

Il sentimento ineffabile della vergogna

“tutto ciò che è profondo ama la maschera”

(Nietzsche)

A Caterina De Vito, maestra nell'anima

Maria Annunziata Favasuli(**)

Abstract

L'apparente paradossalità della vergogna, il suo essere al crocevia fra intimità e relazionalità testimonia della sua vicinanza ontologica al registro dell'identità soggettiva, alla costruzione di un senso di Sé nell'incontro con l'altro.

L'articolo esplora da un versante fenomenologico le implicazioni ontogenetiche e cliniche di un sentimento che sembra, sulla scena sociale odierna, presentarsi sotto altre forme, dando vita a nuove figure.

L'assunto cui si fa riferimento riguarda la contestualità della vita emozionale : il cambiamento nel pensiero psicoanalitico, dal primato dell'impulso a quello dell'affettività orienta la comprensione dei contenuti psichici verso una contestualità fenomenologica connotata dal complesso intersecarsi di campi intersoggettivi.

In tal senso la vergogna che costitutivamente rimanda alla presenza dell'Altro, è persa una traccia feconda per sottolineare , nel comprendere un'emozione umana, la raffinata e complessa dipendenza della vita psichica dal contesto in cui essa si declina.

Parole chiave: vergogna, identità, rispecchiamento, incontro intersoggettivo, narrabilità del Sé, closure-disclosure.



**Dott.ssa Maria Annunziata Favasuli – Psicologo, Psicoterapeuta Analista Bioenergetica Didatta dell'IIFAB

I Paradossi della vergogna

Nell'intento di incontrarla mi sono imbattuta in tanti significati della vergogna, alcuni apparentemente paradossali: sentimento legato alla sfera della massima privacy ed intimità, trae origine ed espressione nella dimensione relazionale, nell'incontro con l'altro.

Ontologicamente fondata sull'autoconsapevolezza esita, nei suoi risvolti clinici più severi, in forme di esistenza dominate dall'inibizione e dal restringimento della sfera di esperienza del soggetto che la sperimenta.

Nel suo associarsi al pudore, al registro dell'intimità, può virare, a scopi protettivi, verso comportamenti esibizionistici intuitivamente molto distanti dal suo terreno di origine.

Seguendo i paradossi, si iniziano a delineare i tanti significati della vergogna che, se apparentemente chiude la soggettività allo sguardo dell'altro, contemporaneamente segnala il carattere fondativo dell'esperienza dell'essere visti, dello sguardo dell'altro come organizzatore dell'identità e della coscienza di sé.

Nell'esplorare la vergogna si compie apparentemente un movimento antagonista: opposto al nascondere si è voluto cercare, esplorare, proprio seguendo la traccia dei significanti nascosti.

Ho provato a cercare con garbo e delicatezza, affidandomi talvolta a racconti o comunque a chiavi di lettura prese da altri ambiti, come a mantenere alta l'attenzione a non forzare, a non guardare troppo da vicino qualcosa che, molto fragile, per proteggersi si richiude.

Oltre all'oggetto, anche l'antefatto da cui questo articolo nasce è altrettanto fragile e delicato da meritare una lettura che apra ad altre possibili, non chiudendo alla spiegazione ma continuando a sollecitare senso, domanda.

L'articolo riprende l'interesse di Caterina De Vito per il tema della vergogna che insieme abbiamo sviluppato, in altra forma, per un ciclo di seminari svoltisi all'IIFAB circa nove anni fa.

Più volte Caterina mi aveva espresso il desiderio di riprendere il lavoro e di esplorare la vergogna ricercandone il senso nella sua apparente sparizione dal "villaggio globale" in cui viviamo.

Seguo questa traccia come un lascito e un tributo.

Cosa ci può insegnare sulla vergogna la sua apparente sparizione?

Il carattere volatile della vergogna

Apparente sparizione, perché è difficile trovarne traccia, perché è un sentimento episodico, aleatorio, difficile da cogliere, tende a non farsi scorgere sulla scena sociale, ma verosimilmente, ciò non significa che sia sparita.

Certamente la vergogna è un sentimento nel quale non si può sostare a lungo, nel quale non si può abitare, un vissuto e, in quanto tale, irreplicabile, che abbisogna di uno scenario sociale che al contempo rifugge.

Nascondersi e svelarsi, aprire e chiudere (*disclosure*) movimenti attraverso i quali si dispiega l'oscillare fra intimità e identità, vengono sottolineati dalla vergogna, a volte posti in luce, a volta messi in ombra ...

