

*Il ruolo dell'interpassività nelle forme del malessere contemporaneo: il caso della Fear Of Missing Out (FOMO) nella prospettiva psicomodinamica*

*The role of interpassivity in the forms of contemporary malaise: the case of the Fear Of Missing Out (FOMO) in psychodynamic perspective*

Ferdinando Ramaglia<sup>1</sup>, Massimiliano Sommantico<sup>2</sup>

1. Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II

2. Dipartimento di Studi Umanistici, Laboratorio di Psicologia Dinamica, Università degli Studi di Napoli Federico II, Società Psicoanalitica Italiana, International Psychoanalytical Association

**Abstract**

Gli autori presentano e discutono il concetto di interpassività, nato in ambito extra-clinico e chiaramente distinto da quello di interattività, come possibile chiave interpretativa delle forme del malessere contemporaneo. Partendo da punti in comune tra le pratiche interpassive e la nevrosi ossessiva da un lato, la perversione dall'altro, ed attraversando le nozioni di processo senza soggetto e narcisismo, gli autori propongono una lettura psicomodinamica della *Fear Of Missing Out* (FOMO).

La paura di essere tagliati fuori da esperienze gratificanti, che implica tra l'altro un controllo coattivo dello *smartphone*, interpretato come movimento insignificante e privo di qualsivoglia valore affettivo, viene interpretata, attraverso la chiave di lettura proposta, quale emblema delle pratiche interpassive che, nell'orizzonte del malessere contemporaneo, inducono processi di desoggettivazione.

**Parole Chiave**

Interpassività, malessere contemporaneo, processi senza soggetto, narcisismo, *Fear Of Missing Out*

Autore responsabile per la corrispondenza: Ferdinando Ramaglia, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II, [ferdinandoramaglia@gmail.com](mailto:ferdinandoramaglia@gmail.com)

### Abstract

The authors present and discuss the concept of interpassivity, which originated in the extra-clinical field and is clearly distinct from that of interactivity, as a possible key to interpreting the forms of contemporary malaise. Starting from commonalities between interpassive practices and obsessive neurosis on the one hand, perversion on the other, and traversing the notions of subjectless process and narcissism, the authors propose a psychodynamic reading of Fear Of Missing Out (FOMO). The fear of being cut off from gratifying experiences, which implies, among other things, a coactive control of the smartphone, interpreted as an insignificant movement devoid of any affective value, is interpreted, through the proposed key, as emblematic of interpassive practices that, in the horizon of contemporary malaise, induce processes of desubjectification.

### Keywords

Interpassivity, contemporary malaise, subjectless processes, narcissism, Fear Of Missing Out

### Introduzione: interattività vs. interpassività

Il concetto di interpassività nasce all'inizio degli anni 90' in un panorama lontano dalla clinica, ovvero l'ambito artistico, in opposizione al concetto di interattività che, al tempo, aveva ormai saturato la produzione artistica. In tal senso, all'opera d'arte interattiva, dove l'osservatore completava l'opera attraverso il suo contributo, si oppone l'opera d'arte interpassiva, che sollevava il soggetto dal dovere di completarla, essendo già stata vista, osservata.

Secondo il principale teorico di questo concetto, Robert Pfaller (2008), l'interattività e l'interpassività differivano fondamentalmente nella loro funzione discorsiva. Mentre il discorso dell'interattività era facilitato dall'utilizzo dei *new media*, che rappresentavano un'attuazione di desideri ed utopie provenienti dal passato (discorso dell'ideologia), quello dell'interpassività proponeva invece una serie di osservazioni disturbanti rispetto alle quali nessuno, fino ad allora, aveva riflettuto su dove portassero (discorso della teoria).

Come sostiene Pfaller (2008), la base filosofica dell'interpassività attingeva alla posizione critica nei confronti del concetto di 'attività' del filosofo Louis Althusser (1971). Egli criticava la questione secondo cui l'attività fosse un qualcosa di positivo in sé in quanto attivava appunto lo spettatore, permettendogli una produzione esteticamente proficua e politicamente soddisfacente. Per Althusser, l'attività era un elemento che permetteva all'individuo di soggettivarsi e il suo crearsi era un meccanismo chiave di soggiogamento ideologico. Si costituì, in tal modo, un paradigma secondo il quale 'attivo' era meglio di 'passivo', 'soggettivo' meglio di 'oggettivo', 'intercambiabile' meglio di 'permanente', 'immateriale' meglio di 'materiale', ecc. (Pfaller, 2008).

A partire da queste considerazioni, il concetto di interpassività aprì le porte a territori inesplorati, ma soprattutto a nuove prospettive teoretiche e di ricerca che ebbero grande risonanza in molti ambiti, partendo dalla psicoanalisi, l'arte, i media, gli studi letterari, le teorie politiche, l'antropologia culturale, la teologia, fino ad arrivare agli studi sul medioevo e a molte altre discipline.

Prima di entrare nel merito dell'applicazione clinica del concetto di interpassività, ci sembra necessario indagare più a fondo la struttura di questo fenomeno, riportando anzitutto un esempio di interpassività, attraverso un passo tratto da un saggio di Pfaller (2004): "[...] immaginiamo il seguente scenario: un

uomo va al bar, ordina una birra e la paga. Ma poi chiede a qualcun altro di berla al posto suo. Finita la birra, il nostro eroe lascia soddisfatto il bar” (p. 62).

