

**COLPA E VERGOGNA NEL CONTESTO ATTUALE  
 AGGIORNAMENTI A UNA LETTURA JUNGHIANA  
 Gianni Kaufman “La vergogna”  
 Seminario Cipa 11/10/2014**

*Il serpente era la più astuta di tutte le fiere della steppa che il Signore Dio aveva fatto, e disse alla donna: “E’ vero che Dio ha detto: ‘Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?’”. La donna rispose al serpente: “Dei frutti degli alberi del giardino possiamo mangiare; ma del frutto dell’albero che sta nella parte interna del giardino Dio ha detto “Non ne dovete mangiare e non ne dovete toccare; per non morirne”. Ma il serpente disse alla donna: “Voi non morirete affatto! Anzi Dio sa che nel giorno in cui voi ne mangerete, si apriranno i vostri occhi e diventerete come Dio, conoscitori del bene e del male”. Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, seducente per gli occhi e attraente per avere successo; perciò prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche a suo marito che era con lei e ne mangiò. Si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero che erano nudi; perciò cucirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture. (Gen. 3, 6-7)*

Un commento teologico<sup>1</sup> illuminante a questo passaggio - quasi un mito d’origine della vergogna - sottolinea l’interna coerenza della narrazione: il vissuto della nudità come esposizione indifesa - quindi come rischio - e l’esigenza che esso implica di coprirsi *seguono al sospetto* che il serpente ha insinuato nei confronti dell’Altro: di Dio, che vorrebbe mantenere l’uomo in condizione di subalternità, ma poi anche dell’uomo come sua immagine. Non c’è - non ci sarebbe - vergogna, disagio nella consapevolezza e nell’esposizione della propria esistenza indifesa - e dunque, potenzialmente, della propria inferiorità e vulnerabilità - se non a partire da *un’attesa, che qui si scopre come radicata nell’inizio dei tempi, di prevaricazione da parte dell’altro*: non si dà più pertanto, da qui in avanti, *esperienza felice del limite*, della propria finitezza e della propria misura perché sempre congiunta all’aspettativa dell’altrui disprezzo o di una possibile sopraffazione.

Un secondo momento significativo del mito biblico - in cui si chiarisce anche il diffidare dell’altro di cui s’è appena detto - è il suo riferirsi, in certo senso esemplare, alla nudità e all’esposizione del corpo. Il corpo in effetti è il luogo in cui si palesa più immediatamente il mio limite: il mio risentire del tempo, della fragilità e della precarietà fisica, e anche della forza non sempre resistibile delle pulsioni. Ma è altresì il luogo in cui più si esercita la pretesa - propriamente egoica - di possesso e libera disposizione di me in quanto grazie al linguaggio aspiro a trascendermi (in ciò si differenzia la condizione umana da quella animale): posso riflettere, astrarre e

---

<sup>1</sup> P. Segueri, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp.59 sgg.

prendere le distanze, chiudendomi nella mia interiorità, da ogni dimensione o vissuto corporeo fino a pensare al corpo non come al mio essere ma come a un possesso. Ma intanto questa pretesa non riesce a compiersi che parzialmente (e infatti la distanza dal corpo va di continuo richiamata e ristabilita). E poi nei confronti dell'altro - ecco di nuovo lo sguardo dell'altro! - è sempre anzitutto il corpo - il mio volto, il mio sesso, la mia voce, la mia statura, il mio corpo che si ammala che imbruttisce e che invecchia - che mi identifica e mi individua: sì che di riflesso, attraverso il corpo ancora l'altro mi restituisce, contro la mia aspirazione a trascendermi e dunque con la coloritura persecutoria anticipata dal mito, l'ineluttabilità del mio limite.<sup>2</sup>