La paradossalità della vergogna ormai è colta; nel tentativo di occultare, rivela. La pelle come velo rosso nasconde e segnala il nascondersi. I correlati mimici e fisiologici del corpo preso nella vergogna, segnalano una posizione esistenziale del soggetto colto in una peculiare dialettica Sé-Altro.

Extimitè

Della sovraesposizione della propria intimità

La propensione ad esibire tanto il corpo quanto i contenuti e le rappresentazioni intime, ad esempio, su dispositivi tecnologici, sembra occultare la figura della vergogna fino a farla sparire dalla scena sociale, pena ritrovarla poi come forma di disagio esistenziale e come scacco ontologico nella clinica.

Seguendo Hanna Arendt l'impulso all'autoesibizione [consiste] nel reagire col mostrarsi all'effetto schiacciante dell'essere mostrati.

Una sorta di trasformazione del passivo in attivo che sostituisce la reificazione del Sè , ridotto appunto a cosa da uno sguardo che definisce, giudica, ma non accoglie.

Potremmo legarci alla dinamica con un "oggetto-Sé" che fallisce nel rispecchiare la naturale grandiosità esibizionistica della psiche infantile che spezzando l'ineffabile

sensazione di essere tutt'uno con il mondo, finisce per rendere il soggetto un oggetto fra gli

oggetti.

Allora seguendo l'intuizione della filosofa, l'esibirsi, senza apparente vergogna, potrebbe rispondere al tentativo estremo di definirsi soggetto assoluto, di affrancarsi dallo sguardo dell'altro che dicendoci chi siamo definisce e circoscrive la nostra identità. Superare con l'esibizione la vergogna sembra inseguire un potere e un controllo assoluti, un'onnipotente fantasia di autocreazione che taglia fuori l'essere interrelato inevitabilmente all'altro.

Un residuo di onnipotenza laddove la vergogna mostra nell'impotenza l'altra faccia dello specchio che rimane chiusa nell'ombra dei suoi oggetti. Ciò che rimane nell'ombra è una qualità dell'essere visti cui si è avvilita esistenzialmente una qualità negativa del Sé. A questa si contrappone “senza vergogna” una controfigura costruita sul registro narcisistico dell'esibizione,

E' difatti il percepirsi oggetto dello sguardo altrui, a dare il via al cosiddetto “circuitto della vergogna”: mi vedo per come mi sento visto e continuo a sentirmi visto per come mi vedo. Lo svelamento del Sé, doloroso nella vergogna, avviene appunto in un contesto relazionale, passa cioè attraverso lo sguardo dell'altro.

Uno sguardo assunto su di sé, a fondamento dell'immagine di sé e della qualità consapevole di essa.

Un'esperienza esistenziale che assume la forma presente nella qualità intersoggettiva dell'incontro con l'altro.

Un'esperienza senza parole dunque, come senza parole è quella della vergogna, cui il lavoro analitico propone una narrazione, la costruzione di una trama attraverso la quale il Sé si s-vela e si ri-vela.

Di poche parole, la vergogna, cerchiamo le sue orme etimologiche ...

Le parole della vergogna

La parola vergogna deriva dal latino *Vereor*, che significa rispetto, timore rispettoso. Interessante la traduzione del greco *Aidos* che rimanda ai genitali e che introduce il tema dell'intimità, di una dimensione privata non condivisibile con tutti che se violata innesca il circuito ideo-affettivo della vergogna.

La vergogna per i greci rimanda all'esperienza di essere visto in modo inappropriato, da parte delle persone sbagliate, nelle condizioni sbagliate.

Nelle lingue anglosassoni, la parola vergogna deriva dalla radice germanica *Skam* che significa senso di vergogna, provar vergogna. La radice indoeuropea *Kam*, da cui *Skam* deriva, significa, coprire, velare, nascondere. Vale la pena sottolineare che dalla stessa radice *Kam* deriva la parola *Skin* che significa pelle.

Nascondere una dimensione intima con un velo sottile come la pelle rinvia alla presenza di uno spazio privato in cui ritroviamo il vissuto del pudore, che possiamo immaginare come una barriera psichica protettiva di ciò che è intimo. La pelle "membrana psichica" (Anzieu, 1994) istituisce lo scarto fra il dentro e il fuori, delimitando ciò che è privato da ciò che può essere visto pubblicamente.

L'avvampare del volto rosso di vergogna, appare un segnale che avvisa di qualcosa che è andato oltre il confine, che qualcosa di intimo è diventato intellegibile, osservabile da occhi estranei.

La prima parola che facciamo pronunciare alla vergogna nel nostro campo semantico è una lallazione esistenziale che rimanda appunto all'Esistenza, nella forma di un senso del Sé che si scopre soggetto nel momento in cui sperimenta l'affetto.

