

Antonino Urso e Alejandro Crosthwaite
a cura di

Appartenenza ed identità

(Atti del Convegno)

ISBN: 9788867092451
Prima edizione: marzo 2016

© 2016 – Editoriale Anicia s.r.l.
Via S. Francesco a Ripa, n. 67
00153 Roma – Tel. (06) 5898028/5894742
Sede legale: Via di Trigoria, n. 45
00128 Roma – Tel. 06.50653118
www.edizionianicia.it – info@anicia.org / editoria@anicia.org

I diritti di traduzione, di riproduzione, di memorizzazione elettronica, di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. Ogni permesso deve essere dato per iscritto dall'Editore.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

INDICE

Premessa 5
di M. Longo

Introduzione
**Importanza dell'Appartenenza al Gruppo
nella costruzione dell'Identità** 7
di A. Urso e A. Crosthwaite

PRIMA PARTE: TEORIE, INTERPRETAZIONI, RICERCHE

- 1. Il Bisogno di Identificazione** 15
di A. Urso
- 2. Identità Parmenidea e Identità Eraclitea** 33
di P. Cinque
- 3. Identificazione e appartenenza al Gruppo** 51
di P. Cruciani
- 4. Maschera e Identificazione** 59
di A. Urso
- 5. Segretezza, confidenzialità e riservatezza
nella psicologia clinica dei gruppi** 83
di P. Stampa
- 6. Deontologia e Psicoterapia** 87
di F. Compagnoni

SECONDA PARTE: APPARTENENZA E GRUPPO

- 1. Angelicum - un luogo dove le gente
si guarda negli occhi** 95
di M. Soronevych
- 2. Appartenenza ed Identità nel Gruppo
Gruppoanalitico** 99
di P. Marinelli

3. Identità e appartenenza, dal gruppo famiglia al gruppo di psicoterapia	107
di G.C. Cavallero	
4. Identità e Appartenenza: La Famiglia	111
di T. Di Bonito	
<i>Bibliografia</i>	125
<i>Autori</i>	133

Prefazione

Ragionando su identità e appartenenza

di *M. Longo*

Siamo da sempre abituati a sottolineare maggiormente gli “aspetti individuali della mente”, ovvero a considerare la mente come un “sistema individuale di pensiero”, conscio e inconscio, strettamente legato all’individuo e dunque alla sua identità. Un sistema che da secoli viene esplorato, nei suoi diversi aspetti, dalla filosofia e dalla psicologia, ma anche dalle religioni e dalle mistiche di ogni tipo ecc. Un “apparato per pensare”, come lo chiama Bion, che contiene elementi più facilmente riconoscibili o “visibili”, insieme ad altri molti più difficilmente percepibili, per noi stessi e per gli altri, e dunque apparentemente “invisibili”, ma sostanzialmente legato al singolo essere umano.

Questo probabilmente non solo perché ogni individuo ha un proprio corpo e una propria storia, ma anche perché è molto più difficile cogliere gli “aspetti collettivi della mente”, che caratterizzano i “campi relazionali”, duali o gruppali e/o i “sistemi sociali di appartenenza”, costituendo nel loro complesso quello che, per analogia, potremmo definire come “sistema sociale del pensiero”. Un “campo mentale collettivo”, che, come è uso dire, non è solo la somma delle parti, ovvero la somma del pensiero dei singoli individui che fanno parte del campo, ma qualcosa di molto più ampio e per certi versi anche autonomo, che trascende dai singoli individui, pur attraversandoli e condizionandoli, o venendone caratterizzato e condizionato.

Sono due aspetti della mente strettamente correlati e sempre presenti, anche nella mente del singolo individuo, giacché gli elementi sociali o gruppali della mente nascono nelle situazioni relazionali o sociali, ma poi si sedimentano nella mente individuale. Come già descriveva Freud in “Psicologia delle Masse e Analisi del-

l'Io", dicendo che gli individui sono uniti da legami libidici in una rete di rapporti e di identificazioni e che la psicoanalisi va quindi intesa anche come una declinazione della psicologia sociale.

E dopo di lui Foulkes, che sottolineava come nessun individuo soffre e si ammala psichicamente da solo, ma la sua sofferenza mentale dipende anche fortemente dalle situazioni patologiche presenti nel "plexus", ovvero nella rete delle relazioni familiari e sociali in cui l'individuo nasce, si sviluppa, contrae legami di appartenenza ecc., da cui la necessità di curare con il gruppo terapeutico tutto ciò che ha origine nel gruppo familiare e sociale.

E ancora Bion, che non solo, come è ben noto, ha analizzato l'interazione tra i livelli di base e quelli operativi del campo mentale gruppale, ma ha anche descritto l'interazione tra una parte individuale e/o "narcisistica" della personalità con un'altra parte, relazionale o "socialistica", che nasce nella relazione con la madre e gli altri oggetti primari e poi si arricchisce, durante lo sviluppo e tutta la vita dell'individuo, in ogni "situazione di appartenenza", costituendo la "gruppalità interna". E a sua volta questa componente sociale della mente individuale si attiva, sottende e partecipa alla costituzione di ogni campo relazionale o gruppale.

E così tanti altri Autori, non solo tra gli psicoanalisti ovviamente, partendo da molti altri modelli teorici ed esperienze cliniche, fino ai neuroscienziati, che oggi non solo indagano l'imitazione e l'identificazione, persino l'empatia, a partire dallo studio dei neuroni e delle aree specchio del cervello, ma grazie al neuroimaging, studiano anche l'interazione tra la mente individuale e quella sociale, nelle diverse situazioni relazionali o di appartenenza.

Di tutto questo si parlerà ampiamente in questo bel libro che raccoglie gli atti di un interessante convegno, al quale ho avuto piacere di poter portare anche il mio contributo individuale, insieme a tanti altri colleghi, ognuno dei quali ha aggiunto un importante punto di vista, in una situazione gruppale di confronto costruttivo.

Introduzione

Importanza dell'Appartenenza al Gruppo nella costruzione dell'Identità

di *A. Urso* e *A. Crosthwaite*

Nel 1989, sei gesuiti dell'Università Cattolica del Salvador, tra i quali lo psicologo Martin Barò, venivano uccisi: avevano collaborato con il vescovo Romero, anch'egli assassinato nove anni prima per la sua propensione concreta e manifesta verso i poveri e i perseguitati. Martin-Barò, gesuita e psicologo, insegnava psicologia; la riteneva una disciplina sociale, a significare che la coscienza dell'uomo non è un'area privata, chiusa in se stessa, ma che si confronta con gli altri: la coscienza è soprattutto psicosociale. Per specificare meglio il suo pensiero Martin-Barò conia il termine **Psicologia della Liberazione**, egli scrive: "La coscienza non è semplicemente l'ambito privato del sapere e del sentire soggettivo degli individui, ma soprattutto quell'ambito dove ogni persona trova l'impatto riflesso nel suo essere e nel suo fare nella società dove accoglie ed elabora un sapere su se stesso e sulla realtà che gli permette di essere qualcuno, di avere un'identità personale e sociale". **Martin-Barò sostiene che lo psicologo dovrebbe aiutare le persone ad avere maggiore comprensione dell'identità personale e sociale.** Oggi, grazie anche alla globalizzazione, la maggior parte dei giovani sanno leggere e scrivere, conoscono il mondo circostante, ma sembrano avere difficoltà a sviluppare un pensiero critico. Il periodo postmoderno, infatti, si caratterizza soprattutto per l'individualismo competitivo e per il processo di deistituzionalizzazione, in virtù del quale il soggetto non viene più direttamente condizionato e governato dalle istituzioni; sembra predominare viceversa la filosofia del soggetto. Questa apparente liberalizzazione comporta conseguenze sia sul piano etico che morale: tendono ad imporsi l'edonismo, la logica del tutto o niente, la razionalità strumentale.

Scannone (2014), filosofo e teologo gesuita argentino, riprende il termine *Psicologia della Liberazione*, rielaborandolo. Secondo Scannone, a partire dal contributo della dottrina sociale della Chiesa e di Martin Barò con la sua *Psicologia della Liberazione*, si potrebbe elaborare una **psicologia del popolo**, ovvero una lettura della sofferenza umana non solo in chiave socio-economica, ma anche culturale, filosofica e teologica. In questa prospettiva la comunità ha il suo fondamento nella persona e la persona si realizza nella comunità. La relazione individuo-comunità si deve però estendere al rapporto e alla relazione tra le diverse comunità; con il conflitto intercomunitario che non può che influire attivamente nella relazione individuo/comunità.

Egli propone una dialettica nella quale gli opposti non tendono ad eliminarsi a vicenda, ma a mantenere vivi entrambi i termini in contrapposizione. Scannone cerca infatti di conciliare la dialettica hegeliana con l'analogia in San Tommaso e la teoria dell'azione in Maurice Blondel. Quest'idea di una dialettica, che tende a risolvere pacificamente il conflitto della tensione di due termini in contrapposizione, viene dall'autore coniugata insieme alla teoria della dialettica della comunicazione sviluppata da Jurgen Habermas e da Otto Apel. Ne risulta l'immagine di una comunità non più disgregata ma in comunicazione, in termini cristiani *di comunione*. Una comunità di comunione non elimina il conflitto, ma cerca di superarlo senza cancellare i protagonisti del processo comunicativo. Scannone scrive: "Non tutto fu negativo o positivo in questo processo, ma ambiguo. Il rispetto delle differenze e la pluralità, la valorizzazione della vita quotidiana, dell'istante presente di ogni persona individuale, del tempo libero, della cura del corpo, della bellezza esteriore e della gioventù, la ricerca della felicità personale e familiare e della fruizione estetica, la sana competitività, l'efficienza tecnica, la stabilità monetaria, le regole formali su cui si basa la vita civile e politica, il risveglio della società civile ecc. sono dei veri valori se non vengono assolutizzati" ... E ancora gli stessi autori: "Le specifiche condizioni dell'America Latina, con riferimento in particolare allo stato paramilitare e di terrore in cui per anni hanno vissuto molti paesi di quel continente, non toglie alla psicologia della liberazione la possibilità di grande applicabilità anche nei nostri contesti, dove non mancano gli spazi di impiego per un tale approccio." (p. 36). La conclusione è che "La

trasformazione che stiamo vivendo in seguito alla crisi economica e quindi inevitabilmente sociale dell'Europa e dell'Occidente tutto, segnala una nuova emergenza, un nuovo gruppo sociale che viene escluso e si autoesclude dalla scena politica e ha intrapreso un percorso difficile da arrestare verso la povertà più conclamata e l'emarginazione. Si tratta di famiglie, di giovani, di anziani, di uomini e di donne che alla crisi economica aggiungono quella rottura dei legami che porta con sé il rischio dell'isolamento, prima causa dell'emarginazione più socialmente intesa. Ad essere a rischio però non sono solo i singoli e i gruppi ma anche la comunità e più in generale, la possibilità di prendere parte a quella "cosa pubblica" che nella crisi della partecipazione trova la sua più grande espressione" (p. 38).

M. Montero (2012) sostiene che: "Un aspetto ... della psicologia della liberazione è quello di fomentare e catalizzare cambiamenti individuali e collettivi a partire dall'insegnamento e dall'aiuto alle persone nel comprendere quello che succede nel loro contesto di vita e nella società a cui appartengono, con il fine di potere cambiare le proprie condizioni di vita. Un secondo aspetto è favorire la conoscenza e il pensiero per agire in libertà, costruendo e mantenendo tale libertà, rafforzando così il pensiero di cittadinanza attiva. D. Marzana e E. Marta (2012) scorgono "... nella psicologia della liberazione un'idea di partecipazione profonda, che sfuma e si rinforza nel concetto di una condivisione di obiettivi, progetti, sogni e bisogni nonché di processi per trovare risposte ai bisogni concreti ... e diventi sì azione – intervento concreto ma soprattutto modalità per costruire e rilanciare i legami di fiducia e solidarietà nelle comunità, con i loro aspetti di vincolo – risorsa e di significazione simbolica. È quel lavorare con le persone, i gruppi e le comunità, significa non solo riconoscere l'altro come soggetto attivo portatore di risorse e di bisogni, ma anche valorizzare l'altro, le sue reti, la sua storia e in nome di ciò che accomuna, condividere una progettualità che renda la vita degna di essere vissuta" (p. 35).

Questa configurazione neo-comunitaria si propone come alternativa ad un processo mondiale che tende ad escludere sempre di più settori, paesi e culture, in funzione di una globalizzazione uniformante sul piano economico, culturale, politico, giuridico. Pensare una comunità che rispetti le singole persone o una comunità globale che

tenga conto delle diversità culturali e politiche rappresenta l'alternativa alla globalizzazione attuale utilizzando gli strumenti, gli sviluppi offerti dalla tecnica, dalla scienza e dalle nuove proposte di convivenza sociale da parte di un momento storico che cerca di integrare il positivo della modernità e postmodernità.

Papa Bergoglio, che tra l'altro ha anche insegnato psicologia, propone il modello geometrico del poliedro (fig. 1): superare il modello della sfera proposto dalla globalizzazione selvaggia con un poliedro vuol dire rispettare le differenze culturali, personali, etniche, ecc. In questo contesto quali sono il ruolo e la funzione della psicologia? Di che tipo di liberazione si deve parlare?

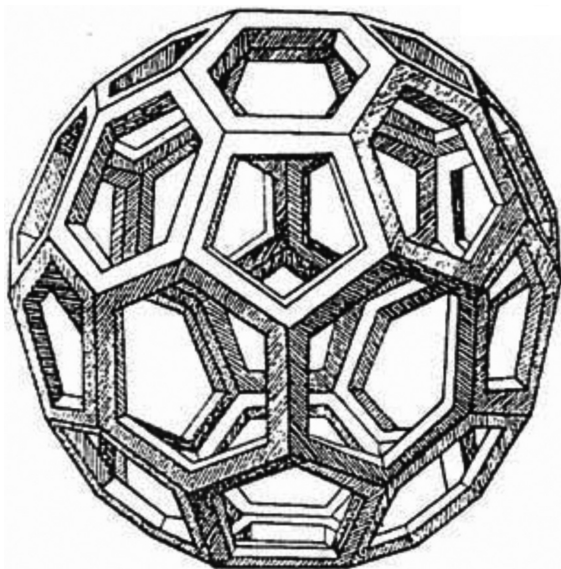


Fig. 1: L'immagine del Poliedro di Papa Francesco

“La sfera – dice Papa Francesco – può rappresentare l’omologazione, come una specie di globalizzazione: è liscia, senza sfaccettature, uguale a se stessa in tutte le parti. Il poliedro ha una forma simile alla sfera, ma è composta da molte facce. Mi piace immaginare l’umanità come un poliedro, nel quale le forme molteplici, esprimendosi, costituiscono gli elementi che compongono, nella pluralità, l’unica famiglia umana. E questa sì è una vera globalizzazione. L’al-

tra globalizzazione – quella della sfera – è una omologazione” (Verona 2014, 3° Festival delle Dottrine Sociali).

Con il modello del poliedro, si superano e si rispettano tutte le differenze culturali, personali, etniche, religiose, sessuali.. Muovendo da questa premessa la proposta della centralità del gruppo (Familiare, Comunitario o Psicoterapeutico) come strumento terapeutico e formativo della propria Identità (alla base della Personalità), appare coerente e motivata. Nel gruppo le potenzialità umane, di un essere umano concepito come intrinsecamente “grupuale”, sono promosse e sottratte alle distorsioni e all’impoverimento a cui spesso le condanna un sistema sociale incapace di difendere valori come la “Cooperazione” e la “Solidarietà”. Il gruppo è forse la migliore scuola in cui si possa imparare a incontrare chi è diverso da noi, non alla luce di un’indifferente e fredda tolleranza, ma di una effettiva e “appassionata” capacità di confronto e di comprensione.

Il Convegno ha offerto spazio ad un’ampia esposizione dei metodi di conduzione del gruppo che appartengono alla tradizione psicoanalitica, transazionale e cognitivo comportamentale: sono state descritte le diverse procedure, fornendoci importanti elementi tratti anche dalla dimensione della verifica empirica e dal ricorso alla “evidenza” dei risultati. Questo al fine di orizzontarsi in un panorama che, proprio perché non vuole legare i metodi di intervento a teorie troppo generali e lontane dall’esperienza clinica, avrebbe rischiato di non essere compreso facilmente da chi non ne ha una diretta esperienza. Il Convegno è diventato, invece, così, anche un’occasione preziosa per conoscere, con l’aiuto di guide esperte, molti aspetti complessi dei modelli teorici più importanti nella psicoterapia grupuale. La clinica ritrova il suo senso di opera “della” e “per” la civiltà rifiutando di ridursi ad una mera pratica di adattamento, di omologazione e di rassegnata accettazione della realtà data. Il progetto, condiviso da molti dei partecipanti, mostra così di essere coerente fino in fondo con il suo proposito di apertura al confronto ed alla cooperazione non astratta, ma vissuta al livello dell’attività clinica, prendendo in considerazione anche modelli teorici e di conduzione del gruppo che appartengono alle più rilevanti tradizioni psicodinamiche – psicoanalitiche e transazionali. Il dialogo con quanti aderiscono a diverse teorie è così direttamente documentato e compiuto. Il difetto di presen-

tare le scuole cliniche come estranee le une alle altre, e spesso addirittura polemicamente contrapposte, che molti autori ormai cercano di superare, è risultato, in questo caso, totalmente sorpassato. La terapia di gruppo appartiene a diversi orientamenti che, senza abbandonare il valore – prezioso – delle tradizioni da cui scaturiscono, riconoscono tutti come oggi sia proprio al lavoro nel gruppo che è affidato il compito di indagare le strade che possano difenderci dalla distruttiva conflittualità dilagante.

Nel primo capitolo si affronta il tema del processo di Identificazione attraverso l'appartenenza al Gruppo. Nel secondo capitolo vengono messi a confronto le principali teorie sul rapporto tra processo di identificazione e costruzione della Personalità. Nel terzo capitolo si affronta il tema della Identificazione attraverso l'appartenenza al Gruppo. Il quarto capitolo è dedicato ad un tema che riteniamo particolarmente importante per qualsiasi approccio di gruppo: il lavoro sulle maschere. Il quinto ed il sesto capitolo affrontano specificamente il rapporto tra Etica e Psicologia, in particolare la Deontologia professionale applicata alla Psicoterapia di Gruppo. La 2° parte del Testo declina il rapporto tra Appartenenza e Gruppo, vengono quindi analizzate più tipi di appartenenze ai gruppi: Appartenenza e Comunità Studentesca (primo capitolo); Appartenenza ed Identità nel Gruppo Psicoanalitico (secondo capitolo); Appartenenza ed Identità nel Gruppo Transazionale (terzo capitolo); Appartenenza ed Identità in Famiglia (quarto capitolo).

PRIMA PARTE
TEORIE, INTERPRETAZIONI, RICERCHE

1. Il Bisogno di Identificazione

di A. Urso

Le emozioni positive vanno ricondotte ai primi segnali sociali tra madre e neonato, che provocano gioia ad entrambi; si tratta della tendenza innata dei neonati a rispondere alle persone attraverso lo sguardo e il sorriso, derivata dall'importanza evolutiva della **socialità**: tale tendenza si sviluppa nel corso delle interazioni con la madre durante il primo periodo di vita. I bambini sono pertanto in grado sin dalla nascita di fornire forti ricompense sociali, che stimolano gli adulti a prendersi cura di loro. Dai dati sperimentali risulta che un aumento dei contatti sociali accresce la felicità e che l'intensità dei rapporti riveste un ruolo più importante della loro semplice presenza: non a caso le persone più vulnerabili nei confronti della depressione sono risultate quelle che non hanno un confidente intimo. Tra le principali fonti di appagamento ci sono infatti la qualità dei rapporti, l'entità dell'affetto, l'intimità, il comportamento confidenziale e l'offrire rassicurazioni sul valore dell'altro, quello cioè che generalmente viene chiamato *sostegno sociale* (Argyle, 1988).

L'angoscia non viene alleviata dalla quantità di interazioni sociali, ma dalla loro qualità; per questo è determinante la presenza di un sostegno sociale, definito come “la percezione di essere benvenuti, stimati, oppure intimamente legati agli altri”; o ancora la presenza di “qualcuno con cui si può parlare di se stessi e dei propri problemi”. Le relazioni sociali esplicano un'azione positiva nel diminuire gli effetti mentali dello stress; il risultato è migliore se l'altro si comporta da confidente e se la confidenza è reciproca. Dunque è possibile affermare che i rapporti sociali generano felicità; secondo Argyle ciò avverrebbe per tre ordini di motivi:

- possono avere un effetto immediato sull'Io, aumentando l'autostima e la fiducia in se stessi;

- possono avere un impatto diretto sulle emozioni, in quanto l'interazione sociale genera sentimenti positivi, eliminando così ansia e depressione;
- possono aiutare a percepire la situazione esterna in modo meno stressante, dato che sono disponibili sostegno e aiuto, consentendo così di affrontare meglio i problemi. Nei rapporti a lungo termine ci si può inoltre aspettare che questi benefici si mantengano nel tempo.