Malgrado la bizzarria apparente di tale esempio, esso rispecchia perfettamente il nucleo principale dell'interpassività. Ovvero, come sostiene Pfaller (2003), essa consiste nella delega di un godimento ad un *mediatore*, che l'autore denomina appunto *mediatore interpassivo*, “[...] facendogli eseguire attraverso un atto rituale una rappresentazione figurativa del suo consumo” (*ibidem*, p. 53, trad. nostra). Il che fa pensare a quante azioni quotidiane presentino la medesima struttura, come ad esempio, citando ancora l'autore: “Prendiamo l'esempio di come la maggior parte delle persone utilizza il proprio videoregistratore; si programma prima di uscire, ma appena rientrato il videoappassionato controlla ansiosamente che la registrazione sia riuscita, dopodiché ripone la cassetta su uno scaffale, e difficilmente guarderà ciò che ha registrato. Ciononostante, costui ha provato un'enorme soddisfazione nel momento in cui ha estratto il film registrato dal videoregistratore; è come se il videoregistratore avesse guardato il film” (*ibidem*, p. 62, trad. nostra). Ciò che emerge, guardando più attentamente questo fenomeno, sono essenzialmente due elementi: il primo riguarda il fatto che non si tratta semplicemente di delegare ad una macchina o ad un qualsiasi altro terzo un lavoro pesante, ma nella delega di un consumo piacevole, di un godimento di cui il soggetto, perversamente, vuole tenersi distante, lontano; il secondo, invece, è che tale mediatore produce nella sua pratica una *falsa attività* (Žižek, 2006) che si riproduce attraverso un atto rituale.

Rispetto a questo, Pfaller ha messo in luce come l'interpassività, così come i fenomeni ad essa annessi, presenti degli elementi in comune tanto con la nevrosi ossessiva che con la perversione. In analogia con la nevrosi ossessiva, le azioni interpassive derivano, proprio come quest'ultima, da un conflitto intrapsichico, cioè nascono in relazione ad un desiderio che non può realizzarsi. Esse, dunque, richiamano la concettualizzazione di Freud presente nel caso clinico dell'Uomo dei Topi (1909), secondo il quale originano da un tentativo del soggetto di difendersi da un certo tipo di forze che andrebbero a colpire l'integrità dell'Io. Ulteriore conferma di tale analogia è la ritualità con cui tali pratiche interpassive vengono perpetuate. Non è infatti un caso che Freud (1907) descriva la nevrosi ossessiva come “la caricatura, per metà comica e per metà tragica, di una religione privata” (Freud, 1907, p. 343). Proprio nell'ambiente religioso, infatti, sembrano manifestarsi fenomeni con struttura marcatamente interpassiva. Ad esempio, pensando al ruolo delle ruote di preghiera tibetane, Žižek (2006) scrive: “[...] basta che io attacchi alla ruota un pezzetto di carta sul quale sia vergata la preghiera, giri meccanicamente la ruota (o, in maniera ancor più pratica, lasci che siano il vento o l'acqua a farla girare) ed ecco che il mulino prega per me. Gli stalinisti avrebbero detto che “oggettivamente” sto pregando, poco importa se la mia mente è impegnata nelle più oscure fantasie sessuali” (p. 45).

La struttura perversa dell'interpassività, invece, risiederebbe nell'utilizzo che le persone interpassive fanno del meccanismo del diniego (*Verleugnung*) che, analogamente al feticismo, è marcatamente presente all'interno delle pratiche interpassive secondo la precisa formula, “si lo so...ma comunque”, descritta dallo psicoanalista francese Octave Mannoni (1963). Tale formula evidenzia che, in analisi, ma in realtà anche nella vita quotidiana, è in atto un diniego che esita in una scissione dell'Io del soggetto (Freud, 1927). La presenza di questa componente giustifica la consapevolezza delle persone interpassive che, allo

stesso tempo, inconsapevolmente rinnegano, mascherandola, la valenza inconscia e simbolica delle loro azioni. In altri termini, così come il feticista sa che la madre non ha il fallo, *ma comunque* conserva il feticcio come compromesso (Freud, 1927; Mannoni, 1963), la persona interpassiva *sa* benissimo che delegando difensivamente il proprio godimento ad un terzo non lo esperirà personalmente, *ma comunque* lo delega. In altri termini, il prodotto dell'interpassività, proprio come il feticcio, risulterebbe come un compromesso tra la volontà di godere e quella di essere sollevato dal godimento stesso.

Diverse sono allora le questioni sollevate dal fenomeno dell'interpassività: perché non si desidera godere direttamente? Può l'assenza di piacere essere identificata come piacere nell'assenza? Domande complesse e dalla difficile risposta. Ma un'altra domanda emerge come specifico nostro oggetto d'indagine: qual è la relazione tra interpassività e malessere contemporaneo?

### **Interpassività come processo senza soggetto: scomparsa della soggettività inconscia**

Non è un caso che l'interpassività sia un fenomeno squisitamente contemporaneo. Gli effetti dei cambiamenti storici, i fenomeni della globalizzazione e del capitalismo, così come lo sviluppo tecnologico, hanno pesantemente influito sul modo in cui gli individui possono essere nel mondo. A tal proposito, lo psicoanalista René Kaës, nel suo saggio *Il Malessere* (2012), scrive: “Il nuovo sviluppo tecnologico gioca un ruolo decisivo nella postmodernità: la cibernetica ha già suscitato l'idea e l'organizzazione di una società autogovernata, di processi senza soggetto” (p. 100).

Secondo l'autore i processi senza soggetto sono quei processi che interessano la soggettività inconscia e la “[...] sua potenzialità a divenire «Io (*Je*)» allo stato di un individuo - elemento intercambiabile, senza spessore. Ciò che è in questione è la sua negazione in quanto essere di desiderio, ossia conflittuale, storico, soggettivo. A questi processi di desoggettivazione sono associati tre fattori principali della grande inquietudine che coglie il soggetto nell'ipermodernità: ciò che C. Castoriadis chiama 'l'aumento dell'insignificanza' (1996), ciò che io chiamo il silenzio dei rispondenti e gli automi istituzionali. Questi processi attaccano allo stesso tempo il sociale, i legami intersoggettivi e la soggettivazione, contengono e intrattengono una carica persecutoria che entra nella composizione del malessere contemporaneo” (p. 119)<sup>1</sup>.

