

La contemporaneità della clinica e la clinica della contemporaneità*



Fiorella Bucci**, Sergio Salvatore***

Submitted: 13/07/2026

Accepted: 14/07/2026

Riassunto

La psicologia clinica si è storicamente sviluppata assumendo come proprio fondamento una concezione della soggettività ereditata dalla modernità: quella di un soggetto dotato di razionalità riflessiva, capace di orientare il proprio agire e, attraverso di esso, contribuire alla riproduzione dell'ordine sociale. Il presente contributo sostiene che tale configurazione antropologica si stia dissolvendo e che le forme emergenti della soggettività richiedano un ripensamento delle categorie teoriche e cliniche consolidate. Integrando teoria psicologica e analisi dei processi storico-sociali, il lavoro propone di interpretare la contemporaneità come l'affermarsi di una diversa modalità di organizzazione dell'esperienza. La tesi centrale è che la dissoluzione delle forme vitali del legame sociale e la crescente diffusione di ambienti altamente astratti e al tempo stesso percettivamente saturi abbiano modificato le condizioni entro cui la mente realizza la stabilizzazione delle proprie

* Il presente testo è una rielaborazione degli interventi proposti dall'autrice e dall'autore al seminario "Clinica della contemporaneità e contemporaneità della clinica", Lecce 11 aprile 2026.

** Società di Psicoanalisi delle Culture e della Convivenza, SPS Studio di Psicosociologia.

*** Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università del Salento.

Corresponding Author: Sergio Salvatore, Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università del Salento, Via Valesio, 73100 Lecce (Italy). sergio.salvatore@unisalento.it

Rivista di Psicologia Clinica (ISSNe 1828-9363), n. 1/2026

DOI: 10.3280/rpc1-2026oa23598

97

rappresentazioni. Da questa prospettiva, la cosiddetta mutazione antropologica non riguarda l'intensità di fenomeni già noti, ma il modo stesso in cui l'esperienza viene costituita. Ne consegue che il paziente contemporaneo non può essere interpretato come una deviazione rispetto a un modello universale di soggettività, ma come espressione di una diversa configurazione storico-culturale dell'umano. Il contributo si conclude sostenendo la necessità di una revisione delle categorie fondative della psicologia clinica, orientata a una rinnovata attenzione ai processi di costruzione di senso e alle condizioni storico-sociali della soggettivazione.

Parole chiave: soggettività; contemporaneità; mutazione antropologica; psicologia clinica.

The contemporaneity of the clinical and the clinical of contemporaneity

Abstract

Clinical psychology has historically developed upon a conception of subjectivity inherited from modernity: that of a subject endowed with reflective rationality, capable of directing its own actions and, through them, contributing to the reproduction of the social order. This paper argues that this anthropological configuration is progressively dissolving and that the emerging forms of subjectivity call for a fundamental reconsideration of the theoretical and clinical categories on which contemporary clinical psychology has been built. By integrating psychological theory with the analysis of historical and social transformations, the paper interprets contemporary society as the emergence of a different mode of organizing experience. Its central thesis is that the erosion of the vital forms of social bonding, together with the growing prevalence of environments that are simultaneously highly abstract and perceptually saturated, has transformed the conditions under which the mind stabilizes its representations. From this perspective, the so-called anthropological mutation concerns not merely the increased prevalence of familiar phenomena, but the very mode through which experience is constituted. Consequently, the contemporary patient should not be understood as deviating from a universal model of subjectivity, but rather as expressing a historically and culturally specific configuration of the human condition. The paper concludes by arguing for a revision of the foundational categories of clinical psychology, one that reorients the discipline toward the processes of sense-making and the historical and social conditions through which subjectivity is constituted.

Keywords: subjectivity; contemporary society; anthropological mutation; clinical psychology.

In che modo la clinica si trasforma in ragione dei mutamenti del mondo entro cui opera? E quale contributo può offrire lo sguardo clinico alla comprensione di tali trasformazioni?

Quest'ordine di interrogativi ruota, in ultima istanza, attorno al rapporto tra le forme della soggettività e le forme della contemporaneità: una prospettiva analitica che richiede di mantenere insieme la riflessione clinica e l'attenzione ai processi sociali, assumendo come centrale il nesso tra i grandi quadri di riferimento culturali e l'agire clinico. Assumere questa prospettiva implica, tuttavia, mettere in discussione un presupposto spesso implicito della riflessione clinica: che il contesto storico e culturale costituisca semplicemente lo sfondo entro cui la soggettività prende forma, piuttosto che una dimensione costitutiva del suo stesso funzionamento.