Una dimensione cognitiva interessante è quella studiata da Mikulincer e Peer-Goldin (1991), i quali hanno posto in relazione l'esperienza di felicità con la congruenza fra la percezione del "Sé operativo" e la rappresentazione del "Sé ideale". Basandosi sulla teoria della discrepanza del Sé di Higgins (1987), gli autori hanno dimostrato come un breve stato di felicità sia correlabile con la congruenza fra la percezione del Sé operativo in un dato evento e la rappresentazione del Sé ideale, precisando la differenziazione fra una *felicità di stato* e una *felicità di tratto*: la felicità di tratto potrebbe essere la somma di tante felicità di stato; pertanto le persone felici sarebbero quelle che sperimentano molti momenti felici e la congruenza fra Sé operativo e Sé ideale sarebbe duratura; secondo un'altra ipotesi, la felicità di tratto potrebbe influenzare il modo in cui le persone reagiscono agli eventi, vale a dire la congruenza fra un Sé operativo abituale e un Sé ideale (Goldworn).

L'appagamento deriva dal divario fra obiettivi e risultati e dal valore attribuito a ciascun obiettivo. Le aspirazioni possono mirare molto in alto e tendono a crescere ulteriormente quando si raggiunge un certo livello; le aspirazioni troppo elevate sono una minaccia per la felicità, tanto che a volte le terapie della felicità devono convincere le persone a ridurle (Argyle, 1988).

Si è più felici se si è riusciti a risolvere i propri conflitti interiori e si è raggiunto un certo grado di integrazione della personalità; e lo si è tanto di più se risulta marginale la discrepanza tra l'immagine di Sé e il Sé ideale, o tra le proprie aspirazioni e la realtà. Date due persone di reddito e cultura uguali, quella che sente che la sua vita ha un significato possiede maggiori probabilità di essere soddisfatta del proprio reddito (Freedman, 1978): "Probabilmente, c'è del vero nella

massima di Aristotele secondo cui per essere felici è necessario essere virtuosi” (Argyle, 1988) e, aggiungiamo, c’è del vero anche nelle teorie che insistono sull’importanza del lavoro psicoterapeutico sul vuoto esistenziale e, quindi, sulla ricerca del senso della vita, chiedo fisso dello psicologo viennese V. Frankl.

Per essere felici quindi non basta soddisfare i bisogni materiali, che costituiscono solo il prerequisito minimo per evitare la sofferenza ed uscire dallo stato di deprivazione; l’uomo ha soprattutto bisogno di amare e di sentirsi amato, di socializzare e di stimarsi, di giudicarsi cioè positivamente rispetto alle proprie aspettative. Non basta quindi che la società si preoccupi di soddisfare i bisogni materiali dei cittadini: dovrà provvedere anche a quelli psicologici. Viceversa ci troveremo in una *società di infelici*: tali sarebbero infatti quegli individui che, preoccupandosi solo dei bisogni materiali, dovessero occupare per il loro soddisfacimento una tale quantità di tempo e di energie da non avere la possibilità di soddisfare le personali necessità psicologiche; ad esempio, vivere dall’alba al tramonto in un setting lavorativo che non favorisce le relazioni sociali, non soddisfa il bisogno di autostima e non consente di aver tempo per le relazioni affettive, produce sì un individuo non deprivato materialmente, ma solo e insoddisfatto di se stesso e, quindi, infelice.

Il gruppo presenta delle peculiari caratteristiche che facilitano lo sviluppo di relazioni, la nascita di legami identificativi, la creazione di una cultura comune e potenti meccanismi trasformativi. Il gruppo infatti non è la semplice somma degli individui che lo compongono, in quanto al suo interno operano delle dinamiche che creano un effetto moltiplicatore delle energie umane in esso presenti. Il gruppo è al tempo stesso sia un contenitore, sia un’esperienza. Di conseguenza i gruppi psicoterapeutici hanno proprietà curative che vanno ben oltre il superamento del senso di alienazione, dell’isolamento sociale e della possibilità di condividere il proprio disagio con altre persone. L’elaborazione delle vicende individuali avviene in relazione a quanto accade nel gruppo e ai fenomeni che nello stesso si manifestano; pertanto ogni evoluzione e crescita personale diviene un elemento utile e potenzialmente trasformativo per tutti. Il setting gruppale dà la possibilità ai partecipanti di ricreare in una sorta di microcosmo le relazioni più significative e quindi di vederle alla luce del *qui ed ora*, in

vivo. Ciò costituisce una forte spinta al cambiamento, che attraversa i piani di esperienza di sé, della propria storia familiare, relazionale e culturale. (Lo Verso, 1994). Inoltre nel gruppo c'è un concetto di scambio che va al di là dell'idea di essere generosi o altruisti; più precisamente sussiste l'idea di dare senza il rischio di perdere quello che si è dato o del ricevere senza portare via. Ciò sembra richiedere una visione di proprietà delle proprie esperienze e dei propri vissuti, non posseduta privatamente, ma liberamente accessibile a tutti: ogni membro del gruppo infatti trarrà personale beneficio se tutti i partecipanti saranno aiutati ad aprirsi e a rendere pubblico il proprio bagaglio di sofferenza, i dolorosi ricordi che tendono a nascondere. Quando il gruppo funziona, ciascuno fa esperienza del fatto che non si perde nulla nel rendere pubblico il privato: ciò che viene rivelato rimane comunque una proprietà privata, ma non dell'individuo che l'ha condiviso, bensì del gruppo nel suo insieme. Durante i gruppi lo psicoterapeuta può valutare vari aspetti della personalità dei singoli ed il loro modo di rapportarsi agli altri, aggiungendo indicazioni utili all'inquadramento diagnostico. Sarà possibile esplorare eventi passati che abbiano potuto determinare o favorire la sintomatologia attuale. Il lavoro con le esperienze passate può essere svolto anche esplorando i contenuti inconsci che emergono attraverso l'analisi dei sogni, effettuata grazie all'utilizzo di specifiche tecniche interpretative. Infine i membri del gruppo possono imparare a sviluppare capacità di relazione interpersonale e nuove strategie per risolvere problemi.

A onor del vero gli aspetti terapeutici del concetto di catarsi era già stato introdotto addirittura da *Aristotele* per esprimere il peculiare effetto che il dramma greco aveva sui suoi spettatori. Il termine *catarsi* deriva dal greco *kátharsis*, che a sua volta proviene da *katháirein*, *purificare*: la liberazione dell'individuo da una contaminazione che danneggia o corrompe la natura dell'uomo. Egli afferma: "*Tragedia dunque è mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno, a suo luogo, nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto quello di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni*". Nella sua poetica egli sostiene che lo scopo del dramma è di purificare gli spettatori attraverso l'eccitazione

artistica di alcune emozioni che funzionavano come un sollievo dalle loro passioni personali. L'evento scenico traumatico è la messa in atto di un conflitto e delle sue conseguenze, fino all'estrema lacerazione. Assistervi consentirebbe tanto un coinvolgimento quanto una presa di distanza, che renderebbero possibile un'osservazione più consapevole.

Più recentemente **Landy** ha ripreso il concetto di distanza per sottolineare la distinzione tra il ruolo e l'attore. Landy è uno dei più importanti teorici di un nuovo approccio chiamato **Drammaterapia**. Egli utilizza tecniche proiettive per amplificare il vissuto di distanza. Gli attori non diventano i personaggi che stanno interpretando, ma avvicinano se stessi e le loro esperienze alla performance, si muovono attraverso un tempo reale e un tempo immaginario, da una realtà ordinaria a una realtà teatrale. La nozione di ruolo, le tecniche di role-playing e assunzione di ruoli sono al centro di questo orientamento. **Dramma**, dal greco *Dran*, significa letteralmente compiere un'azione, ma l'atto drammatico non è semplicemente fare qualcosa, è necessario che l'azione sia compiuta con un certo grado di distanza. Il modello terapeutico di Landy è il modello del ruolo il quale vede l'individuo come colui che rappresenta numerosi ruoli, biologici, familiari e sociali nella vita reale. Questi ruoli vengono riproposti nella seduta della drammaterapia. Secondo Landy nel lavoro teatrale l'attore entra ed esce costantemente dal ruolo, c'è un continuo slittamento da una realtà all'altra ed è nello spazio intermedio che possono emergere le potenzialità. I ruoli diventano utili strumenti nella diagnosi, nel trattamento e nella valutazione. In questo modello *gli obiettivi del drammaterapeuta sono tesi ad aiutare i clienti ad incrementare il numero dei ruoli che essi possiedono, per non rimanere legati ad un ruolo rigido, e ad incrementare la capacità di muoversi da un ruolo all'altro*. Il personaggio può essere considerato un ponte che permette il passaggio dalla cristallizzazione di una personalità al mondo della possibilità e della scoperta. Una dimensione importante nella **Drammaterapia** è quella del coinvolgimento organismico rispetto al ruolo, ossia il grado di intensità o distanza nel giocare un ruolo. L'individuo iperdistante, a livello intrapsichico e relazionale, è rigido e controllato e ha bisogno di instaurare confini forti tra sé e gli altri. Landy (1999) parla altresì di ipodistanziamento, nel caso in cui la persona non possiede confini definiti tra sé e il personaggio e

si identifica con esso. La distanza estetica per Landy è un equilibrio tra affetto e cognizione si potrebbe dire come due polarità dialettiche, “... ad una distanza estetica, l'individuo ricopre il ruolo dell'osservatore cognitivo e distante e il ruolo dell'attore affettivo, emozionalmente coinvolto” (Landy, 1999, p. 140).

Boris Cyrulnik, psichiatra e psicoanalista, ha dedicato gran parte della vita a comprendere come molti bambini che hanno subito dei traumi spaventosi, quali gli abbandoni, i maltrattamenti, le violenze sessuali, le guerre, i lutti, riescano a superarli, diventando, nonostante tutto, degli adulti equilibrati e persino felici. Cyrulnik sostiene che questi bambini si pongano fundamentalmente due domande: “Perché devo soffrire tanto?” e “Come posso fare per essere felice?”. La prima domanda li conduce verso una sorta di razionalizzazione degli eventi, la seconda li porta a sognare. Se poi, nel corso della loro vita, questi bambini hanno la fortuna di incrociare nel loro cammino delle persone (che chiameremo: tutor di resilienza) alle quali potersi appoggiare (parenti, amici, educatori, figure culturali scelte quali modelli, strutture sociali o religiose di riferimento), la loro crescita evolverà certamente in modo positivo. Gli altri invece, i bambini che non sanno sognare e che non riescono ad accettare, rielaborare e infine fare propri gli eventi subiti, chiusi in se stessi, imprigionati nelle ferite del passato e succubi della realtà, non impareranno a vivere: continuando a rifiutare l'accaduto, cadranno nella tristezza, quando non nella disperazione.

Le ricerche effettuate da Lecomte (2004) rivelano le caratteristiche fondamentali che dovrebbero possedere i “tutor di resilienza”, essi dovrebbero essere in grado di:

- manifestare empatia, affetto e fiducia in modo chiaramente e direttamente comprensibile; non imporre la propria presenza, offrendosi in modo rassicurante e discreto solo quando richiesto o necessario;
- lasciare all'altro la libertà di parlare o di tacere, rispettando i tempi, i ritmi e le condizioni del personale processo di recupero; offrire delle occasioni concrete per evidenziare altre modalità di pensiero e di reazione comportamentale e per segnalare nuove opportunità di vita;
- non lasciarsi condizionare o scoraggiare dalle inevitabili battute d'arresto che si manifestano lungo il percorso; essere acco-

glienti, gentili, ma fermi nell'indicare regole e valori personali e sociali.

Addirittura alcuni Autori hanno riscontrato correlazioni negative tra capacità empatica e competenza diagnostica; la capacità empatica del resto non è risultata correlata con la brillantezza intellettuale o con la perspicacia diagnostica. Le ricerche hanno viceversa riscontrato una correlazione positiva tra l'empatia del terapeuta, l'autoesplorazione del paziente e i criteri indipendenti di cambiamento nel paziente. Jung molti anni fa aveva intuito e constatato nel proprio lavoro che addirittura lo schizofrenico smetteva di essere schizofrenico quando incontrava qualcuno dal quale si sentiva capito, cioè realmente ascoltato. Oggi ciò non è più solo un'intuizione ma un fatto che trova riscontro nella ricerca scientifica. A tale proposito esiste una ricerca nella quale sono stati confrontati i risultati ottenuti da psicoterapeuti e professori universitari, noti per la loro empatia con gli studenti; ebbene sono stati ottenuti risultati simili per quanto riguarda l'efficacia dell'intervento, e ciò a conferma dell'enorme importanza che riveste la personalità dello psicoterapeuta per il successo di una psicoterapia. Possiamo addirittura sostenere che l'istaurarsi di un rapporto empatico all'inizio dell'incontro psicoterapico risulta essere tra i migliori predittori del successo di una psicoterapia. Così che lo psicoterapeuta (esperto dell'ascolto) dovrebbe tenere una condotta basata su accettazione, benevolenza, cortesia, tolleranza, efficace impegno nel capire, stimolare e collaborare negli sforzi di sviluppo del paziente, evitando ogni forma di ossessività, di dogmatismo e di autoritarismo, senza assolutamente proporre valori, scelte, norme o conoscenze. Ne consegue che lo psicoterapeuta dovrebbe possedere e manifestare un relativo equilibrio, fiducia in sé e nel paziente, disponibilità, impegno, oggettività, autocontrollo, spontaneità, rispetto, onestà, sicurezza, flessibilità, radicale soddisfazione e apertura verso gli altri; adeguate capacità di coinvolgimento, empatia, partecipazione, comunicazione, comprensione, ottimismo e stimolazione.

Contrariamente a quanto si pensava in passato, la comprensione empatica non dipende da qualità particolari del paziente – quali il comportamento deduttivo – ma è provocata prevalentemente dallo psicoterapeuta; ciò che emerge dalle ricerche è che si può aiutare il

futuro psicoterapeuta a migliorare tali capacità: infatti la capacità empatica dello psicoterapeuta è risultata crescere con l'esperienza. Si può quindi sostenere che il terapeuta esperto sa che le sue migliori risposte e i suoi più validi interventi non sono quelli che derivano da un atteggiamento essenzialmente tecnico, ma quelli che risultano dall'integrazione di tutte le sue potenzialità umane messe pienamente, seriamente e genuinamente al servizio del proprio paziente.

L'ascolto clinico è un ascolto a 360 gradi: come direbbe Freud non solo col cosciente ma anche con l'inconscio, in cui cioè il terapeuta si impegna con tutto il suo essere ad accogliere l'altro, non solo le sue parole, e, nel fare ciò, non si può prescindere dal relazionarsi pienamente con l'altro, non solo col cervello ma anche col cuore o, se si preferisse, con l'anima. È fin troppo chiaro dunque che ciò che caratterizza un buon ascoltatore non è un atteggiamento passivo, neutrale, incurante, "senza emozioni" ma, al contrario è un ascolto aperto, caratterizzato dalla disponibilità non solo verso l'altro e ciò che dice, ma anche e contemporaneamente verso se stesso, per ascoltare le proprie emozioni, i vissuti e le reazioni all'ascolto. In altre parole è necessario un ascolto "attivo", aperto, disponibile e basato sull'empatia, cioè nell'accettazione dell'altro e nella creazione di un rapporto positivo, dove l'altro si possa sentire rispettato, ascoltato, compreso, riconosciuto, accettato e non giudicato. Ne consegue che i principali elementi che caratterizzano una buona attività di ascolto sono:

- Non interrompere chi parla quando parla di sé, perché un'interruzione può non solo bloccare la comunicazione ma anche distrarre il flusso di pensieri e quindi modificare il senso della comunicazione stessa, oltre che offendere l'interlocutore stimolando quindi un comportamento antagonista di chiusura e di negazione;
- Ricordare che il vero ascolto è sempre nuovo, non è mai definito in anticipo;
- Non giudicare: sospendere i giudizi di valore e l'urgenza classificatoria. Non si può giudicare ciò che un altro sta dicendo quando parla di se stesso, dei propri vissuti, sentimenti ed emozioni;
- Mettersi nei panni dell'altro, cercando di assumere il punto di vista del proprio interlocutore;

- Dimostrare empatia, condividendo, per quello che è umanamente possibile, le sensazioni che l'altro manifesta;
- Verificare la comprensione, sia a livello dei contenuti che della relazione, favorendo l'esposizione da parte dell'altro del proprio pensiero, dei propri vissuti e dei propri sentimenti;
- Curare il setting, ponendo attenzione al contesto fisico-spaziale dell'ambiente in cui si svolge l'ascolto, al fine di agevolare la comunicazione e far sentire l'interlocutore il più possibile a proprio agio;
- Ricordare sempre che nessuno ha il diritto di pretendere che un altro si comporti in un modo piuttosto che in un altro: ognuno è infatti libero di scegliere non solo cosa e come pensare ma anche dove e come agire;
- Proteggere ciò che una persona comunica: solo chi lo ha affermato è proprietario di ciò che ha detto, quindi non può essere comunicato ad altri se non previa autorizzazione del legittimo proprietario (segreto professionale). Analogamente si può declinare un breve elenco di ciò che è, invece, da evitare: dare ordini; mettere in guardia; moralizzare; persuadere con la logica; elogiare; ridicolizzare; interpretare. Viceversa, le regole dell'arte di ascoltare possono essere così riassunte (Sclavi M., 2000);
- Non avere fretta di arrivare alle conclusioni. Le conclusioni sono la parte più effimera della ricerca;
- Quel che vedi dipende dal tuo punto di vista. Per riuscire a vedere il tuo punto di vista, devi cambiare punto di vista. Se vuoi comprendere quel che un altro sta dicendo, devi assumere che ha ragione e chiedergli di aiutarti a vedere le cose e gli eventi dalla sua prospettiva;
- Le emozioni sono degli strumenti conoscitivi fondamentali se sai comprendere il loro linguaggio. Non ti informano su cosa vedi, ma su come guardi. Il loro codice è relazionale e analogico;
- Un buon ascoltatore è un esploratore di mondi possibili. I segnali più importanti per lui sono quelli che si presentano alla coscienza come al tempo stesso trascurabili e fastidiosi, marginali e irritanti, perché incongruenti con le proprie certezze;
- Un buon ascoltatore accoglie volentieri i paradossi del pensiero e della comunicazione interpersonale. Affronta i dissensi come

occasioni per esercitarsi in un campo che lo appassiona: la gestione creativa dei conflitti;

- Per divenire esperto nell'arte di ascoltare devi adottare una metodologia umoristica. Ma quando hai imparato ad ascoltare, l'umorismo viene da sé.

Di Bonito T., Sciamplicotti G. e Urso A. (1999) affermano che: Tra le pressanti esigenze della società contemporanea, la necessità di potenziare le qualità morali per uscire dall'egocentrismo ed avvicinarsi sempre di più ad una concezione solidale della vita sembra costituire una delle priorità concordemente avvertite. La nostra cultura, cristiana e non, considera la capacità di interessarsi agli altri e di darsi aiuto e sostegno reciproco una delle mete ideali di comportamento, in evidente contraddizione appare invece il nostro agire quotidiano, pregno di individualismo e di miopia. Osservando il nostro comportamento si può essere tentati di affermare che l'inclinazione verso azioni socialmente riprovevoli, distruzione o anche solo indifferenza sia più marcata che la tendenza verso la comprensione, la generosità e la collaborazione con gli altri. In realtà, anche se le norme e gli standard degli orientamenti sociali e della considerazione per gli altri variano da società a società e da cultura a cultura, il comportamento dell'individuo, morale o no, ammirevole o deplorable, costituisce sempre il risultato finale di una complessa e intricata rete di eventi – biologici, sociali, psicologici, economici e storici – che interagiscono tra di loro. Nonostante le difficoltà metodologiche legate alla definizione stessa dei comportamenti sociali positivi e dell'identificazione delle variabili che aumentano la probabilità che gli stessi vengano messi in atto, gli studi condotti in tal senso hanno dimostrato come la capacità di aiutarsi e di operare per la collettività siano maggiormente funzionali non solo per il singolo individuo, ma per la stessa sopravvivenza della specie. Conseguentemente è stato possibile concludere quanto sia più vantaggioso per la società orientare i propri membri verso comportamenti socialmente adeguati (piuttosto che avversare quelli inadeguati), attivando delle strategie idonee a prevenire atti di violenza e di aggressività.