Ma non è tutto. Proprio perché tramite della nostra presenza e differenziazione il corpo non è solamente *limite*, segno e condizione - in senso, diremmo - quantitativo di inferiorità e finitezza, ma opera anche come *confine* materiale e simbolico dell'identità personale: come *forma* propria e qualificante di questa identità, come *misura della distanza* e del rispetto reciproco e - gioca qui l'antitesi tra corpo e anima, exteriorità del corpo e interiorità della psiche - *difesa e contenitore* dell'intimità e del segreto. Per queste ragioni sempre a partire dai due aspetti del corpo - del corpo/limite e del corpo/confine - possono intendersi due varianti della vergogna; *da inadeguatezza* come vissuto *di inferiorità o fallimento* (rispetto a uno standard imposto dal collettivo o in un'iniziativa - un'attività professionale o una proposta amorosa - in cui si sia molto investito); e *da violazione*, come vissuto di *dolorosa vulnerabilità* conseguente a un attacco alla nostra privatezza, intimità o integrità psico-fisica o ancora a ogni abdicazione, più o meno imposta, a una credenza, a una norma, a un comportamento che sia investito come qualificante per il senso di sé.<sup>3</sup> La radice comune delle due situazioni (l'impotenza e insieme l'esposizione - almeno potenziale per la vergogna da inadeguatezza - alla sopraffazione e al disprezzo) trova riscontro nella validità relativa della distinzione. Così il subire violenza, morale o fisica, sarà spesso vissuto - causa *in quanto tale* di ulteriore vergogna - anche come prova di incapacità/inadeguatezza a difendersi; e la rinuncia ad un traguardo fortemente investito potrà esser spesso più dolorosamente vissuta come lesione o tradimento dell'identità.

L'insistere della vergogna sul corpo - ma in modo ancora una volta esemplare se il corpo, come visto sopra, coincide con l'essere e il presentarsi oggettivi della persona - richiama infine la valenza *inclusiva e totalizzante* della vergogna. In modo più tormentoso e durevole della colpa, che ha sempre a oggetto *singole azioni o omissioni* e la valutazione delle loro conseguenze su altri, la vergogna,

---

<sup>2</sup> Vedi, in proposito, A Tagliapietra, *La forza del pudore*, Rizzoli, Milano 2006, p.215. Come nucleo qualificante della vergogna il tema della 'oggettività' del corpo è stato sviluppato da J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, *Net*, Milano 29002, p. 273.

<sup>3</sup> Riprendo la distinzione, in forma appena modificata, da A Pandolfi, *La vergogna*, Franco Angeli, Milano 2002, p.17.

probabilmente perché riguarda condizioni o attributi che si considerano, come il corpo, imm modificabili o eventi vissuti come irreparabili tende a investire *l'intero sé*. Anche nel caso, particolare, della *vergogna morale*, quale si prova per atti di viltà o tradimento o per qualsiasi manifestazione di debolezza morale – atti che suscitano, probabilmente *anche* senso di colpa - è sempre in gioco la valutazione globale della persona. “Non ci si vergogna per l'azione in sé ma per ciò che essa rivela o può far intendere agli altri di noi come persone, e non solo per il momento dato, ma per sempre (non ‘hai avuto paura’, ma ‘sei un vigliacco’)”.<sup>4</sup> Molto efficace anche questo esempio di Wurmser:

Il bambino prova vergogna per la sua azione di aver bagnato il letto, che si contrappone all'aspettativa di sua madre, la quale gli ha esplicitamente proibito simili perdite di controllo. Prova vergogna anche per tutta la confusione che consegue alla sua azione; ma ciò di cui soprattutto e più dolorosamente prova vergogna è l'implicazione che, adesso, lui è un ‘bambino cattivo’, un ‘bambino debole’, un ‘bambino sporco’, o qualunque altro valore altamente negativo la cultura familiare decida di imporgli.<sup>5</sup>

E' vero poi che se nella colpa è comunque in gioco una responsabilità, la vergogna può esser causata da situazioni su cui non abbiamo nessuna influenza: difetti fisici, condizioni familiari o sociali, le ricadute di un evento fortuito o di un'azione d'altri, come l'azione turpe o riprovevole di un congiunto, o ancora (come nell'abuso o nella violenza subita - nella vergogna da violazione) anche di un'azione di cui siamo vittime.