Da questa premessa prende avvio l'argomento sviluppato nel presente contributo. La tesi generale che qui si propone è che sia in corso una mutazione antropologica della soggettività. Di conseguenza, il tipo di situazioni cliniche che oggi ci troviamo a fronteggiare e di cui ci facciamo carico mostra una discontinuità rispetto a quelle sulle quali si è tradizionalmente costruita la teoria clinica.

Cosa intendiamo per mutazione antropologica? Non usiamo questa espressione in termini metaforici; la utilizziamo, al contrario, per delimitare un terreno specifico. Non cambia tanto il modo di reagire alle situazioni: mutazione antropologica non è il fatto che oggi vi siano più fake news o una maggiore emozionalità, eccetera: questi sono aspetti sostanzialmente contingenti. La mutazione antropologica concerne la natura dei fenomeni, piuttosto che la loro frequenza.

È stato osservato come ogni epoca tenda a pensare che quella precedente sia migliore. Disponiamo, anzi, di indicazioni che mostrano come il tasso di benessere nel mondo sia globalmente aumentato rispetto al passato. Il punto, dunque, non riguarda il peggioramento o il miglioramento delle condizioni di vita. Ciò che è cambiato è il modo di costituire l'esperienza. È cambiato il senso dei contenuti di ciò che vediamo. Non è cambiato il modo in cui reagiamo alle situazioni, ma le situazioni a cui reagiamo, poiché queste ultime non esistono in quanto tali, bensì sempre come prodotto di un'attività di interpretazione.

È come se là dove prima vedevamo figure solide, ora vedessimo figure bidimensionali. Per questa ragione la mutazione antropologica è difficile da cogliere: ci siamo dentro.

Le scienze sociali hanno descritto ampiamente ciò che sta accadendo (ad es. Bauman, 2000; Streeck, 2013/2014). La questione che qui ci interessa è un'altra: comprendere perché ciò stia accadendo. Questo richiede un'integrazione del pensiero delle scienze sociali e della riflessione filosofica con la psicologia. Per coglierne il meccanismo è necessaria una conoscenza di come funziona la mente.

Proviamo di seguito a delineare un percorso in tale direzione.

Il soggetto della clinica e il suo dissolvimento

Partiamo da una domanda preliminare: qual è il soggetto su cui si è costituita la teoria clinica? Quale concezione dell'uomo e della soggettività ne costituisce il fondamento?

La teoria del soggetto che è alla base della clinica nasce fondamentalmente con la psicoanalisi. Quel soggetto è lo stesso soggetto che è a fondamento dell'età moderna. Per comprendere la portata della trasformazione che intendiamo discutere è quindi necessario ricostruire, sia pure per grandi linee, il modello di soggetto sul quale la teoria clinica si è storicamente edificata.

Volendo sintetizzarlo nel suo nucleo essenziale, si tratta dell'idea di un soggetto capace di razionalità. Dove per razionalità si intende la capacità, o più precisamente la condizione trascendentale, secondo la quale l'esercizio di una proceduralità nel prendere decisioni rispetto alla propria esistenza ricade contemporaneamente in termini di ottimizzazione sistemica. Chi si comporta secondo razionalità contribuisce, proprio attraverso il perseguimento dei propri fini, alla funzionalità complessiva del sistema.

Questa è la concezione del soggetto della modernità, nelle diverse declinazioni che ha assunto nel corso dei secoli, dall'umanesimo al Novecento (ad es., Taylor, 1989). È entro questo orizzonte antropologico che prende forma anche la teoria clinica.

L'idea stessa, fondamentale per la psicoanalisi, dell'esistenza di un inconscio che interviene a condizionare e alimentare la vita dell'individuo ha senso soltanto se si assume come presupposto ontologico che

il soggetto sia portatore di una capacità razionale. Altrimenti non avrebbe senso dire: fate attenzione alla dimensione inconscia. L'inconscio c'è perché c'è la coscienza razionale. Il punto può essere chiarito richiamando una delle immagini più note della teoria freudiana. Freud descrive il lavoro clinico come un processo il cui esito consiste nel mettere l'Io dove prima era l'Es. È l'immagine del cavaliere che, pur non essendo in grado di saturare la spinta dinamica del cavallo, è capace di indirizzarla e di mantenerla orientata alla meta.