Educare alla socialità – ossia a stare in rapporto costruttivo e reciprocamente gratificante con l'altro – è un compito tutt'altro che fa-

cile; diventa quindi essenziale disporre di un programma di prevenzione che cerchi di moderare le inevitabili crisi e che aiuti l'individuo in crescita a gestirle in maniera efficace, evitando l'uso di comportamenti devianti e aggressivi etero ed auto-diretti. Tutto ciò al fine di favorire l'attribuzione positiva dell'altro, promuovere la reciprocità e la solidarietà tra pari nelle relazioni di gruppo e fuori dal gruppo. Le strategie terapeutica che attualmente gode di maggior credito per migliorare le abilità sociali risulta senz'altro essere il **Training Assertivo**. Alla base di molti disturbi psichici esistono le difficoltà dell'individuo nel rapportarsi con gli altri, siano essi tutti gli altri o solo alcune figure rappresentative (ad es.: *figure vissute come autoritarie o appartenenti al sesso opposto*). Il training assertivo consiste nell'insegnare all'individuo ad esprimere direttamente e francamente i propri pensieri, sentimenti ed emozioni in maniera adeguata per il raggiungimento dei propri obiettivi nel rispetto degli altri. Questa tecnica risulta quindi utile ogni qualvolta nel lavoro di assessment emerge tra i fattori di mantenimento, scatenanti o predisponenti una mancanza da parte dell'individuo di **assertività**, della capacità cioè di salvaguardare i propri diritti, pur rispettando quelli altrui. Vale a dire tutte quelle volte in cui si scopre che l'individuo si comporta in modo **anassertivo** (è incapace di rivendicare i propri diritti, di esprimere ciò che pensa o che vuole), o in modo aggressivo (si esprime e rivendica i propri diritti aggredendo gli altri) e tale comportamento risulta in collegamento funzionale con i problemi di cui soffre. Infatti chi si comporta in modo non assertivo non solo non raggiunge i propri fini, ma si trova spesso ad essere strumentalizzato e dominato dagli altri, col risultato di sentirsi frustrato, represso, avvilito, di perdere la propria autostima e di diventare quindi spesso ansioso o depresso. Le cose non vanno meglio per chi si comporta in modo **aggressivo**; a forza di offendere ed irritare gli altri si trova a vivere in un mondo di nemici da cui continuamente difendersi, col serio rischio dell'isolamento affettivo e della disistima altrui.

Dietro entrambi questi tipi di comportamento c'è la stessa paura irrazionale degli altri che, provocando ansia e aspettative negative, produce una risposta inadeguata alla presenza di altre persone. Questa paura può essere generalizzata a tutti gli altri (siamo cioè davanti ad una persona timida o violenta) o, come accade il più delle volte, ri-

guardare solo certe categorie di persone. Nel primo caso il problema è più grave; si tratta generalmente di persone vissute in un ambiente familiare che ha inibito l'espressione della spontaneità personale con divieti (di sentimenti o idee), con atteggiamenti (erano assenti manifestazioni palesi di affetto e contrasto) e proposizioni di aspettative negative (attenzione a fare quella qualcosa, succederà una disgrazia, come già accaduto a ...). In questo caso, è spesso compromessa l'intera formazione della personalità dell'individuo che ha avuto notevoli difficoltà ad esprimersi e ad autoaffermarsi; quindi il lavoro di ricostruzione risulta molto lungo, comprendendo il pacchetto terapeutico, oltre al training assertivo, tutte un'altra serie di tecniche che aiutano l'individuo ed essere finalmente se stesso nel modo più pieno. Nel secondo caso il disturbo è meno grave; il fatto che l'individuo viva la paura ed esprima i comportamenti che ne conseguono solo in determinate situazioni, mostra che egli ha già costruito l'atteggiamento corretto nel corso dell'evoluzione personale, ma particolari esperienze traumatiche nei confronti di determinate persone hanno creato un condizionamento specifico, ne conseguirà un intervento mirato, in genere di breve durata, che a volte potrà consistere anche nella sola tecnica di training assertivo. Veniamo adesso ai punti salienti sui quali si fonda il procedimento assertivo (G. Donati e G. Zappone, 1976, pp. 135-136):

- Non si può essere assertivi verso gli altri se non lo si è prima verso se stessi;
- Per voler bene, bisogna volersi bene; in reazione a molteplici sistemi repressivi della nostra cultura è necessario apprendere ad esprimere con semplicità la tenerezza, l'affetto e le soddisfazioni e se' e agli altri;
- Anche l'ira può essere espressa in modo costruttivo ed è salutare. Come tutti provano sentimenti teneri, così tutti sperimentano irritazione e turbamento; coloro che lo negano non dicono il vero o sono eccessivamente repressi. Non a caso tali individui così perfettamente controllati molto spesso soffrono di emicranie, di asma, di ulcera gastrica, di ipertensione, ecc. Il segreto per arrabbiarsi costruttivamente e senza ferire gli altri è di accettare la responsabilità dei propri sentimenti. Sono io che mi arrabbio, che sono irritato, a torto o a ragione, verso le cose o gli altri; io esprimo la mia rabbia che tocca gli altri solo nella

misura in cui essi ne sono realmente le causa. Il discorso dunque deve svolgersi sempre e tutto in prima persona; esempio: io sto male per questo fatto... e non tu mi fai star male...; io impazzisco di fronte a... non tu mi fai impazzire...

- Non è mai troppo tardi per sottrarsi alle conseguenze negative di una situazione generata dalla mancanza di assertività purché si proceda nel debito modo e risolutamente. Il punto essenziale non è l'assertività a tutti i costi, come una specie di obbligo estrinseco, ma la capacità di essere, se lo si vuole, concretamente ed efficacemente assertivi, in quanto si considera patologica l'incapacità ad esserlo. Talvolta inoltre è prudente non essere assertivi in previsione di conseguenze troppo negative, come quando si ha a che fare con un prepotente o un energumeno. In questo caso anzi la non-assertività, dettata da saggio realismo, si rivela essa stessa come un autentico atto assertivo.

In definitiva il problema cruciale, sul piano etico come sul piano umano, è di saper discernere i casi in cui è necessario essere assertivi, dai casi in cui è opportuno non esserlo, senza con questo mai rinunciare ad esserlo per ricatto o per paura. Le modalità variano e sono lasciate alla sensibilità, all'intuito e alla finezza di ciascuno. Il senso di umanità e di generosità deve essere sempre attivo per sconsigliare di rendere agli altri la vita troppo dura, quando ciò non è necessario. L'assertività è innanzi tutto interiore: è tratto distintivo della personalità matura, serenamente inserita nel posto che gli compete nella vita (e, aggiungiamo noi, che si è liberamente scelto).

Da sempre le società sono state interessate al miglioramento della qualità della vita e alla riduzione delle azioni socialmente inadeguate o riprovevoli. Laddove questo interesse è stato tradotto in ricerca empirica, l'accento si è spostato sia sulla rilevazione di dati e sull'analisi dei presupposti che conducono verso azioni civicamente dannose, sia verso sequenze o interi processi comportamentali tesi alla diminuzione delle reazioni antisociali. Al contrario la storia della ricerca psicologica relativa al comportamento prosociale è piuttosto recente ed è per questo che attualmente conosciamo ben poco degli antecedenti di fenomeni quali l'altruismo, la generosità, l'empatia, ecc. Non sono chiare le ragioni che hanno portato a trascurare quest'area di ricerca,

ma è possibile avanzare delle ipotesi. Innanzi tutto i problemi che minacciano la struttura ed il funzionamento delle società hanno una qualità di urgenza: essi richiedono, infatti, un'attenzione immediata ed è probabile che ci si dedichi alle condizioni da migliorare, prima che alla promozione dei comportamenti sociali positivi e al miglioramento delle condizioni generali di benessere. I comportamenti prosociali migliorano le relazioni interpersonali in quanto consentono all'individuo di gestirle in modo ottimale, dato questo che – come evidenziato dalle ricerche di Argyle sulla felicità – costituisce una condizione necessaria per il raggiungimento di un adeguato livello di appagamento personale e di benessere; oltretutto risulta oramai certo che uscire dall'io per andare verso l'altro rappresenta una grossa modalità di prevenzione di tanti disturbi di tipo psicologico e organico. La condotta collaborativa diviene dunque il presupposto necessario, oltre che per migliorare il benessere personale, anche per costruire un civismo sociale allargato, che consenta quel “riarmo morale e civico” di cui si parla oramai anche in ambito politico. Pertanto acquista sempre maggiore rilevanza la capacità di rispondere alle richieste sociali di quanti – genitori, docenti ed educatori in genere – avvertono la necessità di formare le nuove generazioni verso quei sentimenti altruistici che siano in grado di innescare i processi di reciprocità prosociale tanto auspicati.

Il miglioramento della qualità della vita e del complessivo stato di benessere della società infatti non può che passare attraverso la modificazione culturale dei singoli individui, i quali diverranno in seguito essi stessi promotori del cambiamento. Per raggiungere tale obiettivo è necessario attivare quei programmi cognitivi e comportamentali che, incrementando le abilità sociali, l'autostima, la fiducia nell'ambiente esterno e nella personale capacità di affrontare e risolvere i problemi che si verificano, permettano alle nuove generazioni di riscoprire le capacità affettivo-emozionali e di essere dunque parte attiva dell'intero processo di evoluzione prosociale, modificando positivamente l'ambiente relazionale. Alla luce di quanto detto emerge l'importanza della prosocialità quale capitolo a sé stante all'interno della psicologia evolutiva e sociale, soprattutto in ragione del notevole interesse suscitato dalle retroazioni positive conseguenti sia per l'autore dell'azione prosociale, sia per i beneficiari.

Il comportamento prosociale si differenzia dagli atti solidali e altruistici in quanto si riferisce ad azioni dirette ad aiutare o beneficiare singoli individui o gruppi, senza attendersi ricompense esterne. La definizione proposta da R. Roche (Università Autonoma di Barcellona), uno tra i più autorevoli esperti di prosocialità, è piuttosto ampia: prosociali sono *“quei comportamenti che, senza la ricerca di ricompense esterne, favoriscono altre persone, gruppi o fini sociali e aumentano la probabilità di generare una reciprocità positiva di qualità e solidale nelle relazioni interpersonali o sociali conseguenti, salvaguardando l'identità, la creatività e l'iniziativa degli individui o dei gruppi implicati”*.

L'azione consente a coloro che ne sono oggetto di sperimentare i benefici di tali condotte e all'autore di percepire la propria competenza ed efficacia, a tutto vantaggio dell'autostima. Va però chiarito che conoscere un comportamento prosociale non significa necessariamente metterlo sempre in atto: l'acquisizione delle norme sociali può essere del tutto separata dalla condotta che vi si conforma. Un esempio possiamo trovarlo nella *norma della responsabilità sociale*, che prescrive di assistere coloro che hanno bisogno di aiuto oppure sono in una condizione di dipendenza fisica o morale (come i figli nei confronti dei genitori). Ma, come sottolinea Yzaguirre, *“Il fine ultimo di questo modello prosociale non è tanto quello di creare dei “buoni samaritani” o degli eroi, quanto di aiutare i bambini (e gli individui in genere) ad intraprendere e mantenere interazioni positive con gli altri in maniera continuativa e non solo in situazioni critiche o in momenti eccezionali. L'obiettivo principale è promuovere un orientamento di cooperazione sociale in cui sia data uguale importanza sia ai bisogni altrui che a quelli propri”*.

Per agire in accordo con le norme apprese e interiorizzate occorre innanzitutto che i bisogni dell'altro vengano percepiti e accuratamente interpretati, ma è altrettanto importante comprendere se l'altro può essere aiutato e ciò sia attraverso l'analisi delle proprie capacità e competenze nella situazione specifica sia mediante una corretta valutazione circa i costi e i rischi preventivamente nel corso dell'operazione. Se tali presupposti non fossero rispettati, persino chi è bene a conoscenza della norma della responsabilità potrebbe trovarsi in grosse difficoltà nel fornire il proprio aiuto. Da precisare ancora è

che il comportamento prosociale va chiaramente distinto dal *giudizio morale*, generalmente riferibile agli aspetti cognitivi dell'etica, ossia a concettualizzazioni e ragionamenti circa questioni morali: chiunque abbia concetti e giudizi anche sofisticati sulle questioni morali, non sarà comunque in dovere di comportarsi abitualmente in modo prosociale.

Le diverse culture riescono generalmente bene nel compito di trasferire ai propri membri norme, valori e modelli comportamentali socialmente approvati: questi infatti sono solitamente adattabili, consentendo così di stabilire quei legami fra i membri del gruppo che soddisfano sia le esigenze personali dei singoli che quelle di continuità specifiche della società stessa. Gli individui e le strutture cambiano influenzandosi vicendevolmente secondo un processo dinamico, che interessa intere sequenze nelle convinzioni personali ed interpersonali di valori, norme ed atteggiamenti. Poiché dunque la condotta prosociale viene a mano a mano acquisita, essa può essere modificata: almeno in via teorica è possibile trovare il modo migliore per sviluppare i comportamenti solidali, collaborativi e di cooperazione, al fine di raggiungere come obiettivo una migliore qualità della vita ed una maggiore armonia tra gli individui. All'interno di quest'approccio il lavoro sul/per/con il Gruppo rappresenta una scelta d'eccellenza, come affermato dallo psicologo gesuita Masrтин-Barò, ideatore della Psicologia della Liberazione, il quale ha sottolineato che solo attraverso l'identificazione col Gruppo permette all'individuo, specie quando povero, sfruttato ed emarginato, di superare il suo vissuto di "impotenza" e impegnarsi, insieme agli altri, per modificare la propria condizione psicologica ed umana. Così che proprio la Psicoterapia di Gruppo sembra essere la forma di psicoterapia più indicata per liberare l'uomo moderno dalle malattie psicologiche tipiche della società attuale: dipendenze, depressioni e angosce.

Possiamo senz'altro affermare che dietro l'approccio della Psicoterapia di Gruppo c'è una sostanziale fiducia che l'uomo sia essenzialmente un'animale empatico e che questa sua qualità si possa esprimere proprio attraverso il gruppo, un autore che negli ultimi anni si è particolarmente impegnato sul tema dell'uomo empatico e non solo aggressivo e sulla capacità del gruppo di far emergere oltre alla nostra natura aggressiva anche quella empatica.

Lo psicoterapeuta per primo deve mostrare concretamente con il proprio comportamento (modeling) come una discussione possa diventare produttiva ed efficace. La prima regola da seguire sta nell'ascoltare senza giudicare nè valutare costantemente quanto viene riferito; la seconda, nell'incoraggiare tutti ad esprimere il proprio pensiero senza timore di sbagliare, di essere giudicati e censurati, in un'atmosfera di ascolto partecipato e di interesse reciproco, nella quale lo sforzo comune è quello di cercare di comprendere a fondo quanto viene esposto dagli altri (ascolto **attivo**). Infatti, lo psicoterapeuta che nella discussione collettiva riesce a mostrare al gruppo che cosa significhi ascoltare attivamente, parafrasare, incoraggiare la partecipazione e non valutare, offre ai partecipanti la possibilità di apprendere le abilità sociali alla stregua di quelle cognitive.

Sembrirebbe che la nostra natura prenatrice (aggressiva) ed empatica (amorevole) siano sempre in competizione tra loro, secondo David Haug, biologo evolutivista dell'Università di Harvard, già durante la gravidanza si svolge il prototipo di tutti i conflitti futuri, la lotta inconscia tra la madre e il feto per accaparrarsi le sostanze nutritive: il feto non sta passivamente nella pancia della madre in attesa di essere nutrito; infatti la sua placenta genera vasi sanguigni che invadono letteralmente i tessuti della madre per estrarne sostanze nutritive. La madre a sua volta, in virtù delle leggi di selezione naturale, cerca di ostacolare queste invasioni per conservarsi sana per la prole futura. Insomma si verifica una sorte di tiro alla fune; solo se la bandiera resterà al centro, muovendosi impercettibilmente, saranno evitati esiti funesti per l'uno o l'altro dei due contendenti. Se il feto tira troppo dalla sua parte certamente se ne avvantaggerà ma correrà anche il rischio di restare orfano di madre; viceversa, se la madre si opporrà in modo troppo deciso alle richieste del feto, rischierà di generare un figlio debole e poco vitale (Psicologia Contemporanea, 2007).

Varrebbe la pena di far prendere coscienza a tanti contendenti dei quotidiani conflitti tra popoli, società, religioni, razze, culture, classi sociali ed economiche, nonché tra individui, che solo quando la bandiera resta al centro alla lunga tutti ne trarranno vantaggio.

“Forse oggi l'obiettivo principale non è di scoprire che cosa siamo, ma piuttosto di rifiutare quello che siamo. Dobbiamo immaginare e costruire ciò che potremmo diventare”. **Michel Foucault**

“Le qualità che abbiamo non ci rendono così ridicoli quanto quelle che fingiamo di avere”. **Pablo Picasso**

“Impara a piacere a te stesso. Quello che pensi tu di te stesso è molto più importante di quello che gli altri pensano di te”. **Lucio Anneo Seneca**

2. Identità Parmenidea e Identità Eraclidea

di *P. Cinque*

Nell'ambito delle riflessioni sui tempi e sulla situazione dell'epoca presente è ormai abitudine trovare numerosi e preoccupatissimi "incipit" sull'incertezza del momento storico-sociale, con particolare riferimento alla perdita di senso, di sensibilità sociale, di identità: tutti fattori capaci di influenzare profondamente la formazione del carattere e della personalità, oltre che di determinare mutamenti che molti – credo più a torto che a ragione – avvertono come angosciosamente apocalittico. Molto spesso queste preoccupate lamentele provengono da fonti così disparate che difficilmente si potrebbero comporre in un unico schema comprensivo; sembra che si tratti di voci diversissime, ricorrenti, isolate però corali, da molto tempo emergenti: riassumerle è stucchevole accademia; sembra essere inevitabile una nuova attenta ricognizione. Ormai, tra tanti approcci individualistici, non chiederemmo una logica: otterremmo solo una moltiplicazione e un sovrapporsi di incroci nel labirinto delle interpretazioni. A stento si potrebbe riuscire ancora a trovare un tema unificante, senza ripetere quanto già tutti ormai danno per ovviamente risaputo.

Questo rincorrersi reiterato e perfino scontato di così tante voci preoccupate, di tono socio-psico-politico, può far perdere di vista il fatto che esse non sono affatto recenti: si levano infatti ormai da almeno un paio di secoli ... E più precisamente, da quando la Rivoluzione Francese ha determinato scossoni, impressionanti e soprattutto epocali, al senso di stabilità "per grazia divina" che le istituzioni sia ecclesiastiche che civili emanavano: non è affatto una coincidenza casuale che scienze sociali moderne come la Sociologia si siano costituite in Francia proprio all'inizio del XIX secolo, e proprio sull'impressione angosciante che il contesto sociale, così a lungo sacralizzato, era in disfacimento; mentre nuovi soggetti sociali – e

nuove certezze e paure “grandi” – si manifestavano. Sarebbe stato pertanto della massima importanza stabilire che cosa realmente e storicamente andava cambiando, e in che modo, essendo di natura umana: al di là di tutto, però, era essenziale sapere cosa rimaneva intatto sotto le macerie dei mutamenti, essendo di natura eterna. Ne andava di mezzo anche quella che avremmo chiamato “identità”.

Due esempi: Auguste Comte (1798-1857) era stato il segretario di Henri de Saint-Simon (1760-1825), un intellettuale molto attivo durante la Rivoluzione: egli la vedeva utopisticamente come un nuovo orizzonte, inizio di una nuova era dell’Umanità – addirittura di un nuovo Cristianesimo – che inaugurava la nascita di una nuova organizzazione sociale basata sul processo di industrializzazione, sul sorgere di una classe di tecnici e lavoratori ad essa connessi, sulla costituzione di nuove forme di solidarietà sociale istituzionale. Comte aveva completato, per così dire, questa visione, spostando quel tono millenaristico verso una visione di compimento metafisico del processo progressivo delle epoche storiche e dei saperi; si era così volto allo studio dei fondamenti “positivi” della società in quanto tale, della società in sé come oggetto metafisico, al di là delle trasformazioni post-rivoluzionarie che cominciavano comunque a farsi sentire un po’ in tutta Europa a partire dalla stessa Restaurazione post-napoleonica.

Le cose non sarebbero certo andate meglio con l’andar del tempo, però: un ulteriore, tremendo scossone, avrebbe infatti investito la Francia una settantina d’anni più tardi – con la Guerra franco-prussiana (1866-1870) e la Comune di Parigi (1871) – così che per una seconda volta la società francese avrebbe intravisto l’orlo di uno sconvolgente e disperante baratro sociale, vissuto come perdita d’identità¹. Non tanto individuale quanto di ceto sociale.

Non è perciò un caso che, dopo quel primo esordio comtiano, la Sociologia sia definitivamente decollata come scienza (cioè non più come filosofia sociale) proprio dopo questi eventi, a opera di Émile Durkheim (1858-1917), che all’epoca era ancora un ragazzo: ai suoi

¹ A seguito della sconfitta prussiana venne fatta erigere la Basilica del Sacro Cuore a Montmartre: essa ospita una comunità di suore di clausura dedite ad una preghiera di espiazione incessante per i crimini commessi dai Comunardi e per le anime dei Francesi morti durante la guerra, che dura dall’epoca della consacrazione.

occhi di adolescente, lo spettacolo della “Comune” e dello sbandamento pauroso causato dalla fine dell’epoca di Napoleone III rievocava la stessa memoria ed emozione collettiva della Grande Rivoluzione². Ricorreva il sentimento della fine dei tempi – o inizi di un’era nuova, a seconda – che però passava da una classe sociale all’altra: settant’anni dopo, la Borghesia un tempo rivoluzionaria avrebbe guardato eventi analoghi con il sentimento opposto di una minaccia ai fondamenti della sua stessa identità ed esistenza. Si sarebbe così riprodotto lo stesso problema della genesi e della “essenza” delle società, in un’epoca di avvenimenti sconvolgenti riapparirsi in forme storicamente aggiornate. Si trattava di fronteggiare un pericolo ricorrente, non un caso fortuito ma un’eventualità devastante alla quale porre un argine nel più drastico dei modi: sventrare Parigi e trasformarne il volto urbanistico in modi più adeguati al controllo politico e al modo di vita borghese (Hausmann), proteggere la pubblica opinione benpensante con il lavoro di una magistratura rassicurante (“Affaire Dreyfus”); infine, costruire una scienza che spiegasse in che cosa consista il sociale, di che cosa sia fatto.