Si osserva infine – e più sottilmente – che

Nella vergogna vediamo all'opera la figura del testimone, perché la vergogna è collegata all'esperienza del vedere e dell'essere visti. Nella colpa, invece, sono in gioco le immagini interiorizzate della vittima o del pubblico inquisitore, e la sensorialità implicata è piuttosto quella dell'udito, della cosiddetta ‘voce della coscienza’.<sup>6</sup>

Così anche Goldberg: “La vergogna è dell'ordine dello *sguardo* mentre la colpevolezza è dell'ordine della *voce* (la voce della coscienza). Per questo essa dà luogo a un'*etica*”.<sup>7</sup> L'opposizione probabilmente non va presa alla lettera - ci si vergogna, sicuramente, anche per essere stati ascoltati; ma ha il merito di dare enfasi al peculiare *vissuto di esposizione* che è nella vergogna, il mostrarsi inatteso e più o meno improvviso di aspetti particolarmente sensibili, intimi e vulnerabili del Sé. Di qui la peculiarità inconfondibile sia dei vissuti che delle espressioni esteriori della

<sup>4</sup> M. W. Battacchi, O. Codispoti, *La vergogna*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 38.

<sup>5</sup> L. Wurmser (1981, 1994), “Saggio fenomenologico sulla vergogna” in AA.VV., *La vergogna*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 43-44.

<sup>6</sup> A. Tagliapietra, *op. cit.*, p. 38.

<sup>7</sup> J. Goldberg (1985), *La colpa*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 81.

vergogna. Chi si vergogna bramerebbe sparire, sprofondare, nascondersi, e tuttavia si sente congelato, quasi paralizzato come se il disprezzo (anche solo temuto), il “crollo radicale del rispetto del soggetto in quanto persona”<sup>8</sup> avesse l’effetto di una brutale cosificazione. Più che nascondersi allora conta *non vedere, non incontrare lo sguardo dell’altro*<sup>9</sup> (tendiamo infatti a guardare in basso, a chinare il capo) quasi temendo, di quello sguardo, un magico effetto pietrificatore.

Si può comprendere, visto tutto questo, perché la vergogna sia quasi sempre considerata più distruttiva, e anche più sterile della colpa: colpendo *l’essere* prima che il *fare* della persona non lascia spazio né dà indicazioni per alcun esito riparativo (come invece la colpa: la confessione o il risarcimento del danno, la riconciliazione con il danneggiato) né un indirizzo allo sviluppo morale. Per questo, probabilmente, è così spesso congiunta alla rabbia - rivolta al sé, ma prima ancora agli umiliatori - e, se protratta, esita in depressione. E tuttavia se deve farsi questione, nella vergogna, non solamente di inferiorità o fallimento (e anche qui la vergogna, in piccole dosi, può essere stimolo al miglioramento di sé) ma di coscienza e accettazione *di limiti* sembra difficile non annettervi anche un valore individuativo: ciò perché il limite, come si è visto, è ancora sinonimo dei confini, dunque della forma, della differenza o *dell’unicità* del soggetto; preconditione e insieme garante - secondo Jung - di un rapporto possibile con l’Assoluto.<sup>10</sup> Si può provare, su questo punto, a avanzare un’ipotesi. Si dà un *percorso potenzialmente individuativo* della vergogna quando essa si muova, nel vissuto dell’Io, dall’area ‘soggettiva’ dell’inadeguatezza (legata a criteri in qualche modo arbitrari di valutazione) a quella ‘oggettiva’ della violazione (perché riferita a confini del sé): se ad esempio mi interrogo sulle ragioni di un mio fallimento e giungo a pensare di aver fallito, potremmo dire, *nel farmi violenza o nel tradire me stesso* (o ancora *nell’essermi lasciato indurre a tradire me stesso*), nel perseguire e prima nel pormi scopi o valori non compatibili con i miei mezzi, o con i miei autentici interessi, i miei sentimenti o radicati principi etici. Si dà invece un *percorso deindividuativo o alienante* se mi assumo ed elaboro come mia insufficienza, o peggio ancora come difetto o mancanza, una violazione subita; ciò

---

<sup>8</sup> L. Wurmser (1981, 1994), “La struttura della vergogna” in AA. VV., *op. cit.*, p. 105.

<sup>9</sup> M. W. Battacchi, O. Codispoti, *op. cit.*, p. 29.