La vergogna-pudore risiede difatti nella percezione dell'essere individui e di essere, nella separatezza, irrimediabilmente ancorati all'altro, al suo sguardo.

"Il prezzo dell'individuazione è la vergogna" (Kinston, 1983) a ribadire lo scenario intersoggettivo nel quale questo sentimento si organizza rispetto ad un sé che nasce al cospetto dell'altro.

Definita "emozione sociale" si dà nello spazio interpersonale, l'Altro reale o immaginario è un interlocutore imprescindibile.

La coscienza di sé, il self-feeling e il contesto con i fattori ambientali e relazionali rappresentano le dimensioni più citate in letteratura rispetto alla comprensione della vergogna (Cazzullo e Peccarisi, 2003).

Il trait-d'union, organizzatore dell'incastro interno-esterno è l'esperienza dello sguardo.

La gravidanza visiva della vergogna

Lo sguardo dell'altro

Più che dirsi in parole, la vergogna è ancorata all'esperienza dello sguardo.

Lo svelamento, lo smascheramento, rimandano ad esperienze in cui l'intimità, aspetti del Sé, si rendono percettivamente evidenti all'altro. Il soggetto risulta esposto alla vista altrui, al giudizio che l'identificazione del vedere con il conoscere, istituisce.

“La vergogna nella sua struttura prima è vergogna di fronte a qualcuno” (Sartre, 1968).

J.P. Sartre riconduce la vergogna al puro e semplice fatto di essere esposti allo sguardo dell'altro, cosa che, rendendoci oggetto di osservazione da parte di un soggetto altro, ci deruba della nostra soggettività, per ridurci ad oggetto del suo spettacolo.

"La vergogna, scrive Sartre, non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma in generale di essere un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per gli altri. La vergogna è il sentimento della caduta originale, non del fatto che abbia commesso questo o quell'errore, ma semplicemente del fatto che sono caduto nel mondo, in mezzo alle cose, e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere ciò che sono.

Il pudore e, in particolare, il timore di essere sorpreso in stato di nudità non sono che specificazioni simboliche della vergogna originale: il corpo simbolizza qui la nostra oggettività senza difesa. Vestirsi significa dissimulare la propria oggettività, reclamare il diritto di vedere senza essere visto, cioè di essere puro soggetto. Per questo il simbolo biologico della caduta, dopo il peccato originale, è il fatto che Adamo ed Eva capiscono di essere nudi" (Sartre, 1968).

Essere-Avere un corpo

E' il corpo il vettore dinamico della nascita della vergogna

Né Dio né l'animale provano vergogna. Dio perché non ha corpo, l'animale perché non sa di averlo. Solo l'uomo in quanto ponte fra la dimensione corporea e la dimensione spirituale è in grado di provare il senso del pudore (Scheler, 2013).

Corpo vissuto e “mondanizzato” (*Leib*) corpo anatomico o compagine somatica (*Körper*).

“Nell'esistere ci si muove costantemente fra i due poli dell'averne un corpo e dell'essere un corpo. In circostanze particolari, il corpo diventa massicciamente presente, ovvero si rivela al di fuori dell'oscurità solita, dell'adombramento abituale.

Il corpo, scrive Bruno Callieri (1974), “si fa pesante, si costituisce a diaframma fra l'io e le cose”. L'oscillazione silente in cui il nostro corpo fa da intermediario nell'incontro con l'altro, si ferma in situazioni di rilevanza clinica che sembrano testimoniare l'interruzione del gioco dialettico corpo-mondo.

Corporeitas, dal latino medievale da cui deriva “corporeo”, indica avere e, allo stesso tempo, essere corpo.

Il vissuto della vergogna sul versante ostensivo, smascherante, accusatorio, emerge nella disgiunzione dell’essere –avere un corpo. Il soggetto è reso visibile nella sua oggettività che l’avere un corpo consente e la vergogna si insinua fra le pieghe della coscienza di essere ridotto ad oggetto dello sguardo altrui, smascherato.

Non più varco verso l’interiorità, la vergogna diventa blocco ostruttivo dietro il quale il soggetto sparisce o tenta di sparire, come i correlati posturali e mimici della vergogna suggeriscono, nel paradosso di essere visti nel proprio nascondimento.

Ma cos’è che a un certo punto crea il cortocircuito fra il corpo e il mondo, spezza la circolarità, la continuità ineffabile dell’esperienza del Sé corporeo?

Non si spezza una struttura ma si interrompe una funzione.

Con Russel Meares, pensiamo all’interruzione del dialogo fra parti del Sé.