Questo passaggio mette in evidenza come il processo di desoggettivazione porti il soggetto dell'inconscio a divenire un individuo senza spessore, depauperato della sua essenza, in quanto ridotto ad un individuo intercambiabile<sup>2</sup>. Per capire ancora meglio questo passaggio, risulta utile rifarsi alla riflessione proposta da Giorgio Agamben (2006) in un breve scritto dal titolo *Che cos'è un dispositivo?*. Secondo il filosofo, la modernità ci mette dinanzi ad un uso non poco modesto dei cosiddetti dispositivi

---

<sup>1</sup> In linea con ciò, e riprendendo il lavoro di Castoriadis (1996), Ferraro insiste sul fatto che tale crescita dell'insignificanza “potenzia scenari immaginari in luogo di progetti esistenziali e, destrutturando il pensiero, contribuisce ad una cultura dell'urgenza e della catastrofe” (2022, p. 106).

<sup>2</sup> Il contraltare di questi processi di desoggettivazione sembrano essere quei processi di disoggettualizzazione descritti da Green (2007), per far riferimento al disinvestimento libidico dell'oggetto che diventa, in tal modo, indifferente, laddove non attaccato distruttivamente o ridotto ad oggetto-feticcio.

tecnologici che produrrebbe, in apparenza, una “[...] proliferazione dei processi di soggettivazione” (p. 22) che opererebbe sul soggetto una scissione che lo porta alla nascita di una nuova soggettività in cui un “[...] un nuovo Io si costituisce attraverso la negazione” (*ibidem*, p. 28). Ad esemplificazione, Agamben pone il dispositivo penitenziale della confessione nel quale, attraverso l’espiazione, e dunque la negazione, dell’Io che ha commesso un atto disdicevole, si formerebbe un nuovo Io. Tuttavia, questa non è altro che inanime apparenza, poiché “quel che definisce i dispositivi con cui abbiamo a che fare nella fase attuale del capitalismo è che essi non agiscono più tanto attraverso la produzione di un soggetto, quanto attraverso dei processi che possiamo chiamare di desoggettivazione” (*ibidem*, p. 29). Il risultato dell’Io negato, come nel caso della confessione, non è un nuovo Io, quanto piuttosto *l’individuo intercambiabile* di cui parla Kaës (2012). Non altro che un Io sotto una forma definita da Agamben (2006) come ‘spettrale’. Se pensiamo, come sottolinea Žižek (2006), alle risate preregistrate delle *sitcom* americane, per cui il programma televisivo ride ancor prima che il soggetto possa farlo, cosa ritorna al soggetto se non l’esperienza desoggettivante di essere solo uno spettatore? Per dirla con le parole di Agamben, il soggetto che in tal modo “[...] passa le sue serate davanti alla televisione non riceve in cambio della sua desoggettivazione che la maschera frustrante dello *zappeur* o l’inclusione nel calcolo di un indice di ascolto” (2006, p. 47). La maschera, l’esperienza falsificata che l’interpassività produce, non è che ‘falsa attività’. Possiamo chiederci, a questo punto, a che cosa serva questa non-attività.

Žižek (2006) compara questo comportamento a quello del nevrotico ossessivo in una situazione di gruppo. Questi parla tutto il tempo per evitare il silenzio che lo costringerebbe ad affrontare le tensioni che sottendono le situazioni, mentre in analisi inonda l’analista di parole, per evitare che questo ponga la questione davvero decisiva. In altri termini, agisce per fare in modo che l’analista si immobilizzi.

### **L’interpassività e il narcisismo.**

Secondo Kaës (2012), le cause del malessere contemporaneo di origine sociale vanno ricercate nell’importanza del narcisismo per la vita psichica, poiché l’origine del soggetto è profondamente legata ad esso, a partire dal contratto narcisistico (Aulagnier, 1975) che risulta essere quell’alleanza inconscia strutturante tra *l’infans*<sup>3</sup> e l’ordinamento intersoggettivo che lo precede ed i cui antecedenti freudiani possono essere rintracciati in *Introduzione al narcisismo* (1914). Una delle esperienze fondatrici del narcisismo si trova proprio nell’esperienza che *l’infans* fa con lo sguardo della madre, così acutamente descritto da Winnicott (1967). È in quel gesto, nel modo in cui la madre guarda *l’infans*, che questi percepisce la sua unicità. È, cioè, un evento che lo struttura. Ma quando la madre-specchio e l’esperienza dello sguardo investono *l’infans* per eccesso o per difetto, tale funzione cessa di essere strutturante. Soprattutto quando la madre non riflette nulla, quando volge lo sguardo altrove, non c’è più nulla che *l’infans* possa vedere e questo ha un effetto anche nel campo sociale. Così come lo sguardo vuoto della madre mette in scacco il narcisismo dell’*infans*, l’assenza della parola, di una risposta, intossica l’esperienza

<sup>3</sup> Come ricorda Winnicott (1960), la parola *infans* fa riferimento a colui che non parla, rimandando all’importanza di prendere in considerazione “la prima infanzia come la fase precedente alla comparsa del linguaggio ed all’uso dei simboli verbali [...] tale età corrisponde ad una fase in cui l’infante dipende dalle cure materne” (p. 45).

della vita. L'atto della parola, come lo sguardo, rappresenta un modo di simbolizzare la realtà, ed infatti “[...] è attraverso la parola che l'umano risponde all'umano, che lo introduce nell'umanità” (*ibidem*, p. 168). Kaës chiama *assenza di rispondente* quel fenomeno che caratterizza il malessere contemporaneo e che consiste in una *défaillance* del rispondente, “[...] ossia il fatto che l'oggetto non risponde, ottura la risposta attraverso un eccesso di presenza o rifiuta di ascoltare la domanda del soggetto” (*idem*).