L'idea del soggetto come capacità di razionalità è il fondamento della modernità. In quanto tale costituisce la piattaforma ontologica della teoria politica, della concezione della democrazia e dell'individuo come portatore di diritti inalienabili. Lo stesso modello antropologico non informa soltanto la teoria clinica, ma costituisce il fondamento di gran parte delle istituzioni simboliche della modernità.

Si consideri la Costituzione americana e il suo incipit relativo al diritto alla felicità. Un tale riferimento è possibile solo a condizione di una teoria più generale del mondo che assume che la sommatoria dei perseguimenti individuali – *the pursuit of happiness* – si combini in un insieme armonico. La razionalità consiste, per l'appunto, nell'assunto che tale possibilità di combinazione derivi dalla natura razionale dell'uomo.

Ritroviamo la stessa concezione nella teoria economica, nella fiducia nella capacità del mercato di autoregolarsi. Essa, inoltre, costituisce il fondamento della teoria neoliberista, dell'idea thatcheriana secondo cui la società non esiste: esistono gli individui che, nella loro capacità di perseguire i propri interessi e i propri scopi, sono in grado di generare un insieme armonioso.

La concezione moderna del soggetto come portatore di razionalità è a fondamento anche della clinica. Da questo punto di vista si comprende anche perché abbia senso immaginare un'attività riflessiva come distanziamento da sé stessi e rappresentazione delle proprie componenti. Questa operazione richiede, infatti, una prospettiva temporale orientata all'utilizzo della conoscenza ai fini di un progresso. Non è un caso che il termine *riflessività* venga utilizzato sia in ambito clinico sia nella teoria sociale, in questo secondo caso come capacità della società di investire sulla conoscenza ai fini del proprio sviluppo.

Il pensiero sociale contemporaneo, così come la pratica politica, evidenziano come l'idea moderna del soggetto sia radicalmente in crisi, se non sostanzialmente superata.

Cominciamo dai sintomi. Ci limitiamo a richiamarne alcuni tra i più evidenti: l'affettivizzazione della sfera pubblica, la crescente rilevanza dei sistemi di appartenenza e delle loro trasformazioni, la violenza diffusa, il liquefarsi del diritto internazionale, le pratiche genocidarie perpetrate da stati che si concepiscono democratici (Salvatore, De Luca Picione *et al.*, 2021).

Ciò che si riscontra nella pluralità degli ambiti della vita politica, sociale e istituzionale è, fondamentalmente, un disaccoppiamento strutturale tra le forme di vita individuale e gruppali e la capacità di queste forme di tradursi in produttività sistemica, cioè nell'aumento delle possibilità di riproduzione delle relazioni di convivenza.

Questo aspetto si manifesta nella perdita radicale della prospettiva temporale e in una radicale polarizzazione del rapporto con l'altro, che viene ormai interpretato in modo sempre più diffuso come interruzione della capacità riproduttiva del singolo. L'altro non è più visto come l'alter dello scambio, ma come interruzione catastrofica ed esiziale della possibilità di esistenza del soggetto.

L'idea fondamentale è che io esisto a condizione che l'altro non esista: *vita mea mors tua*. Questa è la logica della nemicalizzazione dell'altro (Cremaschi *et al.*, 2021).

La meccanica della crisi

La questione decisiva diventa comprendere quale meccanismo renda possibile questa trasformazione.

La letteratura contemporanea sul *predictive processing* propone l'idea secondo cui l'attività cerebrale, e quindi quella mentale, sia fondamentalmente un'attività di predizione (Clark, 2016; Friston, 2010).

Nel corso dello sviluppo della teoria psicoanalitica abbiamo dapprima assunto che il bisogno fondamentale che spinge le persone fosse la soddisfazione pulsionale. Successivamente si è sostenuto che tale funzione spetti alla relazione. Il riferimento d'obbligo, in questo caso, è l'esperimento di Harlow: i cuccioli di scimmia si nutrono presso la sagoma di ferro, ma trascorrono il loro tempo a contatto con quella rivestita di pelliccia. Il bisogno di legame risulta così sovraordinato rispetto a quello di nutrimento. In seguito, l'attenzione si è spostata sulla necessità di attribuire senso all'esperienza (Bruner, 1990; Stolorow, 2002).

Queste formulazioni, pur profondamente diverse tra loro, condividono un medesimo tentativo: identificare quale sia la motivazione fondamentale che alimenta il funzionamento mentale. La letteratura contemporanea suggerisce, tuttavia, una conclusione differente. Tali formulazioni possono essere considerate versioni specifiche di un'esigenza più generale, che non riguarda un bisogno da soddisfare, bensì il meccanismo stesso attraverso cui opera la mente.