Quest’ultimo compito sarebbe toccato a Durkheim. Così, venti anni più tardi, ai suoi occhi di adulto ormai avvezzo all’osservazione dei fenomeni sociali, si sarebbe chiarito il compito di spiegare le condizioni per il sussistere delle società, per la garanzia della coesione di fronte al pericolo del disfacimento, spiegandola come insieme di funzioni organizzate: si trattava di comprendere le forme della solidarietà “organica” (dove le parti sono interdipendenti e le relazioni tra i membri dipendono dalla mediazione statale e istituzionale) che è tipica delle società complesse-evolute; evolutesi, cioè, da forme di solidarietà elementare, o “meccanica” (dove non c’è intermediazione statale e istituzionale nei rapporti tra i singoli membri) tipica invece delle comunità e delle culture che allora si dicevano “primitive”. Non è difficile vedere che già in questo stesso tentativo di considerare la trasformazione da “semplice” a “complesso” si esprimeva la preoccupazione di trovare una rassicurante continuità di sviluppo, che attenuasse la portata sconvolgente delle fratture storico-sociali, così profonde, innegabili e inquietanti.

² I Comunisti vennero brutalmente liquidati non solo dalla polizia francese ma anche dai soldati prussiani che erano giunti a Parigi dopo aver vinto Napoleone III a Sedan.

In questo complesso lavoro di ricerca per “salvare la società” individuandone i fatti e le funzioni essenziali, Durkheim si sarebbe così trovato ad elaborare uno dei concetti più efficaci e drammatici di tutte le scienze sociali: il concetto di “*anomia*”, che indica il fenomeno della perdita del “*nòmos*”, cioè di una norma costitutiva, che fonda le relazioni sociali e dà senso ai sentimenti di solidarietà ad essi connessi, tanto più fondanti in una società complessa, cioè costruita come “organismo socio-culturale”.

Successivamente declinato anche nel linguaggio della Psicologia sociale, “*anomia*” avrebbe espresso il suo potenziale interpretativo e la sua tendenza a diventare bandiera di quasi ogni tipo di lamentela: forse l’unico concetto ancora in grado di raccogliere in unità le loro multiformi espressioni, al di là dell’impressione iniziale di dispersione delle voci lamentose in tanti strilli individualistici³. Termine ovviamente depurato della sua elegante origine semantica greca: il linguaggio comune lo ha messo da parte e ritradotto in termini popolari, più adatti a significare la fine dei “bei tempi andati” e il brutto che sopravviene. Quasi sempre dal futuro: il male paventato appare peggiore di quello passato e “si stava meglio quando si stava peggio”.

Durkheim comunque non amava la Psicologia: lo interessavano i fatti sociali, non le condizioni e i casi o i modi individuali di viverli soggettivamente. Questo riferimento ha però la sua importanza in questo contesto perché il tema dell’identità – quanto meno quella sociale – prima che nella Psicologia è sorto nella Sociologia. Anche sul versante psicologico, però, le cose non sarebbero potute andare diversamente: di lì a poco la Psicologia avrebbero preso un tono emergenziale, visto che un ambito particolarmente importante di esso si sarebbe infatti sviluppato con una forte connotazione medica, come terapia di disturbi o disagi – individuali però – in “casi clinici” che richiedevano una comprensione complessa, una “clinica relazionale”, una narrazione-specchio, una volta riconosciuti i limiti di un approccio esclusivamente organicistico-biologicistico.

³ Dopo Durkheim il concetto di anomia si è diffuso, a indicare quegli stati di crisi e conflitto negli aspetti cruciali del rapporto individuo-società e anche di perdita o mancanza di riferimenti significativi nell’orientamento comportamentale di gruppi e individui. In questa sede non si può fare che un rapido accenno, funzionale agli scopi di questo intervento.

In questo modo, però e ben presto, non solo l'individuo ma anche il contesto sociale sarebbe stato oggetto di uno sguardo psicopatologico: anche una società si sarebbe potuta dire malata, si sarebbe potuta ammalare e avrebbe potuto cronicizzare le patologie sociali di cui era portatrice. Alla faccia dell'ideologia del "progresso", ancora oggi così cara ai politici rampanti, integrati in palazzi che sembrano incrollabili. In un celebre aforisma Nietzsche affermava: "*La terra ha una pelle e questa pelle ha malattie: una di queste si chiama Uomo*"⁴. Ancora, una famosa interpretazione del rapporto tra psiche e società metteva in evidenza che una certa misura di "disagio" è addirittura indispensabile al costituirsi stesso delle civiltà, poiché, secondo la sintetica formula di N.O. Brown, nella visione freudiana "*l'essenza della società consiste nella repressione dell'individuo e l'essenza dell'individuo consiste nella repressione di se stesso*"⁵.

Non è questa la sede per delineare una storia delle idee e degli stati d'animo nell'età dei Nietzsche, dei Durkheim, dei Weber, dei Freud (e dei Marx, ancora prima): quel che conta è che, attraverso questa percezione "apocalittica" del proprio tempo (e qui siamo in tempi che spesso precedono le due guerre mondiali) siano poste le basi per autorizzare e rinforzare il più vasto e generico coro di voci individuali, più o meno isolate, che lamentano o temono quella "bruttezza" del tempo presente proprio a partire dalla percezione dei propri problemi e guai privati.

In altri termini, si è operata una saldatura tra questo vissuto individuale-privatistico e quelle visioni storico-epocali di tipo apocalittico. Non occorre essere laureati per lamentarsi: se però il clima culturale intorno è anch'esso lamentoso, è molto più facile amplificare: così che questi profeti di sventura (laureati) trovano un terreno già pronto a trasformare le disgrazie individuali in apocalissi di quelle sventure filosofiche – "*Morte di Dio*", "*Tramonto dell'Occidente*", "*Crisi della Civiltà*", "*Pessimismo culturale*", "*Peccati capitali della civiltà*" – oppure scientifico-sociali – "*Disagio della civiltà*", "*Ribellione delle masse*", "*Società liquida*" – oppure letterarie – "*Il Mondo nuovo*", "*1984*" ... – e perfino musicali – "*La Sagra della prima-*

⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it., Adelphi, Milano 1976

⁵ N.O. Brown, *La vita contro la morte: il significato psicoanalitico della storia*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 21.

vera”, “*Il Mandarino meraviglioso*” – e addirittura artistiche (film come *Metropolis* di Lang, le città caotiche e infernali rappresentate ad esempio da Kokochka, Boccioni, Grosz, oppure la spersonalizzazione brutalizzante della prima Grande Guerra nelle rappresentazioni di Dix ...). Inquietante parabola negativa: dal sentimento ottimistico dell’irrompere di tempi nuovi, avvertito dalla borghesia rivoluzionaria dell’età illuminista, si giunge al pessimistico “sentimento della fine” con i loro nipotini di fine Ottocento. “Apocalittici non ancora integrati” i primi, quasi tutti “integrati che annunciano realtà apocalittiche” i secondi, tanto per ricordare Umberto Eco⁶. I pronipoti avrebbero poi proseguito per quella strada, nel “secolo breve”.

Mi chiedo quanto tutto questo possa avere a che fare con la percezione dell’identità psicologica, sia individuale che socio-culturale: quanto è debitrice al disagio provato nel “collocarsi” all’interno del “proprio” contesto e nel riconoscerlo come “proprio”? In che misura e in che modo le patologie che “infettano” il tessuto sociale si propagano nei processi identitari e, viceversa, in che modo e misura le patologie vissute nel “privato” si trasmettono nel sociale e diventano condivise? Se l’anomia infetta l’individuo “sano”, che ne sarà della sua identità, fatta di una forte componente sociale? Come può un individuo “infetto”, d’altra parte, contagiare tutto un tessuto e un ambiente sociale “sano”? Il “suicidio sociale” è solo una metafora, un paradosso, o è una patologia che può essere compresa anche psicologicamente?

In questa situazione ricorsiva (gli individui creano inconsapevolmente la società cui appartengono e questa, a sua volta, crea individui in grado di riprodurla) sembra che la complessità del disagio personale riverberato nel disagio collettivo (e viceversa) autorizzi a parlare non tanto di perdita o venir meno di un’identità “assoluta”: piuttosto, della perdita delle categorie psicologiche e comportamentali con le quali essa è stata declinata e ci è diventata familiare come “assoluto”, come qualcosa che le parole hanno trasformato in cosa, in realtà ontologica. Ciò è accaduto parallelamente al venir meno delle categorie storiche, filosofiche, estetiche e sociologiche che tale “assolutezza” descrivevano, trasmettendo alle generazioni un senso di stabilità so-

⁶ U. Eco, *Apocalittici e Integrati*, Bompiani, Milano 1964.

ziale, certo non perfetta ma definitivamente acquisita, sulla quale “riposare” la propria esistenza e far riposare quella dei propri simili e delle generazioni a venire. Così che, in quelle condizioni, chi era afflitto dai problemi che la sua vita gli faceva attraversare come singolo, aveva sempre la possibilità di sentirli all’interno di un contenitore comunque saldo e capace; i suoi guai potevano apparire come incidenti, per quanto tragici e “fatali”, di un percorso accidentato e difficile, in un paesaggio che però restava sostanzialmente integro: ci sarebbe sempre stata una chiesa, una patria, uno stato, un corpo militare, un convento, un paese d’origine a riconoscerlo, ad accoglierlo se smarrito. Un Padre supremo e premuroso avrebbe sempre provveduto a dare a ciascuno il proprio posto nel cosmo come nella storia; e con ciò un senso: proprio per questo la sua paterna esistenza non sarebbe stata una questione di dimostrazione logica ma una necessità, un “dover essere”. Nella sua Nona Sinfonia Beethoven fa cantare al coro questi versi di Schiller: *“Il verme si rotola nella terra e il cherubino sta di fronte a Dio”*.

Quest’identità era figlia dell’epoca degli “integrati” non degli “apocalittici”. La chiamerei “identità parmenidèa”: basata su un fondamento stabile, permanente, così come stabilità e permanenza erano caratteristiche dell’“essere” nel filosofo di Elèa, identico a se stesso e immobile, e immutabile al di là di ogni pura e immediata apparenza mutevole. Quella che chiamiamo “identità”, cercandola e sentendola lungo il filo dell’esistenza, lineare o contorto che sia, abbiamo appreso a declinarla e significarla in questo modo: come una sorta di coesione paradossale che “tiene” il soggetto nel vivo delle sue trasformazioni, ma attore più o meno consapevole di un disegno nel quale “recita” la sua parte⁷. Paradossale e stupefacente questa coerenza esistenziale, perché si mantiene al di sotto delle più diverse dimensioni del “vissuto” e sembra nutrirsi di questa stessa diversità diveniente, senza disperdersi, come accade invece quando si declinano le più devastanti patologie, sia individuali che collettive.

Oggi, perfino la stessa dimensione del “privato” sembra sempre più un subdolo portatore di *anomia*. Ci si potrebbe infatti domandare:

⁷ La visione “teatrale” ha ispirato diversi scienziati sociali, da Erwin Goffman a Victor Turner e tutti quegli autori che hanno tratto ispirazione dal fascino della “maschera”, da Luigi Pirandello a Carl Gustav Jung ai mimi.

“Il *Privato* ... di che cosa è ‘privato?’”. La parentela semantica di “privato” con “privo” suggerirebbe una mancanza, una privazione essenziale – costitutiva o acquisita che sia – che il termine “*privato*” si incarica di svelare nella sua opposizione a “*pubblico*”. Il “privato” è dunque carente di un legame con il “pubblico”: una carenza che è essenziale, da un lato, per preservare la propria intimità – la “privacy” – ma che, dall’altro, viene pagata al prezzo di tener lontano l’altrettanto inevitabile ed essenziale fattore costitutivo della condizione umana, cioè la relazione con il consimile attraverso lo svolgimento di ruoli, di compiti riconosciuti in e da un gruppo, e perciò “impegnativi” (cioè che coinvolgono in una responsabilità non alienabile). La portatrice di quel fattore “parmenideò” di stabilità era però proprio questa dimensione societaria onnipresente, espressa attraverso “istituzioni”: altro termine che, nella sua origine greca, esprimeva proprio questa saldezza dello “stare” solenne e ben visibile anche da lontano. Una saldezza che si riverberava anche nel dominio dei saperi e conoscenze, dal momento che anche i termini “epistemologia” ed “epistemico” sono fatte della stessa radice “-*ist-*” e indicano innanzitutto un sapere incontrovertibile che “sta” in quanto imposto: o “dall’alto” (*epi*) di un’ autorità elevata, inavvicinabile e non contrastabile, oppure dall’alto di un’ evidenza inconfutabile, indubitabile, culmine di un ragionamento costringente⁸.

L’individuo – come nozione e come “culto” – ha seguito le sorti del contesto socio-culturale cui storicamente apparteneva: esso è stato dapprima gestito lungamente nella cultura greco-romano-giudaica ed è esploso nell’età moderna con l’Umanesimo, il Rinascimento e la Riforma protestante; fino ad assumere una propria connotazione “assoluta”, cioè separata dal contesto sociale, un’identità individuale come valore “in sé”. Inizialmente essa comunque si nutriva ancora del sentimento d’essere insieme un individuo e un “soggetto”: un termine, questo, che rinvia non solo alla “soggettività” – cioè ad un’ interiorità dove l’autocoscienza si riconosce come “soggetto di” – ma anche all’esser “soggetto a ...” cioè legato – “Sub-jectus” – a qualcosa che sta fuori dall’area “privata”. Soggetto alla legge, soggetto ad una necessità, per esempio.

⁸ Contrariamente all’immagine diffusa, Parmenide di Elèa (VI-V sec. a.C.) è stato un importante personaggio pubblico nella sua città, un politico, autore di leggi che – si racconta – i suoi concittadini si impegnarono a non modificare mai, tanto erano giuste.

Il Novecento – storicamente e culturalmente – si è però incaricato di togliere all’identità socio-individuale questa sicurezza identitaria “parmenidèa”; inoltre, ha spezzato l’ultimo legame tra i due, tra senso della “soggettività” – una soggettività complessa e ambigua, bifronte, se si vuole – e senso dell’individualità tutta centrata su un culto di sé che pretende di essere anche “cura di sé”. Così, se la prima Guerra Mondiale ha cominciato col distruggere la salda fiducia in una società stabile, sicura (ed eurocentrica), le vicende che hanno portato alla seconda Guerra Mondiale e, successivamente, alla “Guerra Fredda” hanno finito col lacerare definitivamente il legame tra “soggettività” e “individuo”. L’esperienza dei totalitarismi – genocidarî e non – del XX secolo ha messo in evidenza l’esistenza di “società senza individuo”, fatte cioè di individui che hanno abdicato alla propria individualità per una “soggettività” soggetta (“*sub-jecta*”, posta sotto) ad un capo: “*Uomo-massa*”, “*Sostanza umana*” li avrebbe chiamati Ortega y Gasset⁹.

Al crollo dei totalitarismi epocali sembra che oggi sia subentrato un contesto caratterizzato da “individui senza società”, cioè senza un dominante sentimento fondativo di appartenenza comune: anomia, appunto. Parole come “individuo”, “soggetto”, “persona”, “società” appaiono perciò dilaniate da una lacerante separazione, nonostante il senso comune si ostini a vedere tra esse una rassicurante complementarietà logica e semantica: se però viene meno l’ambito entro il quale la connessione tra esse aveva un senso, se si perde l’ambito entro il quale le esperienze indirizzavano il sorgere dell’autocoscienza, esse finiscono con l’assumere significati separati e con l’indicare una condizione umana in cui quella connessione diventa insignificante, astratta, se non proprio contraddittoria o confusa¹⁰.

Lo studio dell’avvento della società senza individuo (o “società di massa”) è stato condotto non solo sul piano storico e sociologico (“*La ribellione delle masse*” di Ortega y Gasset, per esempio, “*La folla solitaria*” di Riesman, tanto per suggerire due classici, o gli studi della Scuola di Francoforte sulla famiglia autoritaria) ma anche psicolo-

⁹ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, tr. it., il Mulino, Bologna 1962.

¹⁰ Il sociologo Norbert Elias ha sviluppato una riflessione sul rapporto individuo-società che cerca di superare il senso dell’opposizione qui appena descritto. “*La società degli individui*”, da lui iniziato negli anni ’30 e completato negli anni ’80, ha cercato di rappresentare la relazione individuo-società che si sviluppa nell’esperienza della “rete”.

gico: famosi pionieri sono stati, a questo proposito, “*Fuga dalla libertà*” di Fromm e “*Psicoanalisi del fascismo*” di Reich, due veri e propri classici sull’argomento.

Anche lo studio dell’individuo senza società, però, è stato oggetto di riflessione e di studi in numero sempre crescente. Non si tratta tanto dello sviluppo di una Psicologia individuale che, con un grave errore metodologico ed epistemologico, isola l’individuo dal suo contesto: si tratta di una psicologia sociale, che considera l’individuo relazionalmente, nell’epoca storica in cui si eclissa proprio il legame con il contesto; che però, a sua volta, lo genera così, che lo genera “orfano” di identità. Di individui anòmici s’era sentito parlare ma non ancora di un contesto anòmico: una nozione mostruosa, ai limiti dell’inconcepibile. Non è questa la sede per una disamina accurata della letteratura in proposito ma solo per un breve accenno funzionale al problema, scopo di questa comunicazione: che ne è ora dell’identità, in questo contesto dove sembra dilagare l’individuo senza società, l’individuo anòmico “puro”?

Un individuo “parmenidèo” non si tiene da sé, è un ossimoro vivente: esso si poteva sostenere, infatti, solo se corroborato dal sentimento di “stare” dentro il cosmo di una corrispondente società “eleatica”; questa comune esperienza etico-politica ed emozionale, faceva provare una sorta di illusione di compimento e perfezione, espressa nel sentimento d’un comune destino. Se viene meno quella formidabile impalcatura di sostegno, anche il resto segue la stessa sorte, come i Filistèi distrutti da Sansone. Collassa tutto. Cosa resti ora di quel sentimento non è dato di sapere se non continuando a declinarlo in obsolete categorie “parmenidèe”, legate ad una percezione della dimensione “forte” del sociale, che sembra ormai eclissato sotto il dilagare di un’anomia nihilista: due rivoluzioni epocali, due guerre mondiali, una serie impressionante di guerre civili e genocidarie – nel giro di duecento anni – dovrebbero bastare per minare le fondamenta del modo stesso di pensare e sentire “istituzionalmente”. Cioè “per fondamenti”. Si può farlo, naturalmente: ma è un correre ai ripari, non è più la stessa cosa ... Con tutto quel che questo collasso comporta in termini di riflessione intellettuale, pratica formativa, espressione artistica, organizzazione e sentimento del “mondo della vita”, percezione di sé.

E infine, su tutto questo sarebbe passato il “rasojo” dei filosofi nihilisti ...

Anche qui, due esempi (non filosofici) bastino per contestualizzare meglio il problema.

Christopher Lasch è uno psicologo sociale che – ormai quarant’anni fa – si è occupato di quella che, con felici e incisive espressioni, ha chiamato “*Cultura del narcisismo*” e “*Io minimo*”¹¹. L’autore non descrive solo il narcisismo come qualità psichica astratta – con un evidente compiacimento e convincimento freudiano – ma cerca di seguire gli effetti sociali di esso nei diversi àmbiti del sociale quotidiano. Il narcisismo è infatti “metafora della condizione umana”, ineluttabilmente legata al trauma d’una troppo precoce separazione dalla madre: effetto inevitabile della neotenia e causa d’incessanti attività “riparatorie” per restaurare quel rapporto originario offeso da un siffatto modo di venire al mondo. Il tentativo però si rivela addirittura controproducente: viene infatti a costituirsi un “*Self*” ridotto alla pura e semplice percezione di una sopravvivenza immediata, privo d’intelligenza sociale (“diffondersi dell’inebetimento”, “nuovo analfabetismo”), nel venir meno del senso dell’istruzione scolastica, nella fuga dal sentimento verso forme di sentimentalismo emozionalmente coatto, nella perdita di autorevolezza, soprattutto paterna. Nella visione di quest’autore, è qualcosa che si riflette come bulimia consumistica, trovando espressione anche nelle arti minimaliste, nel sorgere di una classe dirigente che perfeziona il modello taylorista, nei miti che impersonano il successo immediato, nel dilagare delle “mode”, nell’essere in balia di una tecnologia, sia manipolatoria sia di gestione dei bisogni primari e indotti. Si potrebbe forse aggiungere anche l’incontenibile ramificarsi delle relazioni virtuali nella rete informatica, che trasforma le monadi leibniziane in “bytes” post-umani egocentrici. Armati fino ai denti. Sembra che qui ci sia meno identità che negli umanoidi di “*Blade runner*” ...

È visione apocalittica, quella di Lasch? È riflessione a tutto campo sui tratti della società nordamericana che sembra dar voce a Goethe:

¹¹ Ch. Lasch, *The culture of narcissism*, Norton & Co., New York 1979, tr. it. *La cultura del narcisismo*, Feltrinelli, Milano 1981 (V ediz. 2001); *The minimal self. Psychic survival in Troubled Times*, Norton, New York 1984; tr. it. *L’io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un’epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1996.