La funzione di instaurare una conversazione continua fra stati, è il Sé secondo Russell Meares (2005), una conversazione fra Io e Me in cui il Me è la parte che “riceve le percezioni che vive gli impulsi, che registra le emozioni, che integra coerentemente percezione, emozione e stati corporei, tra cui il sentimento della propria esistenza” (Damasio, 2000).

L’Io ne costituisce la parte osservante, quella “ (...) componente riflessiva che va incontro all’esperienza, che appunto ci conversa e ne tenta una valutazione e un’elaborazione (...)”

“ Il Sé è il risultato di un continuo venirsi incontro di aree diverse della soggettività (Correale, 2006).

La lacerazione nella capacità conversativa impedisce lo scambio fra il linguaggio emotivo-immaginario e il linguaggio sequenziale deduttivo, potremmo dire, fra i vissuti dell’essere corpo e le categorie dell’avere un corpo, il dialogo, lo scambio si interrompe.

Come nella malattia, balza in primo piano un corpo come organismo che scopriamo estraneo e che osserviamo dall’esterno, che pensiamo in termini di funzionamento di organi dei quali il disagio e la sofferenza ci rendono ora acutamente consapevoli.

Seguendo Correale, si affaccia, come nel trauma, un’esperienza di “iperrealtà” che si sottrae all’essere sentita, simbolizzata. Troppo reale per essere pensata.

La realtà del corpo esposto, nel senso di essere posto fuori dallo spazio del Sé nell’incontro con l’altro, spezza la *corporeitas* e trasforma il corpo in un oggetto fra gli oggetti, iperreale, troppo reale ...

Si interrompe un flusso che è organizzato attorno a fili sottilissimi di immagini, di identificazioni ...

“ Il corpo si esprime in quella regione intermedia tra il fisico e il mentale che è il desiderio: confine fra il naturale, tra la forza e il senso” (Ricoeur, 1990).

Semplificando Lacan (1974), al di là della gratificazione di specifici e singoli bisogni, il desiderio tende a voler soddisfare qualsiasi bisogno, ancor prima che il bisogno si presenti e venga esperito.

Su un terreno evolutivo, il desiderio ci conduce alla complessa processualità della differenziazione dall'oggetto primario, verso la nascita di un Sé separato, di una soggettività.

La soggettività e il desiderio hanno a che fare con il senso di una mancanza. Il desiderio come desiderio di colmare la mancanza è destinato a desiderare, lo slancio vitale del soggetto coincide con la propria tensione desiderante.

Esentato dalla gratificazione concreta del bisogno, il desiderio ci introduce al piano simbolico, al mondo dei significanti, all'universo delle immagini.

Il desiderio e la vergogna si incontrano al crocevia della corporeità. Nel suo essere immagine corporea, il corpo reca in sé le tracce del desiderio, delle proiezioni dello sguardo dell'Altro. L'investimento libidico sul corpo anima la compagine somatica, orientandola nella direzione del *Lieb* dove origina e si esprime il sentimento della vergogna.

Il desiderio iscrive il corpo nella sfera dell'amore, della desiderabilità, tracciando le coordinate fenomeniche del corpo vissuto.

Nello scarto fra ciò che percepisco essere e l'immagine ideale cui dovrei coincidere, si insinua la vergogna: testimone di un soggettività consapevole del proprio limite, la vergogna in talune situazioni veicola l'inibizione del desiderio, il blocco dell'espressione del Sé.

Alessandra Lemma (2011) analizza i significati profondi del discorso del corpo e coglie nelle modificazioni corporee delle motivazioni inconsce che originano nella complessa dinamica del desiderio sotteso allo sguardo della madre sul bambino.

Lemma intende il desiderio come “ (...) l'attesa di riprovare quel senso di coesione che ci è stato dato oppure che è mancato nelle fasi della vita attraverso *l'esperienza di essere “tenuti” e “guardati” con ammirazione in un piacere reciproco*” (Lemma, 2011).

La madre-come-specchio, prototipo dello sguardo dell'altro, che unifica nell'immaginario la realtà frammentaria delle sensazioni corporee in un'immagine di Sé – lo specchio lacaniano – mentre come volto empatico riflette ciò che vede permettendo al bambino di scorgere il suo vero Sé (Winnicott, 1970). La madre-specchio è la nozione centrale che ci consente di comprendere la qualità *liminale* del corpo, il suo essere intrinsecamente un vissuto relazionale, il suo rimanere esposto per tutta la vita allo sguardo, preso in una dipendenza fondativa dall'altro e dal suo desiderio.

Per poter vedere noi stessi dobbiamo essere visti, afferma Lacan (1974).