<sup>10</sup> “Il sentimento dell’illimitato ... si può raggiungere solo se siamo definiti al massimo. La più grande limitazione per l’uomo è il Sé”; ciò è palese nell’esperienza: ‘Io sono *solo* questo!’ Solo la coscienza dei nostri angusti confini nel ‘Sé’ costituisce il legame con l’infinità dell’inconscio. In questa consapevolezza io mi sento insieme limitato ed eterno, mi sento l’uno e l’altro. Se mi so unico nella mia combinazione individuale, vale poi a dire limitato, ho la possibilità di prendere coscienza anche dell’illimitato.” Cfr. C. G. Jung (1963), *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1978, p.383.

accade spesso, come è ben noto, alle vittime di abuso sessuale;<sup>11</sup> ma accade pure, più sottilmente, in età evolutiva, come rifiuto o rispecchiamento mancato di emozioni infantili ogni qualvolta un tale rifiuto sia fatto proprio dal bambino stesso, fino a produrre vere e proprie *scissioni*,<sup>12</sup> o infine, - ciò di cui ora ci occuperemo - come addensarsi di 'passioni tristi',<sup>13</sup> esito dell'interiorizzazione nel vissuto dei singoli degli imperativi di autoaffermazione nella società di mercato globale.

Dicendo questo abbiamo in parte già anticipato una lettura non positiva, riferita al presente, del potenziale individuativo della vergogna. E questo è il caso. Perché la pretesa, propriamente moderna e *formalmente* individuativa alla *realizzazione di sé* - cioè a scoprire *in se stessi e da sé* il *proprio* limite, contro ogni inerzia tradizionalistica e ogni imposizione autoritativa, sembra trovare di fatto un ostacolo - la formulazione è estremamente sintetica - nella *tendenziale illegittimità* di ogni limite.<sup>14</sup> Da un lato (e su ciò tutto è già stato detto) come assunto o ideale costitutivo di una *tecnicizzazione assorbente* dell'esistenza.<sup>15</sup> Dall'altro perché il *sospetto di sopraffazione da parte dell'altro* in cui si origina la vergogna (come si è visto nel racconto biblico della caduta) tende di fatto a radicalizzarsi fino a investire *il dato stesso dell'alterità*: ogni richiamo a istanze trascendenti, schemi valoriali e ogni legame o vincolo relazionale si percepisce sempre di meno come orizzonte, punto d'appoggio o termine di confronto per la scoperta e l'espressione dell'identità e sempre più come ostacolo indebito ad una libera autodeterminazione dell'io. Contestualmente, sull'altro fronte - della *violazione* - si osserva però accanto alla delegittimazione dei limiti una crescente comprimibilità e porosità *dei confini* dell'esistenza dei singoli alle pressioni del collettivo. Contropartita al diritto del singolo all'autorealizzazione - di cui s'è detto - è infatti, in un contesto di serrata competizione e progressivo regresso di ogni protezione e tutela economica pubblica - il rimando alla responsabilità individuale e al contar su di sé. La *ratio* economica (compresa qui la sua espressione più dura: l'imperativo della sopravvivenza) fa allora sì che il ritiro dei limiti dia spazio non tanto e non solamente all'autoespansione e

---

<sup>11</sup> Su questo vedi, da ultimo B: Cyrulnik (2010), *La vergogna*, Codice edizioni, Torino 2011, capp. 2 e 3. Più in generale sulla vergogna traumatica e sul suo trattamento in analisi P. Bromberg (2006), *Destare il sognatore*, Cortina, Milano 2009.

<sup>12</sup> Ho trattato diffusamente questo tema in G. Kaufman, "Vergogna: l'emozione del limite", *La Pratica Analitica* 5, 2007/2008, pp. 18-25.

<sup>13</sup> L'espressione, ormai famosa, è di M. Benasayag, G. Schmit (2003), *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>14</sup> Vedi a questo proposito il bel lavoro di C. Taylor (1991), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>15</sup> Il lavoro classico su questo tema è, naturalmente, G. Anders (1956,1995), *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2003. Ma vedi anche l'opera molto completa di U. Galimberti, *Psyche e Techne*, Feltrinelli, Milano 1999.

all'arbitrio: ma ad una sorta di *onnipotenza passiva* nel sottomettersi senza riserve alle richieste del collettivo salvo imputarsi come deficit proprio (vergogna alienante da violazione) non saper reggere a una sostanziale violenza.