La mente funziona producendo previsioni e riducendo il margine di errore della previsione. Questo margine deve essere mantenuto entro un determinato intervallo. Se cade sotto la soglia inferiore, non vi è percezione, perché l'attività senso-motoria consiste in una continua correzione dell'errore. Se invece l'errore supera la soglia superiore, emerge l'incertezza, cioè la rottura dell'assetto epistemico.

È a questo punto che il problema assume una portata più generale.

La previsione non serve soltanto a gestire l'elaborazione dell'informazione; serve anche a mantenere stabili le rappresentazioni.

Noi non facciamo esperienza diretta delle cose. Le nostre percezioni sono, in ultima istanza, modificazioni che la realtà induce nel nostro corpo (Gallagher, 2005; Merleau-Ponty, 1945/2012; Noë, 2004). Fare esperienza del mondo richiede pertanto che tali modificazioni siano trattate come rappresentazioni equivalenti della realtà, cioè siano dotate di valore di vita: siano sperimentate come indicative di qualcosa che esiste nel mondo (Salvatore, 2012).

Il processo fondamentale alla base dell'attività mentale, quello che ci permette di sentirci, al tempo stesso, soggetto dei nostri vissuti e presenti nel mondo, consiste nella capacità della mente di reificare le proprie rappresentazioni, cioè di farle diventare cose per chi ne fa esperienza (Salvatore *et al.*, 2024). Da questo punto di vista, la reificazione è il prodotto della stabilità della previsione: fin quando l'errore si mantiene entro l'intervallo di confidenza, la previsione funziona e la rappresentazione è vissuta come immagine del mondo, dunque come riflesso dell'essere in relazione con la realtà esterna. Quando invece l'errore eccede, per difetto o per eccesso, tale intervallo, le rappresentazioni perdono valore di vita, cioè la capacità di stare-per-la-cosa (Salvatore, Palmieri *et al.*, 2021).

Qualsiasi altro bisogno è, da questo punto di vista, secondario rispetto all'esigenza di mantenere il valore di vita delle rappresentazioni. La relazione, il soddisfacimento dei bisogni e l'attribuzione di

senso all'esperienza rappresentano modalità differenti attraverso cui questa esigenza fondamentale trova espressione.

Questa prospettiva consente ora di tornare al problema da cui siamo partiti e di collegare il funzionamento della mente alle forme della vita sociale. Il principio predittivo non riguarda infatti soltanto il modo in cui il cervello elabora gli stimoli, ma anche il modo in cui il soggetto costruisce le condizioni entro cui tale elaborazione può mantenersi sufficientemente stabile. Ridurre l'errore di previsione significa quindi non solo interpretare il mondo, ma contribuire continuamente alla produzione di un ambiente esperibile come prevedibile.

Se ciò è vero, allora le trasformazioni dei contesti sociali, tecnologici e istituzionali modificano inevitabilmente anche le modalità attraverso cui il sistema mente-ambiente realizza il proprio equilibrio predittivo. Le forme della soggettività non rappresentano semplici adattamenti psicologici a un ambiente dato; costituiscono piuttosto modalità storicamente determinate di organizzazione del rapporto tra produzione di senso e regolazione dell'incertezza.

Noi non disponiamo semplicemente di legami sociali nei quali entriamo o dai quali usciamo. Noi abitiamo mondi di esperienza. Li generiamo continuamente, investendo i domini di relazione sociale che ci consentono di mantenere la capacità di previsione entro l'intervallo di confidenza necessario a garantire la stabilità delle rappresentazioni (Cremaschi *et al.*, 2021). Continuiamo a riprodurre determinate forme e routine di azione sociale nella misura in cui esse permettono di mantenere tendenzialmente costante l'errore di previsione.

Non esiste una realtà sulla quale esercitiamo una previsione. Piuttosto, abitiamo quelle realtà che consentono di mantenere stabile un determinato intervallo di errore.

Alcuni studiosi interpretano tali trasformazioni prevalentemente nei termini della perdita di forme di vita precedenti (e.g. Han, 2015). Una tale visione può indurre a pensare che prima ci fossero le relazioni sociali e che adesso non ci siano più, come se ora tutti fossero su internet invece che al bar.

Non è così.

Non è che prima esistesse una realtà vera oggi sostituita da una realtà falsa. Piuttosto, fino a qualche decennio fa l'attività mentale produceva le condizioni del proprio esercizio utilizzando un determinato materiale; oggi realizza la medesima operazione attraverso materiali differenti.