Essere visti, ma in un certo modo

Alessandra Lemma (2011) considera vitale nelle prime fasi dello sviluppo, il poter fare esperienza della capacità, percepita dal Sé corporeo, di attivare e di soddisfare il desiderio dell'altro come prova della desiderabilità del Sé. Soddisfare il desiderio dell'altro in *maniera gratuita* non sentendosi pertanto necessario in senso traumatico rispetto ai bisogni della madre.

Nel modo gratuito l'Autrice fa riferimento all'illusione di essere l'ideale per l'altro, sviluppando l'intuizione di Lacan per il quale non è sufficiente essere oggetto d'amore o di bisogno, ma è necessario, come lui stesso scrive, essere *causa* di desiderio.

Siamo di fronte a un paradosso centrale, “non possiamo soddisfare il desiderio della madre e, tuttavia, portiamo l'impronta del suo desiderio - o mancanza di desiderio - sul nostro corpo”.

Il corpo assume nell'incontro la qualità transizionale, costituendosi sulla paradossalità dell'oggetto soggettivo e, in quanto ponte fra due mondi esime il soggetto dal doverne scegliere alcuno.

Fuori dalla transizionalità, l'iperrealtà traumatica o all'opposto la fantasticheria solitaria.

E' al confine fra realtà e illusione che avviene il gioco del nascondersi e dell'essere trovati, in un oscillare fra apertura e chiusura che protegge dal doversi massivamente occultare o, di converso, esporsi s-pudoratamente, (*ex-ponere*) fuori dallo spazio intimo del Sé, nel mondo degli oggetti.

Nascondersi e svelarsi – closure e disclosure – il bisogno di essere scoperti in contrasto con il timore di essere trovati, esprime la tensione esistenziale descritta da Winnicott nelle numerose variazioni sul tema del bisogno di essere compresi e riconosciuti cui si accompagna il timore di essere completamente compresi o compresi in maniera inadeguata.

Anche di questa tensione esistenziale la vergogna si fa portavoce.

Il timore di essere visti si fa vedere nel corpo, inequivocabilmente.

Il bisogno di essere visti e compresi accompagnato alla paura di non essere mai trovati o alla paura di essere stanati piuttosto che compresi. Tutto questo si lega alla forma dell'esperienza con l'altro, alla qualità che il sé assume in funzione di come si organizza fenomenologicamente la propria apertura al mondo, in funzione delle caratteristiche dell'incontro con il mondo.

La vergogna si insinua fra le pieghe di un incontro con l'altro la cui qualità espone senza protezione empatica i bisogni esistenziali del Sé.

Il bisogno di essere visti ad una "giusta distanza", di essere in una "danza interattiva" guidata da un ritmo empatico, da una "luce nell'occhio della madre" (Kohut, 1971, pg.19) che riflette la tensione esibizionistica del bambino, sostenendone il desiderio.

O piuttosto uno sguardo che esprime la rigidità delle difese, come il volto materno che fallisce nel rispecchiamento e rimanda al bambino una versione censurata del Sé sulla quale cade l'ombra della vergogna.

La vergogna protegge la zona d'ombra segnalando in essa la presenza di preziosi elementi del Sé, la complessità della fragile esperienza umana dell'essere visti e compresi.

“Raspberry Juice”

Raspberry Juice (Succo di Lamponi) è un racconto per bambini che parla della questione del nascondersi e dello svelarsi.

In *Raspberry Juice*, seguiamo una coppia di simpatici animalotti, un leone e una giraffa. Intraprendono un viaggio per scoprire l'identità dell'animale che non si affaccia mai dalla sua casa, in fondo al bosco. Essi provano di farlo uscire in tutti i modi: si nascondono dietro ai cespugli che però non li coprono completamente. Con gli occhi fissano qualsiasi arto che spunti dalla tana, anche per pochi secondi, cercando di identificarlo. Essi lo chiamano con diversi nomi, ma l'animalotto sparisce ogni volta che stanno per identificarlo. Alla fine, soltanto quando essi indugiano più a lungo, rinunciando un po' alla loro onnipotenza, l'animale si fa vedere: *Raspberry Juice* è un coniglietto!

La storia contiene una descrizione, magnificamente precisa, del processo di svelamento. Davanti all'insistenza della giraffa e del leone, *Raspberry Juice* scopre ogni volta un tratto diverso della propria essenza, o l'orecchio o la gamba. Ma, nel momento che essi urlano "Ecco Raspberry Juice", egli si ritira. Solo quando essi "si alzano in piedi acquietati, senza urlare", egli è disposto ad uscire.

La vergogna, come "riconoscimento del riconoscimento" (Hegel, 1964) esprime la delicatezza dell'esperienza intima del Sé e la consapevolezza della sua fragile consistenza.

