuta. Riflessioni sul "mestiere" della psicoterapia*, Bollati Boringhieri, Torino.
28. STERN, D. (2004), "Lo spazio intersoggettivo e interpersonale nello sviluppo", *Conv. Intern. della Fondazione Benedetta D'Intino "La mente primordiale, sue prime manifestazioni e aspetti clinici"*, Milano.
29. TESTER, K. (2001), Introduzione, in BAUMAN, Z., *Conversations with Zygmunt Bauman*, tr. it. *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Cortina, Milano 2002: 1-15.
30. THOM, R. (1980), *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, tr. it. *Modelli matematici della morfogenesi*, Einaudi, Torino 1985.
31. VARELA, F. J. (1992), *Un know-how per l'etica*, Laterza, Bari.
32. ZAMBRANO, M. (1991), *Lo bienaventurados*, tr. it. *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.

Silvia Pagani  
 Via Pollaiuolo, 9  
 I-20159 Milano