La natura tragica della contemporaneità

Questa è la mutazione antropologica cui si faceva sopra riferimento: è cambiata la forma di vita, la forma di costituzione dell'esperienza che permette all'attività mentale di esercitarsi.

Per certi versi questo rende le cose molto più complicate, perché non stiamo dicendo che esisteva un mondo che funzionava e che poi, per qualche ragione, è degenerato. La tesi è un'altra. Stiamo dicendo che prima c'era un mondo e adesso ce n'è un altro.

Ciò solleva un inevitabile interrogativo: *perché tutto ciò è accaduto?*

Qui emerge un elemento, per certi versi, paradossale. Il mondo che viviamo non è l'effetto di qualcosa che è andato storto; al contrario, è il precipitato di una dinamica che ha funzionato *troppo bene*. La modernità ha vinto al punto da distruggere le condizioni necessarie alla propria riproduzione. *La crisi della modernità non deriva quindi dal fallimento del suo principio costitutivo, ma dal suo compimento*. È la dimensione tragica della catastrofe derivante dalla virtù degli eroi: dalla forza dell'azione, non dalla sua debolezza.

Proviamo a chiarire l'apparente paradosso.

La forma di soggettività di cui stiamo parlando, quella moderna, non è un fatto ontologico. È una costruzione storica, promossa e progressivamente istituzionalizzata dai gruppi dominanti attraverso specifici assetti economici, politici e simbolici (Gramsci, 1975; Foucault, 2008). Ha funzionato, cioè, come funzionano tutte le realtà sociali: nella misura in cui le persone credono che sia così e si comportano di conseguenza (Salvatore, 2016).

È qui che si colloca il paradosso della modernità. *Per poter esistere essa ha bisogno di un fondamento premoderno*. È il fondo di relazioni organiche che permette a ogni credenza di istituirsi come reale, compresa la credenza circa il superamento delle relazioni organiche da parte della razionalità.

Se si trattasse di una dimensione ontologica, come qualcuno ritiene, allora ci troveremmo di fronte al disfacimento di un ordine naturale. Potremmo dispiacerci, arrabbiarci, cercare di contrastarlo, ma ci sarebbe una chiara distinzione tra come le cose dovrebbero andare e come stanno andando.

In realtà non siamo di fronte a una struttura ontologica o naturale.

Trattiamo quell'ordine come se fosse naturale e, così facendo, regoliamo su quella base i nostri rapporti. Ma proprio questa fede fondamentale, questa credenza irriflessiva nella riflessività, costituisce il fondo organico delle relazioni moderne¹.

Proviamo a riformulare quanto sopra osservato nei termini che interessano il nostro argomento. Mentre sul piano della propria autorappresentazione la modernità afferma la capacità asintotica della razionalità umana, nei fatti essa si fonda sulla stessa dimensione organica su cui si basa qualsiasi altra forma di credenza.

L'esempio più evidente è forse quello delle regole del mercato e della finanza. Quanto di più astratto e apparentemente razionale esista, anch'esso è una forma di reificazione che si fonda sull'istituto (Appadurai, 2013). Noi crediamo a quel gioco e lo trattiamo come vita. E così facendo ci dimentichiamo che si tratta comunque di un gioco. E, in quanto tale, ha un fondamento premoderno: per sedersi al tavolo le persone devono sospendere l'incredulità. Diventano credenti, anche se il credo consiste nella fede che la validità universale del calcolo abbia soppiantato le fedi.

Abbiamo sopra affermato che la modernità ha fagocitato le condizioni della propria esistenza. Lo ha fatto incentivando progressivamente l'investimento su dimensioni sempre più astratte e sempre più centrate sull'individuo, dissolvendo così i legami sociali vitali che operano da incubatori del suo fondamento fideistico irriflessivo. Per legame sociale, in questa sede, non intendiamo una specifica realtà concreta. Non ci riferiamo alle persone che conversano tra loro. Diamo un'accezione astratta e modellistica a tale termine, con esso intendendo le condizioni entro le quali le interazioni tra i corpi sono abilitate ad operare come mediatore dell'attività di significazione (Salvatore & Salvatore, in preparazione).

Questa trasformazione può essere osservata in molteplici ambiti dell'esperienza quotidiana. Ne richiamiamo uno, a nostro avviso paradigmatico.