Sembra dunque che, ancor prima della scomparsa del soggetto, la stessa realtà, in quanto esperienza strutturante e autentica, si eclissi in favore di fantocci eccedenti che colmano il vuoto della parola e della potenza dell'azione; come quando ci si vuol mettere in contatto con una istituzione e si è costretti a parlare con robot che rispondono al suo posto, con degli *automi istituzionali* (*ibidem*, p. 119) che interpassivizzano l'esperienza umana.

In tal senso, allora, ciò che mette in relazione le pratiche interpassive e il narcisismo sta nel fatto che la condizione socioculturale attuale non ci mette solo di fronte la condizione di produrre interpassività, ma anche di subirla. A tal proposito, ciò che mette in luce il concetto di *assenza di rispondenti* proposto da Kaës (2012) è il fatto che a provocare una sfasatura dell'assetto narcisistico dei soggetti non è qualcosa che si trova esclusivamente nella sfera interpersonale, piuttosto è lo stesso ambiente esterno, e con esso i suoi oggetti, che può indurre dinamiche analoghe. Può, cioè, eccedere e occludere il desiderio del soggetto, ma può anche non rispondere. L'ambiente e le sue capacità di rispondere alle esigenze inconsce dei soggetti, incluso il bisogno di rispecchiamento e *rêverie*, sono fondamentali per instaurare un buon rapporto tanto con il mondo interno quanto con il mondo delle cose. Al contrario, un ambiente non rispecchiante e chiuso di fronte ai movimenti proiettivi e identificatori del soggetto può mettere in luce dinamiche psicopatologiche, anche con manifestazioni estreme.

### **Interpassività e uso delle tecnologie**

Se il fenomeno dell'interpassività sembra trovare un terreno particolarmente fertile in quelle che sono le interazioni uomo-macchina e le nuove derive tecnologiche, tra cui un certo utilizzo di Internet, e se tale tipo di relazione interpassiva concorre alla formazione di una patologia, dobbiamo capire come ciò avviene, concentrandoci, in prima istanza, sull'importanza dell'ambiente esterno nello sviluppo della psiche. Nel 1960, H. Searles scrive: “L'elemento non umano dell'ambiente dell'uomo è uno dei costituenti fondamentali della vita psichica” (p. 37).

Secondo l'autore, la capacità o l'incapacità dell'essere umano di intrattenere una relazione costruttiva con il suo ambiente non umano contribuisce in maniera non trascurabile al suo equilibrio o alla sua mancanza di equilibrio psichico. Per Searles, gli psicoanalisti stavano dando maggiore importanza al contesto interpersonale, trascurando tuttavia la fase di individuazione in cui il bambino si sente separato dall'ambiente non umano. Sempre secondo l'autore, la condizione di ‘fusione soggettiva’ dell'*infans* con l'ambiente non umano condizionerebbe tutto il corso dello sviluppo, normale o patologico, poiché nell'individuo questa fusione persiste per tutta la vita.

L'operazione da lui proposta è quella, dunque, di spostare l'attenzione su quello che accade in relazione a questo ambiente non umano. Tale contesto può quindi essere considerato come parte integrante della

formazione della vita psichica, che si rimodella anche nel rapporto che si instaura con gli oggetti della tecnica. Difatti, secondo Tisseron e colleghi (2006) “[...] le nuove tecnologie, e più specificamente i mezzi per comunicare (Schaefer, 1971) (cinema, radio, televisione, computer, strumenti multimediali, ecc.) riflettono l’esteriorizzazione delle nostre rappresentazioni e costituiscono una parte essenziale del puzzle della nostra cultura che circonda e sovradetermina la nostra identità” (p. 37). Con ciò si vuole dire che gli sviluppi tecnologici e, dunque, la stessa evoluzione tecnologica si pongono come “[...] prolungamento dell’evoluzione biologica”, dove “[...] gli strumenti occupano il posto di “organi artificiali” (*idem*). In linea con ciò, secondo Tisseron (1998) gli oggetti sono prolungamenti del nostro corpo che passano dalla dipendenza rispetto al corpo (la protesi) all’autonomia (la macchina) e tale tendenza a costruire protesi porta ad una periferizzazione della vita psichica. Rispetto a questo l’autore scrive: “Gli oggetti che ci circondano non hanno soltanto una funzione di utilità, una funzione narcisistica e diversi ruoli di soddisfazione sessuale sostitutiva. Essi sono al cuore del nostro lavoro psichico di assimilazione delle nostre esperienze del mondo. Questo lavoro, in tutti i casi, esiste soltanto nei momenti del suo compimento. In altre parole, si identifica totalmente nell’atto che lo fonda. Questo atto può essere verbale, il momento in cui noi parliamo di qualcosa, ma anche gestuale o iconico” (*ibidem*, pp. 231-243).

Dunque, l’oggetto diventa un operatore di trasformazioni nel senso che, attraverso la sua manipolazione, si attua anche un lavoro di assimilazione psichica. Questa, tuttavia, è solo la migliore delle ipotesi. Se ciò non accade, l’oggetto diviene il contenitore di una esperienza psichica non elaborata, diventando un *oggetto-ripostiglio* (Tisseron, Missonier, & Stora, 2006). Mentre nel primo caso l’oggetto è ausiliario al processo di simbolizzazione, accogliendo così alcune parti del Sé e permettendo dunque una trasformazione, l’*oggetto-ripostiglio* non partecipa alla simbolizzazione e si configura semplicemente come luogo in cui queste parti del Sé vengono proiettate.