Possiamo indicare, di queste tendenze, qualche riscontro più dettagliato, dapprima nelle dinamiche dell'età evolutiva. La vecchia versione del compito educativo come centrato, prevalentemente, sulla trasmissione di regole, necessarie a imbrigliare e all'occorrenza a reprimere le pulsioni lascia più spazio alla fiducia in una sorta di *eticità naturale* del figlio che rende superflua la repressione e spinge invece a sostenere il figlio nell'assecondare le proprie inclinazioni e la propria indole. Si abbandona così il vecchio immaginario dello scontro edipico e viene "sdoganato il narcisismo":<sup>16</sup> il sé, non più il confronto con l'autorità è l'istanza prioritaria - il rispecchiamento e il riconoscimento prima da parte della famiglia poi da parte del gruppo e del collettivo di desideri e interessi. Ma qui si annida una duplice insidia. In ogni caso una maggiore vulnerabilità nei confronti del collettivo, e del sistema di potere sociale costituito quanto più l'autostima e la conferma del sé sono condizionate non al rispetto di regole interiorizzate ma al *successo effettivo* in cui si concretizza il riconoscimento. L'esposizione al rischio della vergogna, soprattutto per l'adolescente, è qui probabilmente più tormentoso e - quando si realizzi - più distruttivo di quello della colpa perché intessuto di fantasie e aspettative più indifferenziate ed arcaiche - ideali grandiosi e attese genitoriali spesso eccessive da un lato, dall'altro l'eventualità intollerabile di un'umiliazione che sommergerebbe, in modo forse non riparabile, l'intero sé. Questa prospettiva condiziona pesantemente e a volte perfino paralizza le scelte adolescenziali limitandole e costringendole agli ambiti più noti, più controllabili e perciò più sicuri: fino all'estremo, pur di evitare fallimenti o rifiuti, di non investire più sul futuro e tenere a distanza ogni desiderio. Se poi la rinuncia a una genitorialità autoritaria è ancora intesa, come accade sovente, come proposta di rapporti semiparitari o a tratti, perfino complici fra genitori e figli (l'esempio più noto, e assai preoccupante è qui l'alleanza, ormai frequentissima dei genitori contro ogni forma di penalizzazione scolastica) rischia di dissolversi, con lo sfumare di ogni differenza a partire da quella delle generazioni, *la percezione e la concezione stessa del limite*: condizione perché la pretesa alla realizzazione di sé non di disperda e non si autoannulli nell'onnipotenza ma approdi a una determinatezza del desiderio e a una *definizione* - al reperimento di differenze e confini - dell'identità. Ciò che qui è in gioco, (c'è qui un momento molto notevole di convergenza fra le tesi di Jung e la teoria lacaniana<sup>17</sup>) è l'instaurarsi di una *tensione*

---

<sup>16</sup> L'espressione è di G. Pietropolli Charmet, *Fragile e spavaldo*, Laterza, Roma-Bari 2008, p.3. Le considerazioni svolte nel testo rimandano soprattutto a questo lavoro e a M. Aime, G. Pietropolli Charmet, *La fatica di diventare grandi*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>17</sup> Vedi soprattutto i lavori (notissimi) di M. Recalcati: *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano 2010, *Cosa resta del padre?*, Cortina, Milano 2011 e *Lacques Lacan, Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012

*creativa* fra pulsionalità e limite capace, proprio perché tale, di *risoluzione simbolica*: ossia di un esito individuativo con la scoperta e con l'adesione *soggettivante* al proprio desiderio. Fuori di questo confronto, la ricerca di sé, la conferma dell'autostima e la scansione quasi iniziatica delle fasi di crescita si appoggeranno prevalentemente, nel contesto attuale, sull'adesione a mode di consumo, appositamente progettate e create, sul rispecchiamento e l'identificazione nella ricerca e nel possesso di oggetti; realizzando così in ogni caso lo scopo di distinguersi sul piano generazionale, di affermare e consolidare l'identità di genere e di riconoscersi fra consimili; ma a prezzo di consegnarsi in misura massiccia agli indirizzi agli imperativi consumistici e agli interessi del mercato globale.