Quando compriamo su Amazon non è che non ci sia un legame, ma

¹ Ciò che qui definiamo fondo organico delle relazioni è riconducibile, pur con importanti differenze, ai concetti di *background* in Searle (2010), *doxa* in Bourdieu (1977), *lebenswelt* in Habermas (1987) e *social imaginary* in Taylor (2004).

è un legame che non viene mediato dai corpi. Mentre prima esisteva una certa forma di legame sociale vitale che organizzava questa attività, costituendosi come il sistema entro il quale essa veniva regolata, oggi ci troviamo in un mondo in cui la nostra individualità e la nostra azione razionale si esercitano all'interno di campi di esperienza astratti, vale a dire che non richiedono la mediazione di un'alterità vitale, capace cioè di iscrivere variabilità entro il nostro campo d'azione.

Se si va in un negozio per acquistare un oggetto, l'interazione con il venditore costituisce una fonte di variabilità vitale che domanda regolazione. Su Amazon ci rapportiamo comunque con un'alterità, ma si tratta di un'alterità astratta: da un lato proceduralizzata in una sequenza di operazioni; dall'altro esposta alla relazione con una porzione limitata del corpo dell'acquirente della sua vitalità. La porzione sufficiente a manipolare il dispositivo elettronico. Una tale forma di alterità risulta quindi sostanzialmente neutralizzata nella sua capacità di operare da veicolo di espansione della variabilità ambientale e, dunque, da moltiplicatore della domanda di regolazione del senso.

L'esempio di Amazon serve a rendere visibile una dinamica generale.

L'uscita dalla modernità, la postmodernità o, se preferite, la rottura del soggetto della modernità, consiste sostanzialmente nella formazione di un soggetto che assume come forma della propria esperienza una modalità caratterizzata da un apparente ossimoro: una forma, allo stesso tempo, estremamente astratta ed estremamente concreta.

Astratto e concreto, tuttavia, non sono i poli dello stesso asse. Astratto significa fortemente selezionato (Bühler, 1934/1990; si veda anche De Luca Picione & Salvatore, 2023). Concreto significa carico di contenuti empirici che alimentano l'attività percettiva.

Trascorrere due ore davanti al cellulare è un'attività profondamente concreta, perché la quantità di informazioni che raggiunge il soggetto è enorme; ma è contemporaneamente anche profondamente astratta, perché significa selezionare, dell'intera ampiezza possibile delle fonti di esperienza, soltanto una porzione estremamente limitata.

La questione, dunque, non consiste nella scomparsa dei legami sociali. In moltissimi ambiti della vita sociale possiamo osservare come essi continuino a esistere e anche a proliferare. Ciò che viene meno è una particolare forma del legame sociale: quella vitale. Si afferma una nuova configurazione antropologica che assume come fonte di senso campi di esperienza contemporaneamente estremamente astratti ed

estremamente concreti. Il fenomeno è particolarmente evidente nelle nuove generazioni, cresciute all'interno di queste modalità.

Lo si realizza saturando la percezione, caricandola di tutto ciò che, nel momento immediato, permette di rendere massimamente probabile la previsione.

In sostanza, non disponendo più di un'esperienza ampia delle cose, mediata dai corpi e distribuita nel tempo, concentriamo l'investimento su eventi estremamente astratti e, nello stesso tempo, densissimi di informazione percettiva. Come se fossero raggi laser.

Sul piano fenomenologico, questa dinamica si esprime nei termini della saturazione affettiva del presente: il soggetto sperimenta se stesso e il mondo in termini dell'impatto emozionale generato dall'incontro. La reazione emozionale sostanzia il nucleo dell'esperienza, marginalizzando temporalità, ulteriorità, contestualità – in breve, le forme cognitive e pragmatiche dell'alterità.

Da qui deriva una conseguenza decisiva. Venendo meno le forme classiche del legame sociale, distribuite nel tempo e legate alla modalità propria dei corpi di interagire nello spazio e nel tempo, le forme alternative diventano modalità di astrazione, in un singolo elemento concreto, delle potenzialità percettive. Forme che permettono al soggetto di conservare il controllo previsionale che gli assetti classici non risultano più in grado di garantire.

Siamo probabilmente a un bivio.

Questo processo di dissoluzione del soggetto moderno – in ultima istanza precipitato della globalizzazione (Streeck, 2021/2024) e della condizione di radicale incertezza cui essa ha esposto persone e comunità (Salvatore, Palmieri *et al.*, 2021) – si propone, da un lato, come la matrice di una nuova cifra antropologica, una nuova trascendentalità dell'umano; dall'altro, sono riconoscibili segnali che fanno pensare all'emergere di una reazione dei mondi vitali e delle forme di cittadinanza che da essi prendono alimento (Rajan, 2019).