Alla luce di queste considerazioni teoriche, il nucleo di ciò che mette in relazione le forme del malessere contemporaneo con l’interpassività sta proprio nel fatto che l’ambiente esterno sembra essere infestato da un cospicuo numero di mediatori interpassivi che non permettono una simbolizzazione dell’esperienza, in quanto essi stessi diventano *oggetti ripostiglio* (Tisseron, Missonier, & Stora, 2006) cui vengono delegate, e sui quali vengono dunque proiettate, ansie e angosce di vario genere. L’ambiente esterno prediletto in cui queste dinamiche interpassive proliferano è proprio quello del cyberspazio. Basti pensare, in tal senso, alla possibilità che internet offre ai soggetti di proiettare la propria vita emozionale, pulsionale, ma anche identitaria e, in un certo senso, di mettersi a distanza da tutto ciò, generando così una scomparsa della soggettività inconscia. Possiamo creare *avatar* e profili virtuali che rappresentano narrazioni solitamente non appartenenti alla vita reale; in tal modo, una persona molto timida e inibita, attraverso un profilo virtuale, può trasformarsi in un soggetto violento e perverso, sollevandosi dall’incontro con l’aggressività del proprio mondo interno, con un desiderio che non può che rivelarsi se non attraverso una formazione di compromesso. Tale compromesso sta nella rinuncia ad una parte della propria soggettività inconscia, delegandola ad un terzo (Internet), che diventa il ricettacolo di questi elementi inconsci che, ad una certa distanza psichica e spaziale (Pfaller, 2003), possono manifestarsi, senza essere mai del tutto simbolizzati. Sebbene questi siano casi estremi, guardandoci attentamente

attorno, possiamo notare quanto sia diventata consuetudine la delega ad un terzo non solo della propria vita inconscia, ma anche delle più elementari funzioni come la memoria e la relazione. A tal proposito, lo *smartphone*, rappresentazione dell'evoluzione della 'macchina' e divenuto ormai diventato una vera e propria estensione della propria soggettività, risulta essere il mediatore interpassivo per eccellenza. Ci sembra vada in tal senso il discorso fatto da Thanopoulos (2022) per introdurre il XX Congresso della Società Psicoanalitica Italiana, quando afferma che la società della *performance*, accelerando affetti, pensieri, azioni e relazioni, abbreviando le distanze "non fa risparmiare tempo, ma lo consuma [...] lo destina all'evasione dall'esperienza vissuta". Ciò rende solo apparentemente vico il soggetto conformato all'ideale della macchina. Un soggetto che diventa un *morto vivente* il cui rapporto con la realtà è "preso nelle maglie del narcisismo desoggettivante" e per il quale, "l'alternarsi di pratiche eccitanti imita, contraffacendolo, il desiderio/godimento vero".

### **Uno sguardo psicomodinamico alla *Fear Of Missing Out* (FOMO): lo smartphone come mediatore interpassivo.**

Come sottolineato in precedenza, secondo l'ottica della teoria dell'interpassività, lo *smartphone* risulta essere il mediatore interpassivo più presente nella vita quotidiana dei soggetti della contemporaneità, oltre che una delle invenzioni che meglio caratterizzano la nostra epoca. Attraverso lo *smartphone*, come già detto, possiamo delegare sia gli elementi più profondi della nostra vita emotiva, sia le funzioni più semplici, come la memoria: possiamo mettere una sveglia, delegando allo *smartphone* la funzione di svegliarci; possiamo ricordare un evento importante, salvandolo sul nostro calendario digitale e impostare una notifica, affinché sia lo *smartphone* a ricordare al nostro posto che, in quel determinato giorno e a quella determinata ora, ci sarà un appuntamento, una visita medica, una lezione e così via. Anche le relazioni vengono mediate attraverso lo *smartphone*, che può rappresentarci al nostro posto, senza che ci sia una presenza reale e rispondente, sollevandoci, in maniera contraddittoria, dal dovere dell'incontro.

Un esempio significativo è, in tal senso, quello delle moderne *dating app* come Tinder. Il soggetto, una volta completata la registrazione, avrà un profilo che verrà connesso automaticamente ad altri e, a seconda dei filtri e della tipologia di persona che si desidera incontrare, un algoritmo produrrà un *matching* che possa soddisfare le esigenze relazionali della persona. In tal caso, il soggetto viene però completamente sollevato dalla necessità di incontrare e conoscere delle persone e l'entrare in relazione con qualcuno viene completamente delegato allo *smartphone*.

Bisogna dunque interrogarsi su ciò che avviene quando un mediatore interpassivo come quest'ultimo mina la salute psichica. In relazione a ciò, intorno all'inizio del 2010, compare per la prima volta il termine FOMO, acronimo che sta per *Fear Of Missing Out* (Fake 2010), ovvero 'la paura di perdere', di 'essere tagliati fuori'. Con l'avvento degli *smartphone* in tutto il mondo, questo costrutto vuole identificare gli effetti ansiogeni e depressivi che si manifestano in seguito alla possibilità di perdere delle esperienze gratificanti, sia online che offline. Ciò comporta un controllo eccessivo, compulsivo dello *smartphone* e delle notifiche inviate dai *social*. Infatti, la letteratura scientifica (Przybylski, Murayama, DeHaan, & Gladwell, 2013) lo delinea sulla base di due componenti: 1. l'ansia relativa alla possibilità che gli altri



possano avere delle esperienze piacevoli e gratificanti dalle quali si è assenti; 2. il desiderio persistente di essere in contatto con gli altri attraverso i *social network*.