Fragile in quanto processo "in fieri" sempre in dialogo con l'altro, con il suo sguardo ora dentro ora fuori di me.

“Tu mi devi ricordare come se fossi ancora viva (...) fanno dire i fratelli Taviani alla madre morta con la quale Pirandello si intrattiene in un dialogo fitto e commovente (dal film “Kaos”). (...) “Si, mamma tu sarai sempre viva per me, io ti ricordo ... sono io, adesso che tu sei morta, a non essere più vivo per te ...

Venendo a mancare l'altro, anche chi rimane in vita muore per quello spazio del Sé correlativamente fondato sull'altro, sullo sguardo dell'altro, sulla presenza dell'altro.

Come suggerisce Maria Zambrano (1992) “tutto è correlato nella vita: il vedere è il correlato dell'essere visto, il parlare all'ascoltare, il chiedere al dare”.

Ci muoviamo attraverso stati del “Sé multipli” che sono basati sulla realtà interpersonale, in un'intersezione continua fra ambiti interpersonali e ambiti intrapsichici.

... La nostra identità è abitata dall'altro e fondata sull'incontro, “Noi siamo un colloquio” esprime poeticamente Eugenio Borgna (1999).

Arrivati a questo punto, la fenomenologia della vergogna espressa su un vuoto di parole ci conduce al racconto, alla narrazione, all'incontro (analitico).

Lo s-velamento nella vergogna si accompagna al bisogno-desiderio di narrazione di sé, della propria storia, della propria identità attraverso il racconto, nell'incontro con l'altro, al cospetto dell'altro.

“Ulisse piangente alla corte dei feaci”

In una delle scene più belle dell'*Odissea*, Ulisse siede come ospite alla corte dei Feaci, in incognito. Un aedo cieco intrattiene col suo canto i convitati. Egli canta “gesta di eroi, una storia la cui fama giungeva al cielo infinito”. Canta della guerra di Troia, narra di Ulisse, delle sue imprese. E Ulisse, *nascondendosi il volto nel gran mantello purpureo piange*. “ non aveva mai pianto prima” commenta Hanna Arendt, “certo non quando i fatti che ora sente narrare erano realmente accaduti. Soltando ascoltando il racconto egli acquista piena nozione del suo significato” (Arendt,1987).

“Il Paradosso di Ulisse”

Seguendo Hanna Arendt, Adriana Cavarero (1997) riflette sul pianto commosso di Ulisse, sul significato della commozione, sulla paradossalità dell'emozione che scaturisce dall'ascoltare ciò che Ulisse già sa.

Ulisse, al contrario di Edipo, non ignora la sua nascita: “Sono Odisseo, figlio di Laerte” – risponde alla domanda postagli dal re dei Feaci – *Chi sei? Come ha potuto Ulisse piangere*

per l'effetto rivelativo del racconto biografico, se egli stesso è in grado di narrare la sua autobiografia?

Perché, come già succedeva a Edipo e qualsiasi siano le circostanze della nascita, il significato dell'identità è *sempre* affidato al racconto altrui della propria storia di vita? (Cavarero, 1997, pp.27-31).

La categoria dell'Identità personale, afferma la Arendt, postula sempre come necessario l'*altro*.

L'Identità, l'unicità discende dall'istituirsi della differenza per la quale è necessaria l'esposizione, la reciproca esibizione fra gli umani, allo sguardo l'uno dell'altro.

Per Hanna Arendt "Essere e Apparire coincidono". Fin dalla sua nascita ciascuno mostra agli altri chi è. Il carattere espositivo e quello relazionale dell'identità sono indissolubili: si appare sempre a qualcuno, non si può apparire se non c'è nessun altro. Un'identità esposta agli altri è anche impadroneggiabile. Chi si espone non può conoscere chi sta esponendo, perché non si vede.

Dunque il *chi* che appare così chiaro agli occhi degli altri è probabile che rimanga nascosto alla persona stessa. La nostra identità ha a che fare con il *daimon* della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti" (Arendt, 1987, p.134).

Prima di sentire la sua storia Ulisse non sapeva ancora *chi è*: il racconto di un altro finalmente gli svela la sua identità. Ed egli nel cavo purpureo del suo mantello piange.

Il significato affettivo della propria storia intuito attraverso la narrazione, mi fa pensare ad un movimento protettivo di rivolgimento al proprio interno, uno schermarsi allo sguardo altrui, Ulisse usa il mantello, nasconde il volto, quasi che per poter ascoltare il senso debba sottrarsi per un momento all'esposizione all'altro.