Questo è particolarmente evidente negli Stati Uniti, dove sono riconoscibili i segni di una crescente frattura interna, descritta da numerosi osservatori come una forma di guerra civile fredda (sul tema, si veda ad esempio Caracciolo, 2011). Tale conflitto non riguarda soltanto l'alternanza tra programmi politici, ma investe concezioni profondamente divergenti del legame sociale, del ruolo dello Stato e della natura stessa della democrazia. Un conflitto radicale che vede

contrapposti coloro che ritengono si debba proseguire lungo il progetto della modernità e chi, invece, considera necessario ricostruire le condizioni del legame sociale vitale. Dietro le posture e le decisioni di Trump, per quanto possano apparire bizzarre o violente, esiste una tradizione di pensiero, veicolata da filosofi della politica, che ha recuperato temi classici della critica alla modernità e del liberismo, sua espressione politico-economica.

Per non concludere

Nella clinica ci troviamo a lavorare con pazienti che organizzano la propria capacità di costruzione di senso nei termini richiamati sopra: attraverso una combinazione di massima astrazione e massima concretezza. Questa modalità è agli antipodi dell'assetto mentale richiesto per l'esercizio di capacità riflessiva. Ne consegue un'esigenza continua di stabilizzare le rappresentazioni attraverso forme e modalità profondamente diverse da quelle che siamo abituati a riconoscere. Ma il cambiamento non riguarda soltanto i pazienti. Coinvolge anche le categorie attraverso cui la psicologia ha imparato a osservarli.

Se osserviamo l'evoluzione della psicologia negli ultimi cinquant'anni, vediamo come da una scienza interessata ai processi sia progressivamente diventata una scienza interessata ai fenomeni, ossia agli elementi empirici che si prestano a essere percepiti.

Fino a qualche decennio fa la psicologia studiava i processi sottesi ai comportamenti. Quella che Freud considera la propria scoperta non è l'inconscio, ma il processo primario. Vygotskij parla di mediazione. Piaget di accomodamento e assimilazione. Si tratta, in tutti questi casi, di categorie analitiche utilizzate per modellizzare processi, non categorie empiriche utili a descrivere fenomeni (Salvatore *et al.*, 2022; De Luca Picione & Salvatore, 2023).

La psicologia contemporanea ha in prevalenza adottato la stessa modalità concreta di vedere il mondo che costituisce il precipitato della trasformazione antropologica richiamata sopra. Lungo tale china, continuiamo a pensare di dover trovare pezzi di fenomeno che spieghino altri pezzi di fenomeno. Questa è la concezione empiricista della psicologia.

Se questa diagnosi è fondata, le sue implicazioni riguardano

anzitutto il modo stesso in cui siamo chiamati a pensare la psicologia clinica.

Chi si interroga criticamente su tale evoluzione avverte la necessità di un lavoro collettivo volto a un profondo ripensamento delle categorie fondative. Si tratta di un compito che dovrebbe essere posto in agenda e riconosciuto come prioritario.

Ne deriva anche una seconda conseguenza, più direttamente clinica. Quando lavoriamo, soprattutto in presenza di salti generazionali, il soggetto che abbiamo di fronte non rappresenta uno scarto rispetto a un canone universale di soggettività, ma il portatore di un mondo diverso. Occorre dunque utilizzare categorie interpretative e una postura che non leggano ciò che incontriamo nei termini di uno scarto da un modello o da un presunto ordine naturale delle cose. Solo recuperando questa prospettiva sarà possibile innovare le nostre ipotesi e le nostre strategie di intervento.

Questo lavoro non promette risultati rapidi. Né potrebbe essere diversamente, se la trasformazione di cui abbiamo discusso investe le condizioni stesse entro cui la soggettività prende forma. Proprio per questo, tuttavia, rappresenta uno sforzo cui la psicologia clinica non può sottrarsi.