La prima componente rientra negli aspetti cognitivi dell'ansia, quali ad esempio la preoccupazione e la ruminazione. L'ansia attiva strategie comportamentali volte a risolverla molto simili alle compulsioni appartenenti alla sfera dei disturbi ossessivo-compulsivi. Tali compulsioni si traducono, nel caso della FOMO, nel controllare molto frequentemente i *social* e tutti i servizi di messaggistica per mantenere una connessione alla socialità costante, in modo da evitare la paura di venire tagliati fuori dalla possibilità di provare esperienze gratificanti. Come sostengono Elhai, Yang e Montag (2020): "Il controllare persistentemente ciò che è online inerente alla FOMO non è esclusivamente un processo attivo [...] ma è anche frequentemente reattivo (probabilmente passivo) attraverso le numerose notifiche relative ai social che vengono recepite nel corso della giornata – attraverso cui si verifica una compulsione nel rispondere" (p. 1., trad. nostra).

Più oltre riprenderemo questo passaggio che merita particolare attenzione.

Dunque, sebbene per molti le interazioni sui *social* possano rappresentare un capitale umano, dall'altra la persistenza di queste notifiche può causare effetti negativi. Esse possono distrarre eccessivamente, compromettendo l'attenzione e interrompendo i propri impegni lavorativi, scolastici, così come altre forme di attività, a causa di un *costo di scambio* (*switching cost*), che rende difficile tornare sul proprio compito (Salvucci & Taatgen, 2008.). La FOMO è stata concettualizzata inizialmente attraverso la *Self-Determination Theory* (SDT) di Ryan & Deci (2000) e applicata da Przybylski e colleghi (2013) per capire il fattore causale di questo *bias*. La SDT sostiene che la motivazione intrinseca, piuttosto che estrinseca, ad ottenere una ricompensa sia essenziale nella promozione del benessere psichico e, in particolare, tale motivazione intrinseca è promossa quando il soggetto si sente socialmente connesso con gli altri. Applicando la SDT, Przybylski e colleghi (2013) hanno interpretato la FOMO come uno stato emozionale negativo causato da bisogni insoddisfatti di relazione sociale (Elhai, Yang, & Montag, 2020). Inoltre, la FOMO è stata associata a tratti di personalità neurotici (Balta et al., 2020), uno dei maggiori fattori di rischio che concorre allo sviluppo di disturbi dell'umore. Anche il narcisismo ha un ruolo importante nella FOMO, poiché soggetti narcisisticamente vulnerabili presentano bisogni insoddisfatti di relazione sociale, in maniera simile ai casi di severa FOMO e, il più delle volte, presentano un uso problematico dei *Social Network Services* (SNS; Casale, Fioravanti, & Rugai, 2016). Dunque, la FOMO sembra avere un ruolo di mediazione tra narcisismo e uso problematico dei SNS.

Ma ritorniamo alla questione lasciata in sospeso, ovvero l'ipotesi secondo la quale la FOMO, dunque il controllare insistentemente i *social network*, sia un processo che coinvolge l'individuo tanto in modo attivo che, come sottolineato dai vari autori citati, 'reattivamente'. La particolarità sta nel fatto che, accanto quest'ultimo termine, gli autori parlano di un coinvolgimento 'probabilmente passivo' che va ulteriormente indagato. A tal proposito, la teoria dell'interpassività ci offre una possibile interpretazione per capire, in termini psicodinamici, il modo in cui tali fenomeni si manifestano. Il caso della FOMO rappresenta una conseguenza importante e anche una dimostrazione empirica di un uso estremamente interpassivo degli artefatti tecnologici quotidiani. Il primo punto da mettere in evidenza è il carattere

compulsivo del comportamento messo in atto in relazione alla FOMO, tipico anche dell'interpassività. La compulsione corrisponde all'idea di un atto da compiere, per quanto assurdo o sgradevole, ma l'idea si impone comunque al soggetto (Pewzner, 2000). Tali manifestazioni ricalcano perfettamente il tentativo dell'ossessivo di difendersi da pulsioni inconsce. Il tentativo di controllare ossessivamente lo *smartphone*, in accordo con le due componenti della FOMO precedentemente citate, risulterebbe come l'azione atta ad allontanare pensieri di separazione e isolamento dalla socialità. Lo snodo fondamentale, per cui noi caratterizziamo lo *smartphone* come mediatore interpassivo, consiste nel fatto che tali sentimenti di ansia da separazione e paura di perdere esperienze gratificanti vengono proiettate sull'oggetto, in modo tale che sia questo ad occuparsene al posto del soggetto. Questo passaggio mette in moto una sorta di meccanismo simile a quello del mulino ad acqua, in cui la forza del movimento dell'acqua, unita all'effetto delle pale di una ruota o turbina, determina la rotazione dell'asse che aziona gli altri macchinari del mulino e che, nei nostri termini, consiste nel delegare all'artefatto la propria socialità, così come la paura di essere ostracizzati, affinché essa si perpetui anche quando il soggetto non ne è direttamente responsabile o semplicemente non vuole occuparsene. Si genera, in tal modo, una falsa attività, la costante disposizione ad accogliere forme di gratificazioni sociali, che si perpetua, si autoalimenta e diventa un circolo vizioso dal quale è difficile uscire. Il che ci permette di riferirci ad un altro meccanismo ossessivo, quello dell'isolamento. Applicato alla FOMO, il risultato sarebbe che, all'apparenza, controllare continuamente lo *smartphone* diventa un'azione senza senso, un movimento insignificante, spoglio del proprio valore affettivo.