Se riconosciamo in questo gesto fiero e delicato la presenza volatile della vergogna, nell'immagine dell'eroe che si copre il volto scorgiamo la commozione di chi si scopre essere nell' avere un corpo.

Sono le sue azioni difatti a consentire la narrabilità, in linea con l'idea che i Greci avevano del corpo come corpo in relazione al mondo.

Fuori dalla relazione, il corpo diventa *soma* termine con cui i greci designano il corpo morto. Preso nell'azione che l'aver un corpo consente, l'eroe è comunque distante dal significato delle sue gesta. Il significato richiede lo sguardo di un altro distante dal campo di battaglia, che ignora e non vede (L'aido è cieco, Omero è cieco). Qualcuno che non registri l'azione ma

racconti attraverso una trama il significato dell'impresa, non che cosa Ulisse ha fatto ma *chi* Ulisse è.

Il balzare fuori dei significati profondi nell'esposizione allo sguardo dell'altro lo percepiamo nella vergogna attraverso il rosso del viso che, come il sangue, trasporta gli elementi vitali, emotivi del corpo.

Quì la vergogna segna il confine rispetto ad un'esperienza di Sé che lo sguardo dell'altro rende possibile ma che deve poter comunque tornare all'ineffabile sfondo illusorio dell'intimità, deve poter tornare a velarsi per poi ri-velarsi.

Il mantello con il quale Ulisse nasconde il volto, simbolicamente ridisegna il confine proteggendone l'identità che nell'assoluta trasparenza si dissolverebbe.

Ritorna la fragilità dell'identità soggettiva che nasce dallo sfondo di "paradossale pluralità di esseri unici" (Arendt,1987) impegnata in un incessante processo di negoziazione e rinegoziazione del proprio spazio di rappresentazione.

La vergogna come custode di uno svelamento mai completamente esaurito ...

L'ospite [in] atteso

Spero che riflettere in questo modo sulla vergogna, dal suo versante fenomenologico oltre che clinico, abbia permesso di coglierne, come era nella mia intenzione, il suo statuto ontologico, il suo essere un'esperienza esistenziale cui si lega la potenzialità trasformativa del Sé. Un sentimento che ci consente di intravedere la possibilità di oscillare fra le polarità del chiudersi e dell'aprirsi fra Io e Me, indisgiungibili nella costruzione dell'identità soggettiva.

Descrivere fenomenologicamente una sfaccettatura della vita emozionale ho creduto sostenesse la riflessione sul modo in cui stiamo in relazione con l'altro, sulle prospettive implicite che abitano il nostro sguardo.

Come guardiamo alla vergogna, nostra, altrui, quando ne sentiamo e ne percepiamo le tracce nella relazione con l'altro.

Quali risonanze produce in noi, tendiamo a risolverla, a non riconoscerla, a non evocarne l'espressione, a spiegarla, a non vederla o piuttosto a riconoscerla come testimonianza di un'alterità che si dispiega, come occasione di trasformazione e di conoscenza di Sé e dell'altro e della relazione che fra noi intercorre.

"L'ospite atteso" rinvia ad uno sguardo che supera l'orizzonte psicopatologico nel quale abbiamo sempre incontrato la vergogna accanto ad un Sé narcisisticamente deprivato, per riferirci ad un'esperienza profonda del Sé nel suo scoprirsi essere mancante di fronte all'altro.

Invitata al dialogo la vergogna ci orienta verso ciò che nel soggetto non è posto in dialogo

dentro di sé. Ciò che la vergogna ri-vela è pertanto la presenza di uno spazio del Sé isolato, privo di ponti di connessione e pertanto non comunicabile perché forse mai narrato prima.

In tal senso la vergogna dà corpo al vuoto del racconto espresso nel corpo senza parole, prima delle parole.

Esprime la mancanza, la coscienza della mancanza, che è ciò che ci segna come soggetti mentre rivendica il diritto di diventare causa del desiderio dell'altro.

Un'aspirazione ad essere visti da una certa distanza, dalla prospettiva del Sé.

Raccontare a qualcuno che non ha visto, non ha partecipato e non conosce, se non attraverso un altro racconto, la propria storia, quello che dunque accade nello spazio terapeutico, mi appare come uno sguardo ad un "giusta distanza".

In questo spazio mi sembra possibile ospitare la vergogna, assumerla a testimone di una soggettività alla ricerca di altre parole per dirsi, alla ricerca di nuove configurazioni fra chiudersi ed aprirsi, perché ineliminabile è l'oscillazione, il gioco fra luce e ombra.

Biografia e autobiografia si confondono nella costruzione di una trama che per essere trasformativa non richiede l'aderenza al testo. Pensiamo allo spazio analitico come ad un dispositivo antropologico per la narrazione dell'esperienza del Sé che altrimenti rimarrebbe isolata, forse non del tutto conoscibile.