“Chi da tremila anni non riesce a render conto di sé a se stesso, rimane inesperto nell’oscurità, può vivere solo giorno dopo giorno”¹².

Se però una visione del genere dovesse sembrare non aggiornata e sospetta di eccessivo pessimismo, Miguel Benasayag – psicologo sociale di origini argentine e operante a Parigi – si propone di affrontare questo problema da un altro punto di vista. In un suo libro egli descrive le modalità attraverso le quali le giovani generazioni ricevono dagli adulti quella “paura del futuro” che li porta a chiudersi nella difesa immediata dell’immediato, pressoché automatica: il paesaggio circostante appare niente affatto invitante, pieno di pericoli, di rischi da evitare preventivamente¹³. Ne risulta uno stato d’animo pervasivo fin nei comportamenti, volto a vivere nel segno della “minaccia”, in un mondo dove i desiderî stessi sono una minaccia: così pervasiva da originare un’emergenza continua, continuamente rinnovata nella maniacale attesa di eventi nuovi, che si annunciano in un senso straniante di precarietà e paura diffusa, autoavverantesi ...

Uno scenario siffatto è portatore di uno stato d’animo nello stesso tempo appassionato e depresso, una “passione triste”: di meglio non poteva dirsi¹⁴. In questo contesto così, dove un “io minimo” vive assediato da un futuro intrinsecamente minaccioso, quale sorte subisce l’identità?

Una “identità” anomizzata sembra destinata a subire la stessa sorte: essa si perde di vista sia perché eclissata da un contesto anòmico – un mostro sociale perché socialmente prolifico di esseri non-sociali – sia perché il linguaggio e il modo di pensare non riescono a tenere il passo.

È convincimento di chi scrive che dovremmo perciò riconoscere di non sapere ancora che cosa possa essere questa identità di cui tanto si parla, quasi per forza d’inerzia: rinunciando, con ciò, a declinarla in una terminologia ontologico-parmenidèa che la trasforma inevita-

¹² W. Goethe, *Faust*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1965.

¹³ M. Benasayag, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise social*, Ed. La Découverte, Paris 2003, tr. it., *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004 (V ediz. 2005).

¹⁴ Questa magnifica espressione è del filosofo Baruch Spinoza, con la quale egli indicava la “Melancolia” o, come diremmo oggi, “Depressione”. Ma l’epoca di Spinoza – nella quale si esprimeva un’impressionante potenza distruttiva ma che pure, tramite Leibniz, ha elaborato il concetto di “mònade”, cioè di un essere completamente isolato da tutti gli altri – non si svolgeva ancora sotto il segno di una perdita dell’essere sociale “parmenidèo” né sotto quello di un’individualità esasperata e “minimale”, come quella attuale.

bilmente in una “cosa” stabile e la sottrae al carattere processuale e diveniente, che scorre senza poter essere afferrato. Anche per l’identità psicologica accade come per il Dio schilleriano e beethoveniano: deve necessariamente esistere, è un’evidenza, una necessità. Non però una dimostrazione sillogistica: le parole rimbalzano contro questa trasparente evidenza, come insetti contro i vetri.

Il linguaggio della psiche è di natura più eraclitèa che parmenidèa: *“I confini di psichè, nel tuo andare, mai potresti scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l’espressione che le appartiene”*¹⁵.

I passi di questo andare lungo il labirinto psichico sono scanditi da un “sentire” che li tiene insieme nell’esperienza unitaria (e identitaria proprio per questo) di un viaggiare incontrovertibile: *“Il sentire è ciò in cui si concatenano tutte le cose”*¹⁶. La natura labirintica del sentiero non ne viene annullata – anzi: proprio perché essa viene vissuta passo dopo passo – ed è proprio il sentire che stabilisce come sistemare la bussola per il cammino e le sue svolte. Situazione paradossale e contraddittoria, nella quale ciascuno, pur avendo la facoltà di un “sentire concatenante”, finisce con l’incatenarsi in una vita separata dagli altri: quello stesso sentire – sentito come esclusivo – diventa un carcere. Impressionante l’oracolo eraclitèo a questo proposito: *“Perciò bisogna seguire ciò che si concatena. E sebbene l’espressione si concateni, i più vivono come se avessero un’esperienza separata”*¹⁷. Dove gli esseri umani, isolati, si conducono come se dormissero, mentre è da desti che vivono in un mondo comune, condiviso¹⁸.

Sentire il sentiero, dunque. Queste profonde intuizioni sono un potente richiamo a riconoscere la natura “errante” di Psiche: che va vagando, errando, facendo tentativi ed errori. Essi sono parte integrante del viaggio. Fra i suoi passi si trovano sia l’inciampo che l’esitazione sviante, così tipici dell’andatura bipede; nell’essere umano – definito

¹⁵ Eraclito, in G. Colli “*La sapienza greca*” III, Adelphi, Milano 1996 p. 63. Ho lasciato il termine *Psychè*, che il Colli traduce con “anima”. Il termine “espressione” traduce *lògos* nello stesso testo e in tutti gli altri frammenti.

¹⁶ Eraclito in *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ Eraclito, *ibid.*

¹⁸ *“I desti hanno un mondo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si ritira in un mondo proprio”*, Eraclito, *op. cit.*, p. 95.

“*bipede barcollante*” – ogni passo è un continuo perdere l’equilibrio appena acquisito, recuperato con il passo rischioso che incede, che incalza scorrendo¹⁹. Il divenire è nella natura stessa, nella struttura stessa del muoversi umano adulto, del modo stesso di muoversi, che potenzia la condizione originaria di un essere precario, destinato all’erranza nomadica e all’errare epistemico. Adulto è questo errare eretto, perché secondo il mito della Sfinge, i bambini sono quadrupedi e gli anziani sono tripodi.

Le categorie statico-parmenidèe con le quali la psico-logica tenta di descrivere ciò che è essenzialmente dinamico e processuale sembrano pertanto degli “inciampi”: sono smentite dalla natura intrinsecamente fluida e diveniente di ciò che essa cerca di catturare in una descrizione, istituendola in una “epistème”, in una salda teoria.

È d’altra parte inevitabile che questo lavoro di descrizione e spiegazione psico-logica non potrebbe mai svolgersi senza una struttura logico-razionale. La quale si basa sul principio logico d’identità e non-contraddizione. L’equivoco sembra dunque nascere qui, nel momento in cui il principio logico d’identità, da strumento linguistico indispensabile e ineludibile diventa entità ontologica a sé. Trasformando il termine “identità” da denotazione a oggetto, a realtà separata.

Eraclito sembra fatto apposta per ammonire a non confondere l’identità psicologica con il principio logico d’identità e non contraddizione, con cui si cerca di descriverne i tratti. Finché la natura delle asserzioni sarà di natura statica e ambiguamente logico-ontologica, l’avventura di raggiungere l’orizzonte eracliteo dove risiede Psiche si risolverà in un labirintico, inciampante errare : alla fine avremo forse conosciuto qualcosa del labirinto stesso. Invero, il mondo psichico sembra essere così labirintico da comprendere in sé anche le contraddizioni logiche e gli “inciampi” della logica, quando il linguaggio si esprime in metafore: “*Pòlemos di tutte le cose è padre; di tutto poi è re ...*”²⁰. Forse, Psiche è così complessa che il labirinto nel quale ci si aggira, errando verso il suo riconoscimento, è parte stessa di Psiche, o addirittura è essa stessa il labirinto. Infatti, “*a Psiche tocca un’espressione che accresce se stessa*”²¹.

¹⁹ Ph. Tobias, *Il bipede barcollante: corpo, cervello, evoluzione umana*, Einaudi, Torino 1992.

²⁰ Eraclito, *op. cit.*, p. 35.

²¹ Eraclito, *op. cit.*, p. 29.

Si avverte, insomma, la necessità di elaborare concetti “fluidi” all’interno di un pensiero “errante”, in tutti i sensi, per fare fronte a questa straripante complessità del labirinto lagunare psichico. È in questi meandri che si addentra Joyce con il suo celebre monologo della Signora Bloom, è in questa corrente di fluidità pulviscolare che ci si immerge con la musica di Sciarrino e perfino nei silenzi così assurdi delle musiche di Cage, nelle trame dei gesti che lasciano impronte di colore come nella pittura di Pollock, nella metamorfosi tra figure ambigue che si fondono nella surreale visionarietà di Dalì, o nella “conversazione di gesti” con cui G.H. Mead descrive l’interazione simbolica e George Perec il decentrarsi continuo delle cose, dei loro spazi e della vita stessa ... Forse sono gli artisti pionieri di questo ascolto “psico-poiético”.

Avrebbero dunque ragione i teorici della “liquidità”?

Dipende: se così fosse ci si potrebbe chiedere come mai non sembra che abbiano ancora parlato di “*identità liquida*” ... Il sociologo Zigmund Baumann, per esempio, ha avuto molto successo nell’applicare l’immagine della “liquidità” a molti aspetti della condizione sociale attuale: amore ... vita ... paura ... modernità ... con i quali cerca di descrivere la condizione “post-moderna” e il suo disagio. La critica che però, gli si potrebbe svolgere è che il suo punto di vista sociologico-descrittivo rischia di darci un’immagine troppo “sfatta” della società in cui viviamo, trascurando che, al contrario, essa appare saldamente fondata sulle ferree leggi del mercato: come un destino ineluttabile, esso sembra determinare i paesaggi e i passaggi – quelli migratori innanzitutto ma non solo – di popoli, idee, tecniche, capitali finanziari. Quelli che l’antropologo Arjun Appadurai ha felicemente definito come “Paesaggi culturali”: *Ethno-scapes ... Ideo-scapes ... Finanz-scapes ... Techno-scapes*²². Bauman è però efficacissimo nell’evidenziare la perdita di “solidarietà”, un termine che ha a che fare con “solidità” e che rende così immediata la comprensione metaforica della “liquidità”. Ma le sue frecce coglierebbero il bersaglio sbagliato: non sarebbe infatti l’inesorabile società dell’economia “dura” a liquefarsi quanto piuttosto la società relazionale, nelle sue ordinarie modalità di espressione e di empatia. Le comunità migranti

²² A. Appadurai, *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2011; successivamente, Raffaello Cortina, Milano 2012.

cercano di riprodurle lontano dai loro luoghi di provenienza, mentre le comunità “tristi” e “minimali” le vedono come minaccia a ciò che è “vicino”, come rischio e futuro insopportabile. Presenza impresentabile. C’è un’identità inquietante e inaccettabile – quella dell’ “altro da sé” – che smentisce, relativizza e rende precaria la percezione della propria. E le certezze dell’ esistere.

“Precarietà” però non ha una connotazione psicologicamente solo negativa. Inoltre, non è solo il riconoscimento della provvisorietà di una teoria epistemologicamente “falsificabile”. Dal punto di vista psicologico “identità precaria” è la condizione di dover ri-negoziare continuamente la propria immagine nel teatro delle relazioni sociali, come ha mostrato Ervin Goffmann, o nel gioco che presiede l’ interiorizzazione del modo in cui gli altri ci vedono, come ha mostrato George Herbert Mead. Precarietà nell’ identità è anche nel prendere in considerazione l’ estrema fragilità psichica di un “Io” che può essere ridotto a “cosa”, come hanno mostrato Primo Levi (“*Se questo è un uomo*”), Bruno Bettelheim (“*Il cuore vigile*”), Jean Améry (“*Intellettuale ad Auschwitz*”), Varlav Salamov (“*I racconti della Kòlyma*”).

In ogni caso, è il punto di vista dello Psicologo che qui conta: che ne è di un’ identità che non può essere declinata e ridotta a espressione del principio logico di non-contraddizione o ad un mito romantico-idealistico?²³ Che ne è dell’ Io/Noi nell’ epoca del nihilismo e del minimalismo individuale, seppellito sotto la corazza durissima – parmenidèa? – di un mondo globalmente ridotto a mercato, in una nicchia di autocoscienza ridotta ad un lumino tutto interno – ben poco “immenso” – entro la quale soltanto è possibile sentire di esistere e, se è possibile e sensato, esserne fieri? Che ne è di un’ identità a-psichica, priva di un “errare”?

“*A tutti gli uomini può toccare la sorte di riconoscere se stessi e di sentire l’ immediatezza*”²⁴: immediatezza dei singoli passi, del procedere, nel presentire il labirinto senza poterlo vedere nella sua totalità, perché “*la trama nascosta è più forte di quella manifesta*”²⁵.

²³ Ne ha scritto Giovanni Jervis: *Il mito dell’ interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

²⁴ Eraclito, *op. cit.*, p. 59.

²⁵ Eraclito *op. cit.*, p. 35.

Nel farsi carico del problema identitario, condividendolo ormai con altre scienze sociali, la Psicologia, può cercarne ascolto e comprensione in un linguaggio che rispecchi la precarietà nel costituirsi stesso dell'identità: per evitare di ipostatizzare in una realtà separata quell'evento stupefacente – così ovvio – che s'invera ogni volta che ci si riconosce al risveglio.

Riferimenti (Molto fluidi e precari)

A) Testi di filosofia e scienze sociali:

- A. Appadurai, *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012
- Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2002
- M. Benasayag, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004
- B. Bettelheim, *Il cuore vigile: autonomia individuale e società di massa*, Adelphi, Milano 1988
- A. Bon (et alii), *Il declino delle certezze, un secolo e le sue immagini*, UTET, Torino 2000
- N.O. Brown, *La vita contro la morte: il significato psicoanalitico della storia*, Il Saggiatore, Milano 1968
- G. Colli, *La sapienza greca* vol. III, Adelphi, Milano 1996
- É. Durkheim, *Dell'Anomia*, in Ch. Wright Mills (a cura di), *Immagini dell'uomo: la tradizione classica della sociologia*, Ed. di Comunità, Milano 1963
- U. Eco, *Apocalittici e Integrati*. Bompiani, Milano 1964
- N. Elias, *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990
- S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971
- E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Ed. di Comunità, Milano 1963
- E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969
- E. Goffman, *Il comportamento in pubblico*, Einaudi, Torino 1971
- J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1937
- G. Jervis, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011
- Chr. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Feltrinelli, Milano 1981
- Chr. Lasch, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1996
- K. Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi 1974
- G.H. Mead, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Barbéra, Firenze 1966

- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1976
- J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, tr. it., il Mulino, Bologna 1962
- W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano 1970
- D. Riesman, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1956
- O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano 1957
- Ph. Tobias, *Il bipede barcollante: corpo, cervello, evoluzione umana*, Einaudi, Torino 1992
- V. Turner, *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna 1986
- F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 1999

B) Testi letterari:

- J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987
- J. Joyce, *Ulisse*, Arnoldo Mondadori 1960
- P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958
- G. Peréc, *Specie di Spazi*, Bollati Boringhieri, Torino 1989
- G. Peréc, *La vita, istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano 1984
- G. Orwell, *1984*, Arnoldo Mondadori, Milano 1950
- A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Arnoldo Mondadori, Milano 1966
- V. Salamov, *I racconti della Kòlyma*, Einaudi, Torino 1999
- F. Schiller, *Alla gioia*, in L. v. Beethoven, Sinfonia N. 9
- W. Goethe, *Faust*. Feltrinelli, Milano 1965

C) Testi musicali:

- B. Bartòk, *Il mandarino meraviglioso*
- L. v. Beethoven, Sinfonia N. 9, IV movimento
- J. Cage, *Seventy-Four; 4' 33"*
- S. Sciarrino, Sonate per pianoforte; *Il suono e il tacere*
- I. Stravinskij, *La Sagra della primavera*

3. Identificazione e Appartenenza al Gruppo

di *P. Cruciani*

Non stupisce che la questione dell'identità si sia man mano confermata come uno dei temi essenziali in cui convergono tanti aspetti della crisi che attraversa la nostra società.

L'economia globalizzata, l'aumento della competizione ad ogni livello, la diffusione e la dimensione dei flussi migratori, la crisi delle sovranità nazionali, la debolezza dei garanti meta sociali e metapsichici, come li chiama Kaës, la società liquida, secondo la suggestiva immagine di Bauman, sono fenomeni che concorrono, ciascuno a suo modo e nel suo ambito, a mettere in crisi quel fondamentale elemento di stabilità individuale che si ritrova in ogni modo di intendere il concetto di identità.

Giustamente Lombardozi (Lombardozi 2015) parla di un'“identità imperfetta” che perde i suoi caratteri di un rigido nucleo che faccia da baluardo contro il sentimento di fragilità che il mondo contemporaneo suscita in tanti contesti socio culturali differenti. Il manifestarsi di questa trasformazione nel modo di intendere l'identità, naturalmente, non implica la necessità di tornare a ricorrere a tipi di identità rigide e intolleranti nei confronti di ogni “alterità” – come invece avviene con la diffusione dei vari “fondamentalismi” – ma prefigura, al contrario, l'idea di un'identità fluida ma solida, capace di crescere e arricchirsi tramite il confronto con valori e visioni del mondo anche molto diversi dai propri.

Ai tentativi di fornire delle definizioni esaurienti, e quindi inevitabilmente riduttive, Lombardozi risponde ricordando quella che è piuttosto la prospettiva di una ricerca proposta da Boheleber: “Piuttosto l'esperienza dell'identità personale è soprattutto un mezzo per dare forma alla relazione col proprio sé e con i suoi oggetti, in un processo dialogico di confronto, in cui il soggetto, per così dire, fa passare il sé ‘attraverso’ l'oggetto e rispecchia questa operazione a un livello più

alto, meta cognitivo ... Invece che di un sentimento dovremmo forse parlare di una sensazione d'identità, essendo fug-gevole e momentanea, cosicché per avvertirla è necessario che il processo interno di confronto si ripeta molte volte" (in Lombardozi 2015, p. XVII).

Il riferimento ai problemi che riguardano la stabilità, o la debolezza ed incertezza, della propria identità si manifesta, dunque, negli ambiti più differenti, dalla politica alla religione alla sofferenza psicologica in senso stretto – quando assume i caratteri che definiscono una forma psicopatologica – chiamando in causa tutte le discipline in cui si articola il panorama delle “scienze dell'uomo”.

Esistono definizioni di questo termine che appartengono all'ambito dell'antropologia, della sociologia o della psicologia sociale e così via e questo comporta la necessità di precisare a quale di queste discipline si stia facendo prevalentemente riferimento. Considererò, in questa sede, alcuni aspetti del problema della costruzione dell'identità in relazione ai fenomeni psicologici di gruppo.

Le diverse concezioni a cui ho fatto cenno rimandano, comunque, tutte al fatto che siano delle dinamiche relazionali ad avere la capacità di plasmare il modo in cui funziona la mente, come un individuo rappresenta se stesso e le sue caratteristiche personali e il modo come pensa di essere visto dagli altri e come concepisce – o meglio “vive” a livello procedurale – i rapporti con i suoi simili.

Come osserva Bon: “Ciò che desidero puntualizzare è che il gruppo è essenziale per lo sviluppo della vita psichica dell'uomo, almeno quanto lo è ovviamente per le attività economiche o la guerra” (ibid. p. 61).

La dipendenza della genesi dell'identità dalla dimensione “sociale” è sempre presente in ogni modello teorico assieme alla identificazione delle varie forme di interazione reciproca che costituiscono i fattori che determinano l'esito di questo processo.

Consideriamo alcuni modi di intendere l'identità che sono chiamati in causa nella vita dei gruppi.

- L'identità come appartenenza ad uno, o meglio, a più tipi di gruppo.
- L'identità come insieme di caratteristiche irriducibilmente individuali che distinguono nettamente ciascuno anche rispetto agli altri appartenenti a gruppi in cui sono condivise caratteri-

stiche estremamente importanti. Pensiamo all'identità individuale come insieme di elementi che distinguono un cristiano dagli altri cristiani, o uno psicologo o un avvocato, da un altro.

- L'identità come rappresentazione di sé a cui si tiene in quanto è costruita in modo conforme a modelli ideali che incarnano la piena corrispondenza al sistema di valori adottato. Questo significato del termine deve essere considerato anche nella sua accezione “negativa” nel senso che possiamo anche la nostra identità come un povero e deludente insieme di tratti irrimediabilmente carenti rispetto ai nostri ideali. L'esperienza clinica ci mette continuamente di fronte a persone che vivono la loro condizione “patologica” proprio nei termini di questa carenza identitaria.

Il modo in cui ogni collettività si presenta il problema dell'identità è molto complesso proprio perché il gruppo pone in termini estremamente drammatici la questione di quanto l'individuo sia legato agli altri per avere una funzionamento psichico adeguato al compimento di tutte le azioni più importanti in cui la vita sociale si articola. Ogni azione umana è possibile solo grazie alla cooperazione e questo evidenzia, ogni momento, il problema della negoziazione fra quanto l'individuo debba conformarsi al gruppo e quanto possa essere autonomo e capace di progettare la sua persona come un'entità unica e distinta dagli altri.

La vita del gruppo, quali che siano le funzioni che questo svolge, le sue dimensioni e la sua composizione, è il contesto unico e insostituibile in cui questo essenziale “negoziato” si compie ed in cui è continuamente in discussione quanto il singolo debba sacrificare per essere parte di una collettività. Non c'è autore che si possa esimere dal prendere posizione su questo punto.