In linea con quanto fin qui detto, un passaggio tratto dall'opera *Realismo capitalista* di Mark Fisher (2009) fornisce un esempio esplicativo degli effetti dell'interpassività: “Una volta ho chiesto a uno studente perché mai indossava gli auricolari in classe. Ha risposto che non era un problema, perché tanto non stava ascoltando musica. In un'altra lezione invece, dalle sue cuffie arrivava musica a volume bassissimo, senza che però lui li indossasse. Quando gli ho chiesto di spegnerla ha replicato che lui nemmeno la sentiva. Perché indossare delle cuffie senza musica, perché suonare musica senza cuffie? La risposta è che la sola presenza degli auricolari sulle orecchie, o la consapevolezza che – pur senza sentirla – c'era comunque della musica che stava suonando, lo rassicurava del fatto che la matrice era sempre lì, a portata di mano. E poi, in un esempio classico di interpassività, la musica stava comunque suonando: anche se lui non riusciva a sentirla, c'era pur sempre il lettore che poteva godersela al posto suo” (p. 63)

Rispetto a questo fenomeno dal carattere interpassivo, Fisher (2009) utilizza due termini che potremmo adottare anche per quanto attiene alla FOMO. Il primo è *edonia depressa* e rende conto del fatto che, sebbene la depressione sia sostanzialmente caratterizzata da anedonia, la condizione da lui descritta non rende conto dell'incapacità di provare piacere, “[...] quanto l'incapacità di non inseguire altro che il piacere” (p. 59), da cui scaturisce la sensazione che qualcosa manchi. L'altro, connesso e conseguente al primo, è *interpassività nervosa e agitata*. Per Fisher, gli adolescenti, i fruitori per eccellenza degli *smartphone*, si trovano in una condizione in cui non riescono a concentrarsi su pratiche che richiedono sforzo intellettuale, come leggere un testo d'autore, poiché lo reputano noioso. Ricordando che nella FOMO la compulsione sta nel non perdersi nulla di gratificante per non essere ostracizzati, questa noia viene

concettualizzata dall'autore come la possibilità di essere esiliati da una proposta ben più gratificante e immediatamente accessibile, ovvero da una gratificazione *on demand*, conseguenza di una soggettività “troppo connessa per riuscire a concentrarsi” (*ibidem*, p. 62).

## Conclusioni

L'intento di questo articolo sta nel portare l'attenzione sulle dinamiche inconscie presenti all'interno di nuove manifestazioni del malessere contemporaneo come la FOMO, e, a tal proposito, la teoria dell'interpassività ci ha fornito una possibile chiave di lettura per leggere non solo il contemporaneo, ma anche quelle sue forme del malessere che esitano nel patologico. Il contributo apportato dal concetto di interpassività sta nel fatto di permettere di analizzare al microscopio i movimenti inconsci impliciti non solo nelle relazioni intersoggettive, ma anche in quelle uomo-ambiente, con particolare riferimento alla relazione uomo-oggetto. Riteniamo, in tal senso, che la specifica forma del malessere contemporaneo qui presa in considerazione, la FOMO, non possa essere spiegata e compresa esclusivamente partendo da una prospettiva psicosociale, ma implichi necessariamente un ulteriore punto di vista che vede l'individuo come parte del sistema socioeconomico dominante e che ritiene tale contesto fortemente implicato nella formazione di derive patologiche come la FOMO. Non è dunque solo questione di motivazione intrinseca o estrinseca. Si tratta piuttosto di una problematica che deriva da un discorso socialmente orientato, quello del capitalismo, e dal fatto che il motore principale che costringe l'individuo a godere si genera a partire da quella che Lacan (1959) definiva *un senso di colpa etico*; un senso di colpa che non scaturisce solo in relazione al dovere e alla conflittualità tra l'Io ed il Super-io, ma anche e soprattutto in relazione al desiderio inconscio in quanto tale. Tale colpa etica sussiste in quanto “ogni volta che si cede sul proprio desiderio c'è senso di colpa inconscio” (Recalcati, 2010, p. 233). La FOMO, la paura di essere tagliati fuori da esperienze gratificanti, si iscrive dunque in questo paradigma e ci costringe a fare i conti con il fattore più inquietante dell'interpassività: più sono attivo, più devo essere passivo in un altro luogo, il che implica che al mio posto, come rappresentate della mia passività, deve esserci un mediatore interpassivo. Il risultato è allora un'attività frenetica e persecutoria, sorretta da schemi che “[...] si impadroniscono silenziosamente di noi, spersonalizzati dall'astensione, e ci trasformano in ingranaggi inconsapevoli dei loro meccanismi automatici” (Thanopoulos, 2021, p. 43). Ci sembra dunque di poter dire che questi schemi sono proprio quelli generati dalle pratiche interpassive.

Ma l'interpassività non è in sé patologica; piuttosto, ci sembra corretto affermare che è l'uso *eccessivamente interpassivo* dello smartphone a rappresentare una possibile causa di malessere psicologico. Infatti, da un altro punto di vista, i mediatori interpassivi possono essere visti come facilitatori di esperienze che, senza la produzione di una falsa attività, non sarebbe altrimenti possibile esperire. Pensiamo, ad esempio, a quanti soggetti – soprattutto adolescenti – con difficoltà relazionali possono momentaneamente accedere, in maniera ‘diluata’, al trauma dell'incontro con l'Altro proprio attraverso un *avatar* virtuale. A tal proposito, Tisseron (Tisseron, Missonier, & Stora, 2006) scrive: “Attraverso l'intermediazione di uno pseudonimo o di un avatar, si familiarizza con le tappe successive dell'incontro e della separazione. Questi mondi permettono a quanti lo desiderano di vivere in modo frazionato i

tormenti delle nostre intense passioni amorose [...]” (p. 26). Dunque, da un lato i mediatori interpassivi ci proteggono da una certa ed irrimediabile quota distruttiva di godimento, delegandolo ad un terzo, per poi esperirlo successivamente a piccole dosi; ma dall’altro, quando le pratiche interpassive diventano ipertrofiche, assumendo perversamente l’unica forma di “in-soddisfacimento”, il malessere si presentifica, assumendo la forma nuova e contemporanea precedentemente descritta.