Tornando ad Ulisse, egli piange non perché il racconto dell'aedo riproduca fedelmente quell'identità che l'eroe stesso non conosce, non padroneggia, ma perché il testo che gli è stato inaspettatamente donato riconosce platealmente, anzi gli svela, il suo desiderio

"Ma cosa precisamente tale desiderio desidera?" – si domanda Adriana Cavarero – Desidera il racconto e l'unità in forma di storia che esso conferisce all'identità" (Cavarero,1997).

E' come se chi si ascoltasse parlare venisse a conoscenza di cose nuove (Gadamer 1971, in Stanghellini, rossi Monti 2009) , di cui egli stesso non era al corrente.

In conclusione

Seguendo tracce e suggestioni semantiche mi auguro di aver punteggiato una forma provvisoria per nuovi e inattesi spunti, per l'esplorazione di quei livelli rimasti nascosti.

Questo lavoro è stato un tornare ad esplorare un percorso effettuato con altri occhi e da uno sguardo diverso.

Anni fa ci eravamo concentrate sul momento evolutivo in cui, nella crescita del bambino si fa strada un sentimento che lo porta a nascondersi anziché espandersi e affermare il proprio Sé.

La vergogna l'avevamo scorta nella complessa dinamica della separazione dall'oggetto primario, in un momento in cui il bambino esibisce le sue nuove conquiste senza che a queste segua un rispecchiamento empatico e un "allineamento emotivo" del genitore.

Un rimanere esposto in un momento di massima eccitazione, nudo, di fronte allo sguardo giudicante dell'altro.

Il desiderio di Caterina di approfondire il tema coinvolgendo nella ricerca il soggetto sociale, più che l'individuo, ha richiesto inevitabilmente nuovi percorsi e diverse coordinate d'indagine.

Mi auguro che il percorso che ne è scaturito non si collochi molto lontano dalla domanda che Caterina mi aveva rivolto.

Mi sento di rispondere idealmente affermando che la vergogna, come tutto ciò che è nella nostra psiche, non è sparita: sta solo indossando altre maschere ... come tutto ciò che è profondo ...

Sta a noi che con il nostro lavoro inseguiamo tracce di significati nascosti, concepire altre forme e offrire all'altro contenitori per pensare, sentire, narrare insieme ciò che spesso si presenta senza voce, privo di sguardo e muto.

Bibliografia

- Anzieu, D. (1994), *L'Io-Pelle*. Roma: Borla.
- Arendt, H. (1987), *La vita della mente*. Bologna: Il mulino.
- Borgna, E. (1999), *Noi siamo un colloquio*. Milano: Feltrinelli.
- Callieri, B. (1974), *Psicologia e Psicopatologia del pudore*. Roma: Bulzoni.
- Correale, A. (2006), *Area traumatica e Campo Istituzionale*. Bologna: Borla.
- Cavarero, A. (1997), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*- Filosofia della narrazione. Milano: Feltrinelli.
- Cazzullo, C. L., Peccarisi, C. (2003), *Le ferite dell'anima. I meandri della vergogna*. Milano: Frasinelli.
- Damasio, A. (2000) "Emozioni e Coscienza", Adelphi, Milano.
- Galimberti, U. (1992), *Idee, Il catalogo è questo*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Hegel G.W.F. (1974), *Fenomenologia dello Spirito*. Firenze: La Nuova Italia, Scandicci.
- Kinston W.A. (1983) theoretical context for shame Int. J. Psychoanal. 64:213.

- Kohut H.(1971), *Narcisismo e Analisi del Sé* .trad.it Torino : Bollati Boringhieri
- Lacan, J. (1974), *Scritti*. trad.it. Roma: Einaudi.
- Lemma, A. (2011), *Sotto la pelle*. Psicoanalisi delle modificazioni corporee. Milano: Raffaello Cortina.
- Meares, R. (2005), *Intimità e Alienazione: Il sé e le memorie traumatiche*. Milano: Raffaello Cortina.
- Merciai, S.A. (2009), *La psicoanalisi nelle terre di confine. Tra psiche e cervello*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, trad. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 1993.
- Sartre, J-P. (1968), *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore.
- Scheler, M. (2013), *Pudore e sentimento del pudore*. Milano: Feltrinelli.
- Tisseron, S. (2001), *L'intimité surexposée*. Paris: Editions Ramsay.
- Winnicott, D.W. (1970), *Sviluppo affettivo e ambiente*. Roma: Armando.
- Zambrano, M. (1992), *I Beati*. Milano: Feltrinelli.