La vita civile è un inestricabile intreccio di aggregazioni, di varie dimensioni, funzioni e scopi, in cui l'individuo è sospeso fra due versanti – unicità e autonomia e appartenenza ad un gruppo – e questo fa sì che il problema dell'identità, dal punto di vista che sto considerando, si ripropone in sempre nuove forme e articolazioni.

La riflessione sui fenomeni psicologici collettivi è cominciata, come sappiamo bene, dalla constatazione di quanto il comportamento che l'individuo mostra quando è solo possa essere diverso da quello

che è indotto a manifestare quando è parte di un aggregato in cui si attivano particolari modalità di funzionamento della mente.

Non mi riferirò, però, agli effetti prodotti dalla società, la cui influenza permea sia lo sviluppo dell'individuo che l'insieme delle relazioni che accompagnano le sue azioni in ogni momento della vita. Questo ambito di fenomeni riguarda gli specifici processi di pertinenza della psicologia sociale, che fondano quegli aspetti del sentimento di identità che sono prevalenti e condivisi da tutti i componenti di una società in determinate condizioni storiche.

Intendo prendere in considerazione i processi che si svolgono nei momenti in cui un individuo è parte di una delle infinite aggregazioni delimitate nel tempo e nello spazio, in cui si svolgono accadimenti che appartengono, nella distinzione che adotto, alla psicologia collettiva, di massa o di gruppo.

Tali forme di aggregazione sono generalmente caratterizzate dalla compresenza dei loro componenti nello stesso momento e nel medesimo luogo, il che consente l'attivarsi di specifiche modalità di interazione. Esistono inoltre particolari condizioni, rese possibili dallo sviluppo di nuove tecniche di comunicazione, che hanno reso più ampia la categoria degli aggregati a cui mi riferisco. Pensiamo alle moltitudini che, nello stesso istante, anche se in ambienti diversi, possono essere raggiunte da messaggi coinvolgenti, tramite la radio o la televisione, o in cui, grazie alle reti telematiche, siano possibili scambi e interazioni immediati anche fra persone distanti migliaia di chilometri.

Il modo in cui il sentimento di identità può essere alterato, modificato, indebolito o rafforzato, dipende dalla infinita varietà di tipologie gruppalì che sono oggi possibili.

I gruppi, e le altre forme di aggregazione collettive, sono ovviamente parte del più ampio tessuto sociale di cui conservano, in varie forme, alcune caratteristiche, ma assumono, grazie ai confini che creano attorno a sé, delle connotazioni dinamiche del tutto originali.

Possiamo quindi immaginare tutto un ampio ventaglio di formazioni collettive che vanno dalle grandi masse transitorie, ai piccoli gruppi "primari" e alle organizzazioni istituzionali, al cui interno si svolgono le più fondamentali attività della vita civile.

Come osserva De Marè, tenendo presente la prospettiva della riflessione psicoanalitica sui gruppi: "Per gruppi primari intendo quelli

caratterizzati da associazione e da cooperazione faccia a faccia intima. Le sfere più importanti di questa intima associazione e cooperazione, sebbene siano tutt'altro che le uniche, sono la famiglia, il gruppo di gioco dei bambini, il vicinato e la comunità degli anziani. [...] Siffatta associazione è senz'altro la culla della natura umana nel mondo che ci circonda” (De Maré, p. 27).

Nel grande contenitore costituito dalla società nel suo insieme – con tutte le sue componenti ideologiche e le sue “istituzioni” – le singole aggregazioni collettive sono le depositarie del compito di svolgere attività produttive e formative, e rendere possibili la tutela della salute pubblica e le attività religiose, così come la difesa, il mantenimento dell'ordine pubblico e l'amministrazione dello stato, che solo i gruppi “organizzati” possono compiere.

Tenendo presente questa grande rete di collettività è possibile considerare quanto l'influsso che la partecipazione a questo grande panorama di strutture e sottostrutture, di gruppi e sottogruppi di ogni dimensione e modalità di funzionamento, possa influenzare la creazione di un sentimento di identità.

Come nota ancora De Maré: “Il gruppo primario è lo strumento della società che determina in ampia misura gli atteggiamenti, le opinioni, gli obiettivi, gli ideali, ed è una delle fondamentali sorgenti di disciplina e di controlli sociali; che ciò che è noto come folla o plebe è interamente diverso dalle formazioni di gruppo secondario o primario, e può esistere solo quando queste sono assenti; e che l'individuo è sempre connesso al gruppo maggiore, per esempio alla società o alla nazione, per il tramite di raggruppamenti più piccoli e più intimamente legati. Il professor Kimball Young scrive: “Questi gruppi sono primari in vari sensi. Essi sono i primi gruppi in cui l'individuo costruisce le sue abitudini e i suoi atteggiamenti. Essi sono fondamentali per lo sviluppo dell'io sociale e del senso morale, e conferiscono l'istruzione fondamentale nella solidarietà e coesione sociale” (De Maré, p. 30).

Le varie forme di identità che la psicologia e le altre scienze sociali prendono in considerazione, sono il risultato delle complesse e diversificate dinamiche che si attivano all'interno di questa molteplicità di gruppi.

Il gruppo è un potente strumento di formazione della personalità e ogni società delega ad una serie di gruppi-istituzioni specifici il com-

pito di costituire un'efficacissima cinghia di trasmissione dei suoi valori e dei suoi modelli di vita.

Il gruppo primario è la famiglia, la scuola, è il luogo in cui si compie il primo e fondamentale processo di socializzazione. In questo tipo di gruppo vengono interiorizzati norme, valori, strategie di soluzione di problemi e modo di condurre le relazioni con gli altri, tutto ciò che integrandosi con le caratteristiche individuali e con le risorse temperamentali di ciascuno formerà l'identità, sia nella sua componente condivisa con i componenti dei vari gruppi, che in quella irriducibilmente unica.

Ogni biografia individuale è, da questo punto di vista, la storia di una successione di partecipazioni alla vita di diversi gruppi.

Gruppi differenziati esprimono bisogni anche profondamente contrastanti fra di loro diventando gli strumenti che favoriscono l'esplicitazione e la manifestazione di nuove istanze sociali, costituendo i contenitori in cui le nuove identità, si incontrano, si confrontano e si trasformano. Nel corso della crescita di ogni essere umano è la rete complessa dei gruppi a cui, volta a volta, appartiene a costituire il terreno in cui la sua personalità si forma e in cui il processo della sua maturazione identitaria si compie.

L'influenza, contemporanea e contrapposta, sia delle aggregazioni più primitive, delle folle transitorie esposte all'azione omologante e regressiva delle istanze manipolatrici, che dei gruppi più organizzati, determina l'intensa dialettica a cui è affidata la sorte delle generazioni in corso di sviluppo.

Come osserva Freud: "Ogni singolo è un elemento costitutivo di molte masse, è – tramite l'identificazione – soggetto a legami multilaterali e ha edificato il proprio ideale dell'Io in base ai modelli più diversi. Ogni singolo è quindi partecipe di molte anima collettive, di quella della sua razza, di quella del suo ceto, di quella della sua comunità religiosa, di quella della sua nazione e, al di sopra di queste, può sollevarsi fino ad un minimo di autonomia e di originalità" (Freud, 1920, p. 316).

In termini di teorie esplicative, e di conseguenti strategie di intervento, ci troviamo di fronte ad un'ampia gamma di modelli appartenenti alle diverse scuole di pensiero che fanno capo alle tradizioni britanniche, francesi, italiane, argentine e statunitensi, per ricordare le principali.

Ogni modello deve essere in grado di fornire una teoria dei processi che si svolgono in un'aggregazione collettiva in modo da rendere conto del "paradosso della psicologia collettiva" enunciato tanto tempo fa da Mac Dougall.

"Così ci sembra di essere di fronte a un paradosso. La partecipazione alla vita di gruppo degrada l'individuo, rende i suoi processi mentali simili a quelli della folla, la cui brutalità, inconsistenza e irragionevole impulsività sono state il tema di molti scrittori; tuttavia soltanto con la partecipazione alla vita di gruppo l'uomo può diventare completamente umano, soltanto così può sollevarsi al di sopra del livello del selvaggio".

L'identità è costruita essenzialmente tramite le interazioni che si svolgono nei gruppi e il criterio con cui questi sono costituiti, organizzati e condotti, farà in modo che la rappresentazione di sé che i loro componenti sviluppano sia dominata dall'omologazione, dalla superficialità e dalla mancanza di originalità o, al contrario, dall'autonomia, dall'amore per la creatività e dal senso di responsabilità verso gli altri. Questo avviene tramite i processi di identificazione che si compiono grazie agli scambi che si svolgono nella microsocietà che il gruppo raccoglie al suo interno.

La definizione che Bion dà del "gruppo di lavoro" è un esempio di organizzazione del pensiero nel gruppo che promuove la nascita di personalità mature e capaci di sviluppo.

"Quando un gruppo si riunisce ha in genere da svolgere un compito specifico e in quasi tutte le attività umane del nostro tempo si deve raggiungere la cooperazione con mezzi razionali. [...] Si tratta però di qualcosa di genere diverso dalla capacità di cooperazione che si manifesta a livello degli assunti di base. Secondo la mia esperienza, la struttura psicologica del gruppo di lavoro è molto forte [...]. Vi sono alcune idee che hanno un ruolo preminente nel gruppo di lavoro: è parte integrante di esso non soltanto l'idea dello "sviluppo", al posto di quella dell'"essere dotati per istinto", ma anche la coscienza del valore di un approccio razionale o scientifico al problema. Così pure, come corollario indispensabile dell'idea di "sviluppo", il gruppo accetta la validità dell'apprendimento dall'esperienza" (ibid. p. 107).

Promuovere l'esistenza di gruppi capaci di sostenere questo tipo di identità è un compito essenziale perché ci siano persone, non sol-

tanto “cl clinicamente” sane, capaci di trovare risposte alle gravi crisi e ai problemi che l’attuale fase storica pone.

Comprendere cosa renda possibile creare gruppi capaci di sostenere lo sviluppo di personalità mature e creative è uno dei compiti più importanti che la psicologia dei fenomeni collettivi si possa oggi porre.

Il contributo che la teoria e della pratica dei gruppi nella prospettiva psicoanalitica è ora da intendere come il promuovere una visione della mente come “mente relazionale” in cui i risultati delle neuroscienze e delle scienze sociali possano trovare un momento di incontro fecondo. La sfida che i cambiamenti di cui siamo osservatori, e partecipanti profondamente coinvolti, richiede una nuova capacità di coniugare l’attenzione alla complessità del “mondo interno”, che ci proviene dalla tradizione psicoanalitica, con la consapevolezza delle trasformazioni che si compiono nella rete relazionale in cui si svolge lo sviluppo e la vita della mente.

Riferimenti bibliografici essenziali

- Bion W.R. (1961), *Esperienze nei gruppi*, Borla, Roma 1971.
- Brown D., Zinkin L. (a cura di) (1994), *La psiche e il mondo sociale*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Neri C. (2004), *Gruppo*, Roma, Borla.
- Neri C., Patalano R., Salemme P. (a cura di) (2014), *Fare gruppo nelle istituzioni*, Franco Angeli, Milano.
- De Maré P.B. (1972), *Prospettive di psicoterapia di gruppo*, Astrolabio, Roma 1973.
- Di Maria F., Lo Verso G. (1995), *La psicodinamica dei gruppi*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ferruta A., Foresti G., Vigorelli M. (a cura di) (2012), *Le comunità terapeutiche*, Raffaello Cortina, Milano.
- Freud S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, in “OSF”, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.
- Guimón J. (2001), *Introduzione alle terapie di gruppo*, Borla, Roma 2002.
- Lecourt E. (2008), *Introduction à l’analyse de groupe*, Èrès.
- Lomardozi A. (2015) *L’imperfezione dell’identità. Riflessioni tra psicoanalisi e antropologia*, Alpes, Roma.
- Pines M. (a cura di) (1985), *Bion e la psicoterapia di gruppo*, Borla, Roma 1988.

4. Maschera e Identificazione

di A. Urso

Maschera, secondo il significato latino, si riferiva alla maschera che gli attori adattavano al volto nel corso della recitazione e, per estensione, al ruolo che un individuo rappresenta nel sociale. *Aristotele* nella poetica dice che il fine della tragedia è la *catarsi*: gli spettatori, identificandosi negli attori che recitano vicende terribili, si purificano da quei sentimenti che anche loro provano ed al termine dello spettacolo possono ritornare alle loro occupazioni di tranquilli cittadini.

La maschera in tutte le tradizioni simboliche conosciute ha la funzione principale di fornire una identità a chi se ne serve. È un'altra identità che si sovrappone per esigenze rituali, comunitarie o sociali a quella che caratterizza, normalmente, chi la indossa, la nuova identità rappresentata dalla maschera possiede un'esistenza del tutto autonoma. È una **persona** nel senso proprio del termine e, non a caso, persona in latino – derivandolo dal greco *pròsopon* – significa **maschera**. Il termine persona si riferisce ad un essere appartenente, a pieno titolo, alla specie umana: un essere che possiede specifiche, spiccate e appropriate caratteristiche individuali. È il motivo per cui si dice di un uomo che è dotato di personalità. Il latino persona/maschera rimanda quindi ad una identità autonoma che si sostituisce all'individuo e agisce per suo tramite, rivelandosi come una diversa e specifica individualità. Si tratta di una persona che ostenta una personalità solitamente più incisiva di quella dell'uomo che la indossa.

Con il termine Maschera o Persona, in psicologia analitica (C.G. Jung), si intende l'aspetto che l'individuo assume nelle relazioni sociali e nel rapporto con il mondo, cioè l'immagine che l'individuo può darsi come rappresentazione pubblica. La Maschera/ Persona crea uno spazio psicologico di versatilità necessario a rispondere alle

necessità esistenziali: è l'atteggiamento verso l'esterno, il carattere esteriore che l'individuo assume, un "saper stare al mondo" che prevede un soggetto che ha delle competenze, che conosce i fondamenti della propria costruzione culturale. La maschera è intesa anche come un mediatore tra l'Io e il mondo esterno. Essa esprime la possibilità dell'individuo di adattarsi all'ambiente sociale, culturale e umano, di presentarsi e al contempo di nascondersi. Nei riti e nelle cerimonie primitive «la maschera viene adorata e vissuta come una vera apparizione dell'essere mitico che essa rappresenta, anche se tutti sanno che un uomo l'ha costruita e che un uomo la sta indossando» (Campbell, 1990). La maschera, dunque – e qui l'aspetto simbolico è evidentissimo – esprime qualcosa che rimanda ad altro o, ancor meglio, ad un altro. Altro che può essere la totalità espressa dal divino o, nel linguaggio della psicologia analitica, dall'inconscio collettivo. Come scrive Jung (1993): «Se analizziamo la Persona, stacciamo la maschera e scopriamo che ciò che pareva individuale è, in fondo, collettivo».

Pertanto, quando un uomo si maschera tende a identificarsi – cosa questa che riguarda soprattutto le società primitive – con le forme archetipiche (e con i relativi comportamenti) che la maschera indossata simboleggia e veicola. Ne deriva che quei comportamenti archetipici connessi con la maschera o con l'essere archetipico effigiato dalla maschera diventano preponderanti rispetto ai comportamenti che normalmente caratterizzano il soggetto che la indossa.

Ovviamente, se nelle società primitive questa sovrapposizione uomo-maschera è un potente tramite per acquisire una identità coscienziale altrimenti inesistente, nella modernità, invece, è il sigillo che caratterizza la persona che, in un certo senso, ha perduto o sta perdendo la coscienza che aveva acquisito. Infatti, nella società moderna, i cittadini non indossano maschere per rivendicare una coscienza che non possiedono, semmai se ne servono onde celare a se stessi qualcosa che è andato perduto: onde acquisire una propria (apparentemente autonoma) e provvisoria personalità, una propria (apparentemente autonoma) e provvisoria coscienza.

Jung ricorda come «ogni professione presenti una sua Persona caratteristica [...] Il rischio è solo di diventare identici alla Persona: il professore al suo manuale e il tenore alla sua voce». Dalle parole di Jung si evince quello che si può considerare il rischio maggiore con-

nesso all'indossare una maschera – e, parimenti, ciò che la rende un *tabù* – ossia che si attivi una preoccupante inversione di ruoli tra la maschera e chi la indossa. Inversione in cui l'uomo si identifica con quella maschera e la maschera con quell'uomo. Il che avviene, peraltro solo “pro tempore”, nei riti e nelle cerimonie primitive, in cui la maschera viene vissuta e adorata come una vera apparizione dell'essere mitico che essa rappresenta, anche se tutti sanno che un uomo l'ha costruita e un uomo la sta indossando.

Nel significato di aspetto collettivo dell'individuo il termine Maschera fa riferimento ad aspetti psicologici che riguardano l'individuo, quali il dovere di manifestarsi e il suo non poter che essere in relazione con gli altri, con la società tutta, con il mondo intero. La Persona svolge un ruolo positivo sul piano pratico e della realizzazione nel sociale ma in questo senso costituisce anche il limite con cui si confronta nella realizzazione individuale, e proprio in questo confronto ciò che è individuale e ciò che è collettivo si definiscono, cioè attraverso la Maschera si esplicitano l'uomo e il mondo con tutte le differenze che tra loro intercorrono. In questo senso la maschera sociale è il vestito necessario all'adattamento sociale, qualcosa di indispensabile a cui nessuno può rinunciare. L'uomo inizia ad assumere l'impronta (la maschera) che gli propone la società e che viene modellata dall'educazione, dal conformismo e dalle convenzioni. Su di essa prendono forma come in un gigantesco gioco di ricalco le figure o meglio i ruoli sociali cui i cittadini (i membri della società) devono attenersi per poter esistere, per costruire l'illusione di un senso, per percepirsi, illusoriamente, partecipi di una totalità. Le maschere della società sono “istituzionali”, non riproducono tipi eterni, ma modalità funzionali a modelli comportamentali accreditati dalle istituzioni famigliari, scolastiche, statuali, sociali e religiose. Esse aderiscono, strettamente, ad ogni personalità e non possono essere mai tolte, se non a rischio di precipitare nell'indistinto sociale: un indistinto non meno inquietante per l'uomo dell'antico *caos* primordiale. È questo il paradigma e il perenne rischio dell'uomo moderno, la cui vita si dispiega in una società che gli appare a prima vista come il luogo ideale in cui ottenere il soddisfacimento dei propri desideri e dei propri bisogni. In realtà, per lo più lo immette in spersonalizzanti habitat urbani, grigi e desolati oppure in quartieri stereotipici dove conduce

una vita non meno grigia, desolata e ripetitiva. In questo contesto, la sua individualità, il suo sviluppo morale e sociale vengono presentati come l'effetto di rapporti liberi ed interscambiabili, nonché della reciproca funzionalità dei singoli individui che partecipano alla società. Ma queste apparentemente spontanee intersoggettività, interscambiabilità e funzionalità sono, invece, il frutto di una volontà esclusivamente razionale e di un legame che – come ricorda Max Weber – ha come base un contratto, che obbliga i contraenti – gli uomini che vivono nella società moderna – a mettere in comune segmenti di esistenza, augurandosi che questa condivisione si attui di fatto.

Del tutto estranea alla collettività e alla tensione sacrale su cui si costruiva quella antica, la società moderna fonda la propria coerenza e la propria coesione sull'assioma della ragionevolezza umana e si adopera affinché – in nome della centralità del mercato – siano soddisfatte le pulsioni egoistiche: provenienti dai singoli individui che la compongono. La sua stessa riproduzione biologica è, di conseguenza, dipendente dal soddisfacimento del desiderio e del bisogno indotto: entrambi generati – al pari di altri – dalle leggi della domanda e dell'offerta. Ne consegue che il “bonum comune” si esaurisce nel loro appagamento. Bisogna però segnalare il rischio e la dannosità implicita in un siffatto modo di essere, di pensare e di comportarsi. Significa costruire il principio cardine della società nonché l'antropologia dell'uomo – o meglio la sua ontologia – sull'interesse concreto, materiale e monetario. Cosa questa che l'uomo non può accettare, se non negando se stesso. Da ciò deriva la necessità di mascherarsi: la necessità di una maschera protettiva che celi l'inganno sociale e l'autoinganno personale. Tramite questa maschera, l'uomo eleva a sistema il più sfrenato egocentrismo: un egocentrismo che impedisce e nega ogni vero rapporto umano.

Curiosamente proprio nel momento in cui la cultura positivista moderna rivendica a sé il merito di aver aiutato l'uomo a togliersi la maschera (del devoto, del credente, del pio, del sottomesso, ecc.) impostagli nelle epoche passate, questi ne assume un'altra non meno cupa, non meno repressiva e sicuramente altrettanto inquietante. Sembra proprio che l'uomo non sia in grado di vivere senza indossare una maschera. Quasi che la sua ontologia sia perennemente in bilico tra una ineliminabile maschera che è, di fatto, la sua seconda pelle ed un

desiderio assoluto di togliere la maschera: di mostrare come realmente è. È il dramma della maschera individuale propria di una epoca che porta al massimo grado l'exasperazione del soggetto e che continua a nascondersi: in un gioco mimetico di specchi. Un gioco di specchi in cui, ancora una volta, emerge l'immagine di chi rifiuta la realtà ed assume – a tal fine – una maschera che se gli impedisce di essere visto gli impedisce anche di vedere.