Non si tratta, d'altra parte, di un'operazione che parte da zero. Recenti ricerche (Bucci *et al.*, in press) mostrano come, anche entro una configurazione antropologica segnata dalla dissoluzione delle forme tradizionali del legame sociale, possano emergere processi collettivi orientati alla costruzione di beni comuni e di nuove forme di significazione condivisa. Tali processi sembrano fondarsi su risorse sociali e semiotiche sedimentatesi nel corso della modernità, che rendono possibile la costituzione di mondi di esperienza maggiormente aperti alla differenza e capaci di sostenere il formarsi di appartenenze non basate sulla dialettica identitaria e sul conflitto. In questi processi il bene comune coincide con l'esperienza di relazioni sociali capaci di un'apertura semiotica tale da favorire una mediazione costante tra desiderio e alterità, tra appartenenza e riferimento a una dimensione terza. Tali modalità non rappresenterebbero il ritorno a forme precedenti del legame sociale, ma configurerebbero dispositivi evolutivi di regolazione dell'incertezza, attraverso cui la trasformazione antropologica potrebbe dare luogo a esiti differenti.

Bibliografia

- Appadurai, A. (2013). *The future as cultural fact: Essays on the global condition*. Verso.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Bucci, F., Donatiello, G., Girardi, D., Giuliano, S., Bonavita, V., Giacchetti, V., Marotta, V., Barbizzi, L., Tomasello, E., Civerra, A., Monaldi, C., Di Ruzza, F., Mejdaj, D., Rossi, E., Leone, L., Naruli, M., Lupo, N., Morillo, A., Ottaviani, L. M., Ricci, L., Assante del Leccese, R., & Carbone, A. (in press). Contro l'alienazione: Dove ricomincia il legame sociale. Una ricerca-intervento psicoanalitica sugli spazi intermedi. In Guglielmucci, F. (Ed.), *Controamore: Critica e clinica del presente*. Alpes.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Bühler, K. (1990). *Theory of language: The representational function of language*. John Benjamins (Original work published 1934)
- Caracciolo, L. (2011). *America contro America. Perché gli Stati Uniti sono in guerra contro se stessi*. Laterza.
- Clark, A. (2016). *Surfing uncertainty: Prediction, action, and the embodied mind*. Oxford University Press.
- Cremaschi, M., Fioretti, C., Mannarini, M., & Salvatore, S. (2021). *Culture and policy-making: Pluralism, performativity and semiotic capital*. Springer.
- De Luca Picione, R., & Salvatore, S. (2023). Mind is movement: We need more than static representations to understand it. In Valsiner, J. et al. (Eds.), *Farewell variables* (pp. 137–157). InfoAge Publishing.
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics*. Palgrave Macmillan.
- Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11, 127–138.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University Press.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Einaudi.
- Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action: Vol. 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press. (Original work published 1981).
- Han, B.-C. (2015). *The burnout society*. Stanford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*. Routledge (Original work published 1945)
- Noë, A. (2004). *Action in perception*. MIT Press.
- Rajan, R. G. (2019). *The third pillar*. Penguin Press.

- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Salvatore, S. (2012). Social life of the sign: Sensemaking in society. In Valsiner, J. (Ed.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (pp. 241–254). Oxford University Press.
- Salvatore, S. (2016). *Psychology in black and white: The project of a theory-driven science*. InfoAge Publishing.
- Salvatore, S., De Luca Picione, R., Cozzolino, M., Bochicchio, V., & Palmieri, A. (2021). The role of affective sensemaking in the constitution of experience: The Affective Pertinentization Model (APER). *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 56(1).
- Salvatore, S., De Luca Picione, R., Bochicchio, V., Mannino, G., Langher, V., Pergola, F., Velotti, P., & Venuleo, C. (2021). The affectivization of the public sphere: The contribution of psychoanalysis in understanding and counteracting the current crisis scenarios. *Subject, Action, & Society: Psychoanalytical Studies and Practices*, 1(1), 3–30.
- Salvatore, S., Palmieri, A., Cordella, B., & Iuso, S. (2021). The decay of signs' semiotic value: A cultural psychology interpretation of the contemporary social scenario. *Culture & Psychology*, 27(4), 539–561.
- Salvatore, S., Palmieri, A., De Luca Picione, R., Bochicchio, V., Reho, M., Serio, M. R., & Salvatore, G. (2024). The affective grounds of the mind: The Affective Pertinentization (APER) Model. *Physics of Life Reviews*.
- Salvatore, S., & Salvatore, G. (in preparazione). *Psicoterapia psicodinamica semiotico-intersoggettiva (SIPP): Contributo allo sviluppo di una teoria generale della psicoterapia*.
- Searle, J. R. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Stolorow, R. D. (2002). *Worlds of experience*. Basic Books.
- Streeck, W. (2014). *Buying time: The delayed crisis of democratic capitalism*. Verso. (Original work published 2013).
- Streeck, W. (2024). *Taking back control? States and state systems after globalism*. Verso. (Original work published 2021).
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.