### Bibliografia

- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo? [What is a device?]*. Roma: Nottetempo.
- Althusser, L. (1971). Ideology and ideological state apparatuses. In L. Althusser, *Lenin and philosophy and other essays* (pp. 79-87). New York: Monthly Review Press.
- Aulagnier, P. (1975). *La violenza dell'interpretazione [The violence of interpretation]*. Roma: Borla, 1994.
- Balta, S., Emirtekin, E., Kircaburun, K., & Griffiths, M. D. (2020). Neuroticism, trait fear of missing out, and phubbing: The mediating role of state fear of missing out and problematic Instagram use. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 18(3), 628-639. doi: 10.1007/s11469-018-9959-8
- Casale, S., Fioravanti, G., & Rugai, L. (2016). Grandiose and vulnerable narcissists: Who is at higher risk for social networking addiction? *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 19(8), 510-515. doi: 10.1089/cyber.2016.0189
- Castoriadis, C. (1996). *La montée de l'insignifiance [The rise of insignificance]*. Paris: Le Seuil.
- Fake, C. (2011). FOMO and social media. from <http://caterina.net/2011/03/15/fomo-and-social-media/>
- Ferraro, F. (2022). *Analisi in-finita e orizzonte edipico [In-finite analysis and the oedipal horizon]*. Milano: FrancoAngeli.
- Fisher, M. (2009). *Realismo capitalista [Capitalist realism]*. Roma: Produzioni Nero, 2018.
- Freud, S. (1907). Azioni ossessive e pratiche religiose [*Obsessive Actions and Religious Practices*]. In *Opere Sigmund Freud [The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud]*, vol. 5. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1909). Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva [*Notes upon a Case of Obsessional Neurosis*]. In *Opere Sigmund Freud [The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud]*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1914). Introduzione al narcisismo [On Narcissism: an Introduction]. In *Opere Sigmund Freud [The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud]*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1927). Feticismo [*Fetishism*]. In *Opere Sigmund Freud [The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud]*, vol. 10. Torino: Bollati Boringhieri.
- Elhai, J. D., Yang, H., & Montag, C. (2020). Fear of missing out (FOMO): overview, theoretical underpinnings, and literature review on relations with severity of negative affectivity and problematic technology use. *Brazilian Journal of Psychiatry*, 43(2), 203-209. doi: 10.1590/1516-4446-2020-0870
- Green, A. (2007). *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort? [Why are the destruction or death drives?]* Paris: Panama.
- Kaës, R. (2012). *Il Malessere [The Malaise]*. Roma: Borla, 2013.
- Lacan, J. (1959). *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960) [The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar: Book VII (1959-1960)]*. Torino: Einaudi, 2008.
- Mannoni, O. (1963). *La funzione dell'immaginario. Letteratura e psicanalisi [The function of the imaginary. Literature and psychoanalysis]*. Bari: Laterza, 1972.
- Pewzner, E. (2000). *Introduzione alla psicopatologia dell'adulto [Introduction to adult psychopathology]*. Torino: Einaudi, 2002.
- Pfaller, R. (2003). Little Gestures of Disappearance: Interpassivity and the Theory of Ritual. In R. Pfaller (Ed.), *Interpassivity. Aesthetics of Delegated Enjoyment* (pp. 53-67). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Pfaller, R. (2004). Estetica dell'interpassività [*Aesthetics of interpassivity*]. *Agalma. Rivista di studi culturali e di estetica*, 7-8, 62-74.
- Pfaller, R. (2008). *Ästhetik der Interpassivität*. Hamburg: Philo Fine Arts

- Przybylski, A. K., Murayama, K., DeHaan, C. R., & Gladwell, V. (2013). Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out. *Computers in Human Behavior*, 29(4), 1841-1848. doi: 10.1016/j.chb.2013.02.014
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio [The man without the unconscious]*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being. *American Psychologist*, 55(1), 68-78. doi: 10.1037/110003-066X.55.1.68
- Salvucci, D. D., & Taatgen, N. A. (2008). Threaded cognition: an integrated theory of concurrent multitasking. *Psychological Review*, 115(1), 101-130. doi: 10.1037/0033-295x.115.1.101
- Schaefer, P. (1971). *Machines à communiquer [Communication machines]*. Paris: Le Seuil.
- Searles, H. (1960). *L'ambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizofrenia [The Nonhuman Environment in Normal Development and in Schizophrenia]*. Torino: Einaudi, 2004.
- Thanopoulos, S. (2021). La rottura del patto coniugale e l'astensione performante della vita [The breakdown of the marital pact and the performant abstention of life]. In, B. De Rosa (a cura di), *Forme del malessere nell'orizzonte contemporaneo. Un dialogo interdisciplinare [Forms of malaise on the contemporary horizon. An interdisciplinary dialogue]* (pp. 39-50). Roma: Alpes.
- Thanopoulos, S. (2022). Il narcisismo senza il sogno: l'incubo della società attuale. Introduzione al XX Congresso della Società Psicoanalitica Italiana *Oltre Narciso e le sue solitudini: quale sogno per il futuro?* Napoli, 26-29 maggio.
- Tisseron, S. (1998). De l'inconscient aux objets [From the unconscious to the objects]. *Les cahiers de médiologie*, 6, 241-143. doi: 10.3917/cdm.006.0231
- Tisseron, S., Missonier, S., & Stora, M. (2006) *Il bambino e il rischio del virtuale [The child and the risk of the virtual]*. Roma: Borla, 2009.
- Winnicott DW (1960) La teoria del rapporto infante-genitore. In D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*. Roma: Armando, 1970
- Winnicott, D. W. (1967). La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile [Mirror-Role of Mother and Family in Child Development]. In D. W. Winnicott, *Gioco e realtà [Playing and Reality]* (pp. 175-185). Roma: Armando, 1974.
- Zižek, S. (2006). *Leggere Lacan [Reading Lacan]*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.