Alcune persone attraverso la maschera si nascondono dietro una vita diversa da quella reale. La Maschera fornisce un luogo di rappresentazione in cui l'individuo mette in scena e rappresenta se stesso. Portare la maschera è un modo per svelare un aspetto di sé. Persona significa risuonare, suonare attraverso (per-sonare). La maschera come strumento per vivere un'identità immaginaria è un aspetto che va in senso contrario a quanto esposto e indica la difficoltà di adattamento alla realtà interna ed esterna dell'individuo. Ma nascondersi sempre spesso vuol dire avere problemi di accettazione di sé, di autostima, di insicurezza, in ogni caso una difficoltà a stare al mondo nel rapporto con se stessi e nel sociale per quel che si è. Diventa così la maschera di un soggetto, di un uomo, che è sempre, patologicamente, identico a se stesso, ma chi è sempre identico a se stesso o è una divinità o è un cadavere: anche se, artatamente, sembra vitale. In questo caso, se non si strappa a qualsiasi costo la maschera, essa diventa la cifra di un drammatico autismo che rifiuta di rispecchiarsi nell'altro.

Nelle epoche passate la folla poteva a volte diventare protagonista e assumere, anche se solo per qualche giorno, il potere civile e religioso. Era il giorno in cui tutti si mascheravano, dando luogo alle feste dei folli, al **Carnevale** in cui tutto veniva messo in discussione. È il giorno in cui i bambini e gli adulti, la folla insomma, indossano maschere che li fanno sovrani o vescovi e in cui i folli, che incarnano la potenza pulsionale, dell'inconscio, libera da freni e limitazioni – si sostituiscono “all'umanità normale”: a coloro che portano sempre una maschera. Sembra addirittura che questo tipo di festeggiamenti esistesse già ai tempi delle antiche popolazioni mesopotamiche ed egizie; erano momenti particolari in cui, tramite una maschera, gli animali diventavano uomini e gli uomini diventavano animali, oppure in cui si invertivano i ruoli consueti dell'esistere. un periodo in cui i padroni

diventavano servi (come poi avverrà anche nell'antica Roma) oppure le persone indossavano maschere (come già nell'antico Egitto).

Ha origini molto antiche (VI sec. A. C.) anche l'origine della festa ebraica di **Purim**: Purim è una delle festività più allegre e felici della tradizione ebraica, un giorno in cui i precetti religiosi includono quello di essere gioiosi, e anche un po' ubriachi, e persino i più rigorosi studenti della Torah si lasciano catturare dallo spirito del divertimento e prendono parte all'atmosfera carnevalesca della festività. Altro festeggiamento decisamente antico (4000 anni fa) è il così detto **Carnevale Cinese**. La **Festa di Primavera** (o Carnevale/Capodanno Cinese) è la più importante festività del calendario cinese.

I festeggiamenti del Carnevale fin dall'antichità sembrano simboleggiare anche dei processi psichici profondi legati alle fasi di cambiamento della nostra personalità. Infatti, il carnevale è sempre stato l'unico periodo durante il quale era possibile sovvertire legalmente l'ordine prestabilito e rovesciare le certezze di tutto un anno; e lo è stato sempre da tempi antichissimi. In una siffatta inversione di ruoli si annulla il sistema di controllo della coscienza e della ragione e l'Io, privo di vincoli e restrizioni, lascia libero sfogo, tramite la maschera, ai desideri, alle pulsioni, agli istinti repressi e nascosti dalla quotidianità mascherata.

È di qualche utilità ricordare come, secondo gli antropologi, i bambini delle società primitive non ancora sottoposti ai riti di passaggio della pubertà – ossia non ancora diventati uomini attraverso la pienezza sessuale – rappresentano gli antenati ancestrali. Sono, cioè, gli uomini dell'inizio per i quali non sussistono obblighi e limitazioni di sorta. È questo il motivo dell'inversione dei ruoli che si verifica (o meglio si verificava) nel carnevale: circostanza questa che poteva, naturalmente, dar luogo a violenza, degenerazione e regressione. D'altronde, ritornare, seppur per un limitato lasso di tempo, ad una situazione considerata "originaria" equivale a situarsi in una condizione in cui la distinzione netta tra bene e male, luce e tenebra (voluta dal conscio) è estremamente labile. È il comprensibile motivo della diffidenza, del sospetto e della precauzioni da sempre avanzate dalla Chiesa nel confronto del carnevale. È scontato che tale ritorno – periodico ed, insieme, episodico – a questa condizione originaria di libertà e spontaneità rappresenti uno sfogo ed una protesta nei confronti

del controllo esercitato dalla comunità prima e della società dopo. Controllo che sarà sempre più, nel corso dell'evoluzione storica, una pesante anche se necessaria limitazione alla libera espressività. Perciò, il ritorno simbolico alla libertà originaria, tramite la mascheratura carnevalesca o altra analoga, tende a restaurare l'istante iniziale, la pienezza di un presente che non contiene nessuna traccia di "storia". Tende a riaffermare, quanto meno idealmente, un'assoluta e incontrollabile libertà: in cui non ci sono maschere. In cui l'uomo si augura di poter essere, nuovamente, interscambiabile con il tutto: in piena, inconscia ed erotica sintonia con il cosmo.

Il **Carnevale** oggi si festeggia in tutto il mondo con manifestazioni più o meno importanti. In alcuni Paesi è una vera e propria tradizione come a Venezia, ad Acireale, a Viareggio e a Rio de Janeiro.

L'istituzione del Carnevale a **Venezia** da parte delle oligarchie è generalmente attribuita alla necessità della Serenissima, al pari di quanto già avveniva nell'antica Roma (il famoso "Panem et circenses"), di concedere alla popolazione, e soprattutto ai ceti sociali più umili, un periodo dedicato interamente al divertimento e ai festeggiamenti, durante il quale i veneziani e i forestieri si riversavano in tutta la città a far festa con musiche e balli sfrenati. Attraverso l'anonimato che garantivano le maschere e i costumi, si otteneva una sorta di livellamento di tutte le divisioni sociali ed era autorizzata persino la pubblica derisione delle autorità e dell'aristocrazia. Tali concessioni erano largamente tollerate e considerate un provvidenziale sfogo alle tensioni e ai malumori che si creavano inevitabilmente all'interno della Repubblica di Venezia, che poneva rigidi limiti su questioni come la morale comune e l'ordine pubblico dei suoi cittadini. La partecipazione gioiosa e in incognito a questo rito di travestimento collettivo era, ed è tuttora, l'essenza stessa del Carnevale. Un periodo spensierato di liberazione dalle proprie abitudini quotidiane e da tutti i pregiudizi e maldicenze, anche nei propri confronti. Si fa tutti parte di un grande palcoscenico mascherato, in cui attori e spettatori si fondono in un unico ed immenso corteo di figure e colori. I cittadini indossano maschere e costumi, è possibile celare totalmente la propria identità e si annulla in questo modo ogni forma di appartenenza personale a classi sociali, sesso, religione. Ognuno può stabilire atteggiamenti e comportamenti in base ai nuovi costumi ed alle mutate

sembianze. A partire dal 1271, vi sono notizie di produzione di maschere, scuole e tecniche per la loro realizzazione. Oltre alle grandi manifestazioni nei luoghi aperti, si diffusero ben presto piccole rappresentazioni e spettacoli di ogni genere (anche molto trasgressivi) presso le case private, nei teatri e nei caffè della città. Nelle dimore dei sontuosi palazzi veneziani si iniziarono ad ospitare grandiose e lunghissime feste con sfarzosi balli in maschera. Nel XVIII secolo il Carnevale di Venezia raggiunge il suo massimo splendore e riconoscimento internazionale, diventando celeberrimo e prestigioso in tutta l'Europa del tempo, costituendo un'attrazione turistica ed una meta ambita da migliaia di visitatori festanti. Sono di quest'epoca le famose avventure che videro protagonista, proprio a Venezia, uno dei più celebri personaggi veneziani del tempo: Giacomo Casanova. Venezia divenne l'alta scuola europea del piacere e del gioco, della maschera e dell'irresponsabilità. Per molti giorni all'anno, il mondo sembrava non opporre più resistenza i desideri diventavano realizzabili e non c'era pensiero o atto che non fosse possibile. Questa era la Venezia del Settecento, il secolo che, più di ogni altro, la rese luogo dalle infinite suggestioni e patrimonio della fantasia del mondo. Nel XIX secolo, invece, Venezia e il suo Carnevale incarnano il mito romantico internazionale e la città della Laguna, con le sue brume e l'aspetto paludoso, diventò meta di artisti, scrittori, musicisti, avventurieri e bellissime dame di tutto il mondo, solo per citarne alcuni: Byron, Wagner e Sissi d'Austria. Il Carnevale diede la possibilità, a tutti, di celare completamente la propria identità sotto un costume e ciò portò inevitabilmente a qualche eccesso. Sfruttando i travestimenti, qualche malintenzionato ne approfittò per escogitare e compiere una serie di malefatte, più o meno gravi; soprattutto durante le ore notturne, indossando un travestimento e con la complicità del buio, era più facile commettere reati di varia natura, come scippi, ruberie e molestie, senza la minima possibilità di essere riconosciuti. Per questo motivo le autorità dovettero introdurre a più riprese e per decreto delle limitazioni, dei divieti e delle sanzioni contro l'abuso e l'utilizzo fraudolento o non ortodosso dei travestimenti. Già a partire dal 1339 si decreta quindi il divieto notturno di circolare in maschera per la città. Un altro abuso che si rese piuttosto comune riguardava la possibilità degli uomini, travestiti da donne o con indosso abiti re-

ligiosi, di approfittare delle loro mentite spoglie per entrare nei luoghi sacri, nelle chiese e nei monasteri, per compiere atti indecenti e libertini anche con le religiose. Con un apposito decreto quindi il 24 gennaio 1458 si proibisce di portare la maschera nei luoghi sacri. Un pericolo per la pubblica sicurezza poteva derivare anche dalla possibilità di indossare ampi mantelli come i tabarri, molto diffusi ed utilizzati in abbinamento a varie maschere, in quanto ideali per nascondere armi, con l'intento di offendere. Vi furono pertanto numerosi atti ufficiali che stabilirono e ribadirono di continuo il divieto assoluto di portare con sé qualunque oggetto di natura pericolosa per l'incolumità altrui. Le pene per questi reati erano molto pesanti, sia pecuniarie, con sanzioni salate, che di reclusione, con la comminazione di diversi anni di galera. Più tardi, nel 1776, venne invece proibito alle donne sposate di recarsi a teatro indossando una maschera, al fine di proteggerne l'onorabilità. Nel 1797, con l'occupazione francese di Napoleone e la conseguente caduta della Repubblica di Venezia il Carnevale ebbe un momento di stasi perché malvisto dalla temporanea occupazione di francesi prima ed austriaci poi; in particolare nel centro storico la lunghissima tradizione fu interrotta per timore di ribellioni e disordini da parte della popolazione; si arrivò infine alla proibizione definitiva dei mascheramenti, ad eccezione di quelli durante le feste private nei palazzi e del Ballo della Cavalchina al Teatro la Fenice. Come conseguenza, iniziò velocemente una fase di declino dello spirito che aveva animato per secoli questo storico Carnevale e le manifestazioni e feste si spensero gradualmente. Ma la tradizione si conservò nelle isole, Burano, Murano, dove si continuò a festeggiare, anche se in tono minore, conservando un certo vigore ed allegria. Nel 1979, dopo quasi due secoli di oblio, la secolare tradizione del Carnevale di Venezia risorse ufficialmente (novella fenice) dalle sue ceneri, grazie all'iniziativa e all'impegno di alcune associazioni di cittadini e al contributo logistico ed economico del Teatro la Fenice (appuntamento), del Comune di Venezia, della Biennale di Venezia e degli enti turistici. Nel giro di poche edizioni, grazie anche alla visibilità mediatica riservata all'evento e alla città, il Carnevale di Venezia è tornato a ricalcare con grande successo le orme dell'antica manifestazione, anche se con modalità ed atmosfere differenti.

Il carnevale ad **Acireale** in Sicilia ha origini antichissime, anche se successive a quello di Venezia. Il primo documento ufficiale che cita la manifestazione è un mandato di pagamento del 1594. Si pensa che la manifestazione sia nata spontaneamente fra la gente del popolo e quindi ripetuta negli anni; il popolino, libero dai rigidi vincoli, poteva con una certa libertà scherzare, dando luogo a saturnali in maschera dove era uso prendere di mira i potenti del tempo con satira e sberleffi. Ha origini decisamente più moderne il Carnevale oggi sicuramente più famoso al mondo, quello di **Rio de Janeiro**, il primo dei Carnevali brasiliani. Le sue origini infatti risalgono agli anni trenta del XIX secolo, quando la borghesia cittadina importò dall'Europa la moda di tenere balli e feste mascherate, molto in voga specie a Parigi. Altre città italiane dove c'è una grande tradizione del Carnevale sono Cento, Foiano, Ivrea e Roma. Le origini del carnevale romano risalgono ai Saturnali, festività religiose dell'**antica Roma** caratterizzate da divertimenti pubblici, riti orgiastici, sacrifici, balli e dalla presenza di maschere. A partire dal X secolo si svolsero festeggiamenti carnascialeschi sul monte Testaccio, con l'intento di richiamare l'antica festività romana. Dalla metà del XV secolo i giochi, per volontà di papa Paolo II, si svolsero in via Lata (attuale via del Corso). Il Carnevale di Roma, o Carnevale romano, si festeggia a Roma nel periodo dell'anno che precede la Quaresima; fortemente ispirato ai Saturnalia degli antichi Romani, il carnevale fu uno dei principali festeggiamenti della Roma papalina.

Il Carnevale ha la funzione, nella nostra cultura, di liberarci almeno per alcuni giorni delle regole della vita quotidiana e di sperimentare una parte di sé più libera e giocosa. Ad esso si accompagna la maschera, che invece ha il compito di dare una forma specifica a questa parte di sé, di rappresentarla. Dunque la maschera ed il Carnevale sembrano essere elementi indissolubili a partire dagli albori della civiltà; e c'è un motivo squisitamente simbolico che li lega e che, essendo lì da tempi immemorabili, ci dice qualcosa di quello che si muove nell'anima più antica degli uomini: i festeggiamenti improntati al sovvertimento dell'ordine costituito e delle regole sociali vanno a rappresentare, a livello culturale, il *Caos* da cui è nata la civiltà, nel suo percorso dal disordine all'ordine. Questo particolare motivo lo si può ritrovare in tutte le civiltà, in tutte le cosmogonie,

infatti, c'è una divinità che crea l'universo dal caos primordiale; il Carnevale non fa altro che riproporre questo motivo originario nelle diverse culture e nei diversi tempi. Questo principio è valido anche a livello psicologico: la nostra personalità si “forma” partendo dall'informe, dal caos. In questo senso il carnevale è un po' una rappresentazione della nostra origine: l'assenza di forma, di regole e di contenimento di qualsiasi tipo.

Ma dopo il carnevale tutte le regole tornano, la normalità e la civiltà riprendono il controllo; e questo avviene anche dentro di noi, sempre infatti ad un momento di confusione segue il ritorno dell'ordine, di un nuovo ordine che nasce dalla trasformazione di quello vecchio causata dal momentaneo caos; insomma, la personalità si rimette in discussione e cambia, si modifica, evolve. Ed è qui che entra in ballo il concetto ed il significato della “maschera”; Jung prende a prestito dal latino il termine *Persona* (che appunto significa maschera, in genere la maschera dell'attore) per descrivere quella parte della nostra personalità che si fa carico di rappresentarci al mondo esterno. La *Persona*, la nostra maschera, è l'attitudine a mostrarci a seconda del contesto in cui ci troviamo; è quella “funzione psichica” che ci “trasforma” per esempio in campioni di romanticismo quando siamo col partner per poi “trasformarci” in persone serie ed autorevoli al lavoro. È grazie alla funzione “persona” che sappiamo mostrare al mondo diverse parti di noi, e di adeguarle alla situazione; in qualche modo tramite questo aspetto psichico potremmo riuscire a vivere completamente tutti i diversi aspetti (facce) della nostra personalità.

Ma come si lega tutto questo al caos carnevalesco? Se la nostra crescita parte da un disordine iniziale e per crescere abbiamo tutti bisogno di decidere quello che vogliamo essere, spesso lo facciamo per adeguarci alle situazioni esterne, mettendo una maschera appunto, e questo ci permette di resistere agli ostacoli della vita; questa funzione ci rende cioè più “forti” e “compatti”. Per fare un esempio un bambino piccolo non sa ancora bene chi è (una specie di piccolo caos), lo scoprirà nel tempo e quando crescerà potrà dire “io sono così e così ...”, nel frattempo inizia a definirsi in base allo sguardo dei suoi genitori, in base alle loro aspettative; potremmo dire in base alle maschere che il padre o la madre gli fanno indossare quando ancora lui non ne ha una propria. Questo vuol dire che la funzione psicologica

che Jung chiama Persona è una maschera che ha, tra gli altri, lo scopo di far emergere dall'indifferenziato, nel tempo, quello che noi siamo veramente e di rappresentarlo; ed è così che si potrebbe spiegare il legame tra maschera e Carnevale nella coscienza collettiva: se il Carnevale è il caos, la maschera rappresenta quel minimo di struttura che ci impedisce di sprofondarci dentro.

Ogni volta che esiste un disagio psicologico la personalità crolla di nuovo nel caos, nell'assenza di regole. Questa è una crisi che serve per mettere in discussione un vecchio adattamento alla vita quando non serve più e si rivela obsoleto ed ormai non ci rappresenta più; dalla crisi la struttura psichica rinasce dalle proprie ceneri come trasformata; come dire che nulla è cambiato ma contemporaneamente ogni cosa ha cambiato forma, ha cambiato cioè la maschera tramite la quale si manifesta e dalla quale è meglio rappresentata. Il ritorno al caos non è quindi qualcosa da biasimare, anzi è fondamentale per diventare persone nuove e più mature, per cambiare il modo in cui vediamo noi stessi ed in cui ci vedono gli altri.

La maschera però, oltre ad avere lo scopo di far emergere la nostra individualità, può avere anche una funzione difensiva. Di solito infatti in questi momenti di messa in discussione abbiamo più bisogno che mai di una maschera provvisoria che ci dia l'idea che non ci siamo "sfasciati" del tutto; abbiamo necessità di qualcosa che legghi la nostra personalità affinché non rischi realmente di sprofondare in un caos da cui potrebbe non uscire. Spesso questa maschera provvisoria e difensiva è rigida, spesso essa stessa ha la forma della nevrosi, ma ciononostante, a volte, è solo grazie ad essa che ci si percepisce ancora con una entità coesa (un'identità), come ci renderà magnificamente nelle sue opere Pirandello. Nel momento in cui si esce dallo stato di caos la maschera cambia, diventa più flessibile, quasi camaleontica, e si presenta come uno degli elementi psichici che più di altri può aiutarci ad entrare in rapporto con il mondo (tanto interno a sé quanto esterno) senza che questo contatto crei problemi eccessivi; rappresenta quindi un fattore di adattamento sano. Così, come la maschera ci accompagna dal caos di carnevale all'ordine, nello stesso modo, nel suo corrispettivo psicologico, ci accompagna dal caos della nevrosi all'ordine di una personalità armoniosa ed equilibrata e ci aiuta a esprimere la parte più vera e profonda di noi.

Oscar Wilde sosteneva che: “Ogni uomo mente, ma dategli una maschera e sarà sincero”, evidenziando come in molte occasioni il proprio pensiero si esprima più facilmente nella sicurezza dell’anonimato, nella “giustificazione” dell’ebbrezza o, perché no? nella “distanza” della realtà virtuale creata dai social network. Anche le persone comuni indossano maschere, tanto più quanto più sentono di dover nascondere parti di sé che ritengono “inadeguate”, “non accettabili”, “non normali”. Alfred Adler ci insegna che con i nostri sensi non possiamo recepire dei fatti, ma soltanto un’immagine soggettiva, un riflesso del mondo esterno, ed ognuno nella vita si comporta come se avesse un’opinione molto precisa sulla propria forza e sulle proprie capacità. Il nostro comportamento scaturisce dalla nostra opinione: dall’idea che ci siamo costruiti su di noi e sul mondo. Di qui anche le scelte su ciò che riteniamo di poter o non poter mostrare, di dover o non dover mascherare. Dal punto di vista psicologico la maschera rappresenta quindi un filtro tra la nostra coscienza individuale e l’esterno: coppia, famiglia, società. C’è una maschera dove c’è una relazione, un’interazione umana: solo quando siamo da soli non ne abbiamo bisogno.

Ogni maschera con il suo specifico aspetto, ognuna con la propria funzione, una maschera per ogni situazione e per ogni stagione del nostro umore. Ma, se ne siamo consapevoli, le maschere ci aiutano ad immedesimarci nei vari ruoli a cui la società ci chiama, ad agire e relazionarci nel nostro ambiente di vita. Quando è presente un sufficiente equilibrio emotivo e una adeguata conoscenza di sé, è possibile entrare ed uscire dalle varie maschere senza forzature ed in modo armonico, consapevoli in ogni momento di chi siamo, di come ci stiamo muovendo e dove stiamo andando. Le maschere diventano così strumenti al nostro servizio, arricchimento ed espressione della nostra personalità.