Un altro ambito rilevante per il riscontro delle dinamiche di vergogna è quello dei rapporti sentimentali e sessuali. L'imperativo dell'autenticità e di un ascolto senza riserve dell'esperienza emotiva hanno condotto, anche in questo campo, alla completa emancipazione delle scelte amorose da qualsiasi obbligo di conformità ad appartenenze di classe, convenienze sociali e supporti familiari. Lo spazio delle relazioni intime si è così assimilato quasi del tutto a quello di un mercato autonomo e fortemente concorrenziale, nel quale le risorse psicologiche e l'attrattiva sessuale (inclusa qui la componente un po' meno autentica e più ispirata alla tecnologia dei consumi della *capacità seduttiva*) si giocano più o meno alla pari con quelle legate alla ricchezza economica e all'appartenenza sociale. Il rifiuto eventuale incontrato dal singolo è allora da addebitare quasi del tutto alle sue qualità personali e sempre meno - come era un tempo - a ostacoli oggettivi familiari o economici. Di qui ovviamente, un ruolo più intenso della vergogna, e un attenuarsi invece, della colpa che un tempo sanzionava l'infedeltà e - prima ancora - il mancato rispetto delle promesse matrimoniali; ma che può contare, oggi, sempre più spesso sulla scriminante di un obbligo (prioritario) di fedeltà al sé ed al proprio sentire. A una considerazione più attenta, però, il contenuto e le implicazioni effettive di questo principio non sono univoche. Eva Illuz<sup>18</sup>, in uno studio di grande interesse mostra come negli strati borghesi dell'ottocento - dunque agli albori dell'amore romantico - sentimenti e emozioni non si vedessero né si vivessero in alcun modo come qualcosa di anteriore o di estrinseco al rapporto stesso ed al suo progredire: ma sorgessero, crescessero e si precisassero solo contestualmente al definirsi e al consolidarsi della frequentazione e dell'impegno reciproco e del progetto, sostenuto dalla famiglia, di legame matrimoniale. Ora, questo *vincolo contestuale fra stato del sé esperienza emotiva e qualità della relazione* sebbene oggi non più sostenuto né sanzionato dall'ambiente sociale e istituzionale e non proiettato necessariamente verso il matrimonio non è affatto scomparso: il sé e le emozioni in base a cui dovrebbero decidersi e commisurarsi, in base a un'accezione ingenua dell'autenticità, sia l'instaurarsi del rapporto amoroso, *sia, soprattutto l'investimento e l'impegno verso il suo crescere e permanere* non si danno, in realtà, totalmente

---

<sup>18</sup> E. Illuz, (2011) *Perché l'amore fa soffrire*, Il Mulino, Bologna 2013, cap. I.

*apriori* a queste decisioni ma sono, a loro volta, determinate da esse. La scoperta di sé come individuo che si conosce *come soggetto* e altresì *come oggetto* di sentimenti, le atmosfere e i momenti insostituibili che viviamo con l'altro, le fantasie sul futuro, la stessa qualità dell'incontro sessuale, sono *un portato* oltre che un presupposto della relazione e della progettualità che la orienta. Probabilmente per questa ragione la priorità, che pur sembra persistere, della realizzazione di sé non si arena - come potrebbe - nella precarietà totale e nella non-scelta pur di lasciare aperta, sempre e comunque, ogni alternativa futura, e neanche nel semplice susseguirsi di avventure sessuali, ma in *un'ambivalenza cronica* verso i rapporti: che si declina come resistenza a formalizzare l'impegno, come alternanza di delusione e speranza nella chiusura e poi nel rilancio di vecchi e nuovi legami, infine come ricerca 'creativa' di nuove formule (meno rigide) di pattuizione e rapporto. Ma accanto a questo, e in una società che sembra rendere inevitabile per i più, con uno stato di permanente incertezza e minaccia cronica di fallimento, un prevalente ripiegamento su sé medesimi,<sup>19</sup> appare anche fondato il sospetto che il motivo più forte a correre il rischio della relazione sia sempre meno quell'orizzonte di trascendenza e insieme di riscoperta del sé che ci deriva *dall'entusiasmo* dell'altro e sempre più l'esigenza, o di un rifornimento narcisistico, quale ci viene dall'esser voluti e desiderati o di un ritiro, pur transitorio, dal collettivo in uno spazio di sostegno reciproco, di privato benessere ed evasione psichica. Per questa strada però, come ha notato G. Lipovetsky,<sup>20</sup> anche le scelte sentimentali (non soltanto sessuali) rischiano di assimilarsi a forme di consumo: la noia alla fine è il futuro che attende ogni relazione riferita soltanto, o prevalentemente, alla rassicurazione e al benessere, e insieme ad essa, proprio come i beni della società degli iperconsumi, la prospettiva di una rapida obsolescenza. Scrive Lipovetsky:

Se l'idea di una cultura anti-sentimentale resiste male alla prova dei fatti, rimane comunque vero che stanno avvenendo trasformazioni profonde, che portano il marchio della società degli iperconsumi. Un numero sempre crescente di uomini e donne riconosce di avere difficoltà ad amare per lungo tempo e si mostra scettico sulla possibilità di amare la stessa persona "per tutta la vita". A questo riguardo, il fatto più rilevante non sta nel sesso per il sesso da cui consegue l'aumento del numero dei partner, quanto, invece, nella moltiplicazione delle storie d'amore. In conclusione, si passa più da storia d'amore a storia d'amore che da un'avventura sessuale all'altra. Da una parte, l'ideale amoroso rappresenta una "sicurezza" contro il consumo-mondo; da un'altra, la vita sentimentale tende ad allinearsi alla temporalità effimera e accelerata degli iperconsumi. Non una cancellazione della dimensione affettiva, ma una vita amorosa sul punto di essere strutturata - come il turboconsumerismo - dalla de-regolazione del mito dell'amore eterno, lo svilimento degli ideali di sacrificio, la progressione delle relazioni temporanee, l'instabilità e lo zapping dei cuori. Una consumatività sentimentale che è tutto salvo euforica, in quanto si accompagna a

---

<sup>19</sup> E' questo il tema dei lavori, in larga parte sempre molto attuali di C. Lasch, (1979, 1982, 1984) *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981, *Rifugio in un mondo senza cuore*, Bompiani, Milano 1982 e *L'io minimo*, Bompiani, Milano 1985.

<sup>20</sup> G. Lipovetsky (2006), *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*, Cortina, Milano 2007, pp. 207-207.



sensazioni di vuoto, delusione, rancore, ferite intime. Se c'è un consumismo edonistico, c'è anche una dimensione sismografica degli iperconsumi, dominata dall'alternanza ripetuta di felicità e tristezza, di esaltazione e abbattimento.<sup>21</sup>

Lo spazio rilevante di logiche di consumo, di cui dobbiamo prendere atto, nei due ambiti relazionali centrali dell'esistenza che si vorrebbe 'privata' anche se non è piattamente individualistica delle persone - i rapporti fra generazioni e la vita di coppia - preoccupa e dà da pensare. Ma è proprio in base a un principio *astratto* di privatezza - che da una parte vorrebbe definirsi a prescindere (come si è visto per i rapporti sentimentali) da ogni legame o vincolo di lealtà preconstituito, e d'altra parte aspira a far salva, proprio in questo modo, la massima flessibilità e adattabilità di mercato che si ripropongono, anche al livello della società politica, i presupposti costitutivi della vergogna: in breve, *la dissoluzione delle appartenenze subculturali e dei legami di solidarietà di classe* che consentivano, sia di perpetuare un certo grado di differenziazione fra gli stili di vita che di riportare a forme di confronto e conflittualità collettiva la percezione dell'ingiustizia e l'insicurezza dei singoli. A divari di reddito ormai scandalosi fa invece riscontro un'omologazione quasi completa dei gusti e delle aspirazioni rendendo così definitivamente più odioso, per i meno abbienti, il confronto coi privilegiati; mentre l'individuo si trova per lo più a fronteggiare da solo - con un misto di ansia, impotenza e rassegnazione - l'insicurezza e, in ultima analisi, la spietatezza del mercato globale. E tuttavia si deve registrare, anche e soprattutto a questo livello, come sia di nuovo e sempre nei consumi la via di fuga più immediata ed agevole dalla vergogna. Il consumo offre infatti non solo una conferma (la più ovvia possibile, e nota bene: del tutto indipendentemente dall'*utilità* di ciò che si acquista) del proprio status e della misura del proprio successo; ma funziona altresì, come rileva ancora Lipovetsky, sia come spazio di ritiro ludico - *rifugio della mente* - dall'ansia e dall'insicurezza del quotidiano; sia quale veicolo probabilmente illusorio ma, nella pratica oltremodo efficace di presa distanza dal collettivo e elaborazione individuale dell'identità. Ancora Lipovetski:

Diversamente dai consumi "all'antica" - che rendevano manifesta l'identità economica e sociale della gente - il modo di acquistare delle nostre società rispecchia anzitutto le differenze di età, di gusti personali, l'identità culturale e soggettiva dei protagonisti, anche attraverso i prodotti privi di caratteri distintivi. Una simile evoluzione si riscontra nell'ambito abitativo: non si tratta più di sbandierare un segno esteriore di ricchezza o di riuscita, ma di creare un quadro di vita piacevole ed estetico che ci rassomigli, un bozzolo accogliente e personalizzato. Non c'è alcun dubbio che questo sia il risultato dell'acquisto di prodotti standardizzati, ma, ogni volta, essi vengono re-interpretati, sistemati in nuove soluzioni che esprimano la propria identità, con un accento posto sul valore privato e unico dell'essere "a casa propria" - reso possibile dal "consumo creativo" - più che sul valore dello standing. Almeno in parte, mi rivelo, rivelo chi sono come individuo singolo attraverso ciò che acquisto, gli oggetti che popolano il mio mondo personale e familiare, con quei segni che sistemo "a modo mio". In un'epoca in cui le tradizioni, la religione e la politica hanno perso un po' della loro veste d'identità centrale, *i consumi assumono sempre di più un nuovo ruolo correlato*

---

<sup>21</sup> *Idem*, pp. 253-254.

*all'identità individuale*. Nella sua corsa alle cose e agli svaghi, più o meno coscientemente, *Homo consumericus* s'impegna a fornire una risposta tangibile, per quanto superficiale, all'eterna domanda: chi sono?<sup>22</sup>

Quest'esito è tanto più sorprendente perché supportato dall'immaginario tutto collettivo, costruito e trasmesso dalla comunicazione pubblicitaria, e dal fortissimo potere evocativo connesso all'identità delle *marche*. Queste si offrono come portatrici e come garanti sempre di meno della qualità di prodotti e sempre più *della qualità originale di stili di vita*, atmosfere emotive o perfino modi di pensiero (Lipovetski fa qui l'esempio, abbastanza estremo, delle campagne pubblicitarie di Benetton) che riescono comunque a rivendersi come sostegni dell'identità quanto più si fa urgente - ecco di nuovo il movente della vergogna - l'esigenza di darsi una prova tangibile delle proprie qualità e della propria padronanza sul quotidiano e di pensarsi 'non appartenenti alla massa'. Naturalmente quest'esigenza rimane tale o, più probabilmente, si acuisce e si aggrava per tutti quelli (come i padri o le madri con reddito precario o i giovani disoccupati delle periferie) che pur socializzati ampiamente alla desiderabilità dei nuovi stili di vita e anche più esposti, per l'abbondanza di tempo libero, al messaggio pubblicitario siano nell'impossibilità materiale di corrispondervi; e che quindi ricavano, dalla pressione dell'iperconsumo niente di più che un aggravio d'ansia e di frustrazione, di destabilizzazione delle lealtà familiari e disistima di sé.<sup>23</sup> L'iperconsumo funziona allora non più da tampone ma da alimento e moltiplicatore della vergogna; che compie allora perfino troppo prevedibilmente il suo itinerario alienante di depressione e violenza.

---

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 22-23.

<sup>23</sup> Su questo ancora *idem*, pp. 154-162 e B. Cyrulnik, *op. cit.*, pp. 89 sgg.