Al contrario, finché l’individuo non conosce se stesso non può riconoscere le maschere e rischia di esserne dominato da esse. Quando manca un reale contatto con se stessi, con le proprie istanze ed aspirazioni, con i propri sentimenti, in assenza quindi di comprensione e di significato, l’individuo si incancrenisce in una sola modalità di espressione del proprio essere, indossa una maschera unica e arida. La persona che “diventa” il proprio ruolo sociale o familiare, il pro-

prio lavoro, la propria missione, si identifica con la maschera in modo così totalizzante da dimenticare che sotto ci sia mai stato qualcos'altro. Mentre una rigida identificazione in una maschera può essere fisiologica in un adolescente impegnato in un complesso compito evolutivo, così non è per l'adulto. Molti dei comuni disturbi di natura psicologica (per es.: *disturbi d'ansia, del comportante alimentare o della sfera sessuale, attacchi di panico, ipocondria, ecc.*) hanno a che fare con la riduzione della gamma di espressioni del proprio essere, che l'individuo mette inconsapevolmente in atto nella speranza di evitare un conflitto interiore, prima che interpersonale. Non a caso uno degli scopi della psicoterapia è aiutare il paziente a costruire un'immagine diversa e più ricca di sé, e una più versatile personalità in grado di muoversi agevolmente nel teatro del quotidiano con i costumi che più sente propri. Gli sarà così possibile finalmente scrivere, e rappresentare, la sceneggiatura della sua vita: da comparsa a protagonista, da passivo a creativo, da cliché ad individuo unico ed irripetibile.

Ma la maschera può essere anche un *meccanismo di difesa*, innescato in seguito ad una situazione di forte dolore, che crea un vissuto di ferita emotiva profonda, avvenuto in tenera età. In questo caso la maschera costituisce una parte strutturante della personalità, la parte più esterna e come tale, è costituita da modi di pensare, di agire, di sentire, di vedere le cose, ecc. Queste ferite sono procurate spesso proprio dalle persone più vicine, di solito i genitori, spesso in modo inconsapevole, molto spesso loro stessi sono stati oggetto di questa dinamica a loro tempo nell'infanzia, ma non avendola riconosciuta, analizzata e modificata, la ripropongono automaticamente senza saperlo. La maschera è la risposta che il bambino ha trovato a suo tempo, per sopravvivere nel modo migliore alla ferita, è un meccanismo di difesa, un modo per ritrovare un ruolo attivo e di controllo su una situazione subita e vissuta come eccessivamente dolorosa. Ad esempio chi subisce l'abbandono (di solito dal genitore dell'altro sesso), indosserà la maschera del fuggitivo, come tentativo di ripristinare il proprio potere e volere. Per rimarcare la sua non presenza manterrà un corpo magro, con poco peso e spessore, parlerà in modo non incisivo, non prenderà l'iniziativa, userà termini e modi che lasciano intravedere che non garantisce la sua presenza, ecc. È un modo per illudersi che non è l'altro ad abbandonarlo, ma è lui che se ne va,

è sua la responsabilità di quanto sta succedendo e come tale, può modificare la situazione quando e come vuole. Di fatto, ci crede e si mostra così, in fuga, con poco peso e poca presenza. Ma di fatto è come mettere un cerotto ad una ferita, non si vede, è nascosta ma non è cancellata, c'è e pulsa. Sulla base dell'esperienza, della ricerca e dello studio di eminenti studiosi della psicologia si possono distinguere cinque ferite con le rispettive maschere: la ferita del rifiuto e la corrispondente maschera da fuggitivo, la ferita dell'umiliazione con la corrispondente maschera da masochista, la ferita d'abbandono e la maschera da dipendente, la ferita del tradimento e la maschera del controllo, la ferita dell'ingiustizia e la maschera del rigido.

Togliere la maschera (*Smascherarsi*) è importante, è il primo passo per andare a scoprire la ferita e poterla finalmente curare. Ciascuno di noi può avere più maschere, anche se generalmente ne ha una che risulta maggiormente predominante e strutturante rispetto alle altre. Talvolta la ferita principale, quella più profonda, è quella meno visibile, si nasconde sotto altre più manifeste e superficiali. Così capita, come già evidenziato da S. Freud, che una volta guariti da una ferita, ne salti fuori un'altra, sorprendendoci e lasciandoci nello sgomento. La guarigione risulterà quindi un processo a strati, lungo e progressivo.

Indossare una maschera prevede il concetto di cambiare la propria identità per sostituirla con un'altra. La scelta del personaggio di cui si sceglie di assumere le sembianze può celare desideri nascosti, può dare la possibilità di infrangere le regole e di uscire dal proprio ruolo di tutti i giorni per spezzare la routine. Con indosso una maschera ci si può sentire più liberi di esprimere un lato di se stessi tenuto nascosto anche per paura di essere giudicati dagli altri. La maschera funziona come una sorta di protezione e di giustificazione per mettere in atto comportamenti che altrimenti si avrebbe timore di esprimere. Ad esempio, la persona che ha sempre un atteggiamento professionale e serio, potrebbe avere la possibilità di lasciarsi andare, ballare, ridere, scherzare, andare un po' fuori dalle righe, senza per questo sentirsi in imbarazzo. La persona timida proverà ad interpretare un ruolo particolarmente ardito e sexy, ecc. In questo senso la scelta della maschera non è casuale, ma ha sempre delle caratteristiche che più o meno consapevolmente appartengono a chi la sceglie ma che raramente manifesta nel quotidiano. Mascherarsi è un modo diverso di

cogliere alcuni aspetti nascosti della propria personalità e per riflettere sulla propria identità.

Nei Gruppi da noi condotti si usano anche le maschere: ognuno dei componenti del gruppo sceglie una **maschera** (in genere si scelgono maschere tradizionali veneziane: la Gatta, Anonimus, la Baùta, la Gnaga da indossare), si indossa ognuno la propria maschera in volto (maschera che in genere si personalizza con l'uso di vernici, stoffe e altro); quindi, a turno, si ci posiziona di fronte al gruppo (come su un palcoscenico) e si spiega il motivo della propria scelta e ciò che per se stessi rappresenta la maschera scelta; quando si è indecisi su quale maschera scegliere si possono scegliere più maschere e, dopo essersi esposti al gruppo con le varie maschere, sceglierne solo una o, viceversa, scegliere di indossarne diverse (la nostra personalità è poliedrica) a seconda della situazione (come già sostenuto da Jung e da Pirandello), la persona usa maschere diverse a seconda delle situazioni, i ruoli e le persone con cui si relaziona; nei successivi incontri di gruppo si può cambiare scegliere di cambiare maschera (la nostra personalità è in continua evoluzione).

Ciononostante ci sono anche molte persone che non amano il Carnevale e tanto meno vestirsi in maschera. Le motivazioni sono le più disparate, ma in linea di massima esse temono il giudizio degli altri, non riescono a lasciarsi andare, hanno il timore di apparire ridicole o inappropriate oppure di non essere accettate una volta mostrato un altro aspetto di se stesse più inusuale. **Luigi Pirandello**, scrittore siciliano, non lesse direttamente Freud, ma la sua opera è piena di richiami al mondo dell'inconscio; i suoi personaggi si sdoppiano, sono dissociati, tanto da essere contemporaneamente "*uno, nessuno e centomila*". Il tratto distintivo della posizione pirandelliana è costituito dal contrasto fra illusione e realtà, in cui l'illusione si rivela un inganno, o comunque un ideale irrealizzabile, e la realtà meschina e avvilita, del tutto inadeguata alle speranze.

Cesare Musatti, il padre della psicoanalisi italiana, ha scritto pagine acute sui caratteri comuni tra la concezione dell'uomo espressa nelle opere di Pirandello e la psicoanalisi. Ne troviamo alcuni stralci sul problema della percezione della realtà particolarmente significativi nel testo "La struttura della persona in Pirandello e la psicoanalisi": "... un'altra tematica fondamentale per Pirandello, e che ancora

lo avvicina a determinati punti di vista della moderna psicologia del profondo: (è) il problema della verità storica”. “Già nel 1917 in *Così è (se vi pare)* sono presentate due verità contrapposte che si escludono l’una dall’altra. Il tono è umoristico, anche se la materia è tragica. Certo la gente di fronte alla quale le due verità soggettive sono prospettate, l’ambiente di provincia pettegolo e curioso che fa da sfondo al dramma, vuole una verità, che sia una sola ed unica verità. Ma Pirandello non accontenta la curiosità di quella gente, e neppure quella del pubblico, lasciando invece che permangano due verità opposte e distinte: le quali possono coesistere, soltanto perché sono verità soggettive, o modi personali di vedere le cose.” “... nella *Favola del figlio cambiato* il principe dice: “Niente è vero – e vero può esser tutto – Basta crederlo per un momento – e poi non più, e poi di nuovo – e poi sempre; o per sempre mai più”: questa contrapposizione dunque è quella con cui hanno a che fare ogni giorno gli psicoanalisti con i loro pazienti”. “Direi che l’analista continuamente entra ed esce dalla verità soggettiva del paziente: è con lui solidale e partecipa nelle sue fantasie, nei suoi sogni, nei suoi deliri; ma se ne sa insieme ad ogni momento ritrarre.[...] In *Come tu mi vuoi*, la *Ignota* esclama: “Consolati, nessuno veramente mentisce del tutto. Perché ogni menzogna costruita è costruita in base ad un granello di verità, che dà l’avvio alla menzogna”. Ma qui sembra proprio di sentir parlare uno psicoanalista: il quale non si preoccupa del fatto che le comunicazioni del proprio paziente siano menzognere, perché anche in tal modo sono rivelazioni, per chi abbia fiuto, di una sottostante verità, generatrice della stessa menzogna. Allo stesso modo, ancora nel *Come tu mi vuoi*, è assegnata alla ragione il compito di rinserrare la realtà, che è viva, cangiante e variabile, entro i suoi schemi rigidi, quando l’*Ignota* esclama: “Guai se non ci fosse la *ragione* a far da camicia di forza!” Tutto il problema delle razionalizzazioni, che alterano il contenuto della vita interiore, di per sé evanescente e contraddittoria, e con cui gli psicoterapeuti hanno costantemente a che fare, sembra essere decisamente espresso da queste poche parole, che della ragione fanno la ferrea gabbia che trattiene e rinserra il mobile contenuto del pensiero libero”.

È così, quindi, che entra in gioco il tema dell’essere e dell’apparire: tutto pare fatto per apparire e quello che appare è destinato a essere visto, sentito, gustato, odorato. L’uomo sembra essere il centro

di questa rappresentazione: egli ne è il primo spettatore e, nel contempo, l'interprete principale: è la sintesi per cui essere e apparire coincidono. L'uomo ha per natura, costituzione e capacità, il bisogno di confermare la propria esistenza e ciò porta al bisogno di essere visti, di apparire. Apparire significa mostrarsi agli altri e questo si traduce nel bisogno di avere spettatori (pensiamo al successo dei social network) e di stare al centro della scena: esibirsi, mostrarsi, recitare, essere individuati e percepiti per essere accettati, ammessi, legittimati all'appagamento del bisogno d'amore. Così inizia quel lungo e faticoso percorso dell'apparire che conduce al travestimento per la recita di un copione.

Per Pirandello gli uomini non sono liberi, ma sono come tanti pupi nelle mani di un burattinaio invisibile e capriccioso: il Caso. Quando noi nasciamo ci troviamo inseriti, per puro caso, in una società pre-costituita regolata da leggi e abitudini fissate in precedenza, e ciò indipendentemente dalla nostra volontà. La vita, pur essendo continuamente mobile, per un destino burlone tende a calarsi in una maschera in cui resta prigioniera e dalla quale cerca di uscire per assumere nuove forme/maschere, senza mai trovare pace. Per Pirandello la maschera è mistero ed è ciò che non ci permette di vedere e conoscere una persona; tutti noi abbiamo una maschera per non far conoscere a fondo il nostro essere, per paura di non essere capiti o magari di essere esclusi. Prendiamo le nostre caratteristiche, le scegliamo e selezioniamo quelle più idonee con cui costruiamo la nostra falsa identità, ovvero la maschera.

Dal rapporto tra «vita» e «maschera» deriva un relativismo psicologico, che si svolge in due sensi: nella sfera del rapporto dell'individuo con gli altri e dell'individuo con se stesso. Questo è un passaggio istintivo, causato dalla società e dalla morale imposta, infatti se vediamo una persona che va in giro senza vestiti a nessuno viene in mente che forse quello è il suo modo d'essere, ma è più probabile che il pensiero comune lo ritenga un folle o un maniaco.

Per Pirandello tutti indossano una "maschera", conforme a ciò che da noi si aspettano gli altri e che ci siamo imposti. Inseriti in un determinato contesto o società, a noi stessi assegniamo una maschera, obbligandoci a muoverci secondo schemi ben definiti che accettiamo per convenienza o per pigrizia senza avere il coraggio di rifiutarli,

anche quando contrastano con la nostra stessa natura. Sconsolante è quindi il quadro di questa società, fondata sul nulla della finzione, del credere vero quello che si sa non essere tale. L'individuo viene travolto facilmente da questo gioco tragico e finisce per "vedersi vivere": non più vivere la vita in senso attivo e fattivo, ma lasciarsi imporre la vita, subirla come un peso. Sotto la maschera il nostro spirito fremito per la sua continua mutabilità, ma noi lo freniamo per non scontrarci con i pregiudizi della società, per la nostra tranquillità; perché, nel mondo mutevole ed enigmatico in cui viviamo la nostra forma/maschera è l'unico punto fermo al quale aggrapparsi per non essere travolti dalle tempeste della vita.

Ma, a volte, capita che la nostra anima istintiva esploda violentemente, in contrasto con l'anima morale, facendo saltare ogni pudore e freno inibitorio. A questo punto la persona si ribella, la maschera cade e siamo come un violino mal accordato, come un attore che si mette a recitare sulla scena una parte che non è nel copione. Ma per Pirandello si tratta di una ribellione momentanea, perché, una volta usciti dalla vecchia maschera, il senso di libertà che proviamo è di breve durata in quanto il nuovo modo di vivere ci imprigiona in un'altra maschera, diversa sì dalla prima, ma altrettanto soffocante, e allora tanto vale rientrare nell'antica forma/ maschera: un ritorno che però si rivela impossibile per il continuo mutare della realtà. Infatti i personaggi pirandelliani che si ribellano alla forma/ maschera finiscono per riaccettare la loro situazione perché ormai consci che non ci sono alternative o precipitano nella pazzia.

I personaggi di Pirandello sono quindi, spesso, degli asociali perché capiscono che la vita sociale non ha spontaneità, immediatezza; ma ci sono delle situazioni sociali inevitabili, ad es. la famiglia, che non appare però come un luogo di serenità, tranquillità e pace, ma diventa viceversa, in Pirandello come nella psicoanalisi, un luogo di tensione, un ambiente pieno di ipocrisie, di menzogne. Nei personaggi pirandelliani è avvenuto soprattutto un indebolimento dell'"io": l'uomo ha perso coscienza di se stesso e l'"io" ha perso la sua forza nei confronti delle tradizioni sociali. Con la disgregazione dell'io si arriva alla perdita dell'identità e si entra nella follia, tema centrale in molte opere pirandelliane. Pirandello inserisce addirittura una ricetta per la pazzia: dire sempre la verità, la nuda, cruda e tagliente verità,

infischandosene dei riguardi e delle maniere, delle ipocrisie e delle convenzioni sociali; comportamento questo che porterà all'isolamento da parte della società e, agli occhi degli altri, alla pazzia. Pirandello svolge una ricerca sottile sull'identità della persona nei suoi aspetti più profondi, dai quali dipendono sia la concezione che ogni persona ha di sé, che le relazioni che intrattiene con gli altri. Egli mette in evidenza il contrasto tra la vita, che scorre inesorabilmente e la forma/maschera, cioè l'esigenza di fermare il tempo in immagini certe, stabili alle quali ancorare la conoscenza che si ha, o meglio si crede di avere, di sé e degli altri. Dal contrasto tra la vita e la forma/maschera nasce il relativismo psicologico che si esprime in due sensi: nel rapporto interpersonale e nel rapporto che una persona ha con se stessa.

Quindi, per Pirandello, l'uomo nasce in una società precostituita dove ad ognuno viene assegnata una parte secondo la quale deve comportarsi. Ciascuno è obbligato a seguire il ruolo e le regole che la società impone, anche se l'io vorrebbe manifestarsi in modo diverso: solo per l'intervento del caso può accadere di liberarsi di una forma/maschera per assumerne un'altra, dalla quale non sarà più possibile liberarsi per tornare indietro, come accade al protagonista del *Il fu Mattia Pascal*. L'uomo dunque non può capire né gli altri né tanto meno sé stesso, poiché ognuno vive portando – consapevolmente o, più spesso, inconsapevolmente – una maschera dietro la quale si agita una moltitudine di personalità diverse e inconoscibili. La reazione al relativismo avviene in tre modi:

- La **reazione passiva** è quella dei deboli che si rassegnano alla maschera che li imprigiona, incapaci di ribellarsi o delusi dopo l'esperienza di una nuova maschera; chi si rassegna sente la sofferenza di vedersi vivere come se i suoi atti fossero staccati da sé e appartenessero a un'altra persona; vive quel senso doloroso della frattura tra la vita che vorrebbe vivere e quella che è costretto a vivere. L'uomo accetta la maschera, che lui stesso ha messo o con cui gli altri tendono a identificarlo. Magari ha provato a mostrarsi per quello che lui crede di essere ma, incapace di ribellarsi o deluso dopo l'esperienza di vedersi attribuita una nuova maschera, si rassegna. Vive nell'infelicità, con la coscienza della frattura tra la vita che vorrebbe vivere e quella che gli altri gli fanno vivere per come essi lo vedono. Accetta alla

fine passivamente il ruolo da recitare che gli si attribuisce sulla scena dell'esistenza. Un esempio di reazione passiva è quella rappresentata dal personaggio pirandelliano di Belluca: “Signori, Belluca, s’era dimenticato da tanti e tanti anni – ma proprio dimenticato – che il mondo esisteva. Assorto nel continuo tormento di quella sua sciagurata esistenza, assorto tutto il giorno nei conti del suo ufficio, senza mai un momento di respiro, come una bestia bendata, aggogata alla stanga d’una nòria o d’un molino, sissignori, s’era dimenticato da anni e anni – ma proprio dimenticato – che il mondo esisteva”.

• La **reazione ironico-umoristica** è caratteristica di chi non si rassegna alla maschera e poiché non se ne può liberare, sta al gioco delle parti, però con un atteggiamento ironico, polemico, aggressivo e umoristico in senso pirandelliano. Il soggetto non si rassegna alla sua maschera però accetta il suo ruolo con un atteggiamento ironico, aggressivo o umoristico. Un esempio di dialogo di personaggi pirandelliani che optano per questo tipo di reazione è il seguente: la realtà che ho io per voi è nella forma che voi mi date; ma è realtà per voi e non per me; la realtà che voi avete per me è nella forma che io vi do; ma è realtà per me e non per voi; e per me stesso io non ho altra realtà se non nella forma che riesco a darmi. E come? Ma costruendomi, appunto”. “Io mi costruisco di continuo e vi costruisco, e voi fate altrettanto. E la costruzione dura finché non si sgretoli il materiale dei nostri sentimenti e finché duri il cemento della nostra volontà. E perché credete che vi si raccomandi tanto la fermezza della volontà e la costanza dei sentimenti? Basta che quella vacilli un poco, e che questi si alterino d’un punto o cangino minimamente, e addio realtà nostra! Ci accorgiamo subito che non era altro che una nostra illusione”. “È sicura anche lei di toccarmi come mi vede? Non può dubitare di lei. - Ma per carità, non dica a suo marito, né a mia sorella, né a mia nipote, né alla signora qua, come mi vede, perché tutt’e quattro altrimenti le diranno che lei s’inganna. Mentre lei non s’inganna affatto! Perché io sono realmente come mi vede lei! - Ma ciò non toglie che io sia anche realmente come mi vede suo marito, mia sorella, mia nipote e la signora qua, che anche loro non si ingannano affatto!”.

• La **reazione drammatica** è quella di chi, sopraffatto dall’esperazione, né si rassegna, né riesce a sorridere alla vita, e allora si chiude in una solitudine disperata che lo porta al suicidio o alla paz-

zia. L'uomo vuole togliersi la maschera che gli è stata imposta e reagisce con disperazione. Non riesce a strapparsela ed allora se è così che lo vuole il mondo, egli allora sarà quello che gli altri credono di vedere in lui e non si fermerà nel mantenere questo suo atteggiamento sino alle ultime e drammatiche conseguenze. Si chiuderà in una solitudine disperata che lo porterà al dramma, alla pazzia o al suicidio come accade ad esempio per i personaggi dei drammi pirandelliani *Sei personaggi in cerca d'autore* e *Il gioco delle parti*, al protagonista di *Uno, nessuno e centomila*, o di *Enrico IV*. Nell'*Enrico IV*, dal nome dell'imperatore medievale in cui il protagonista si è immedesimato a causa di un'amnesia provocata da un incidente, continuando nella finzione anche dopo aver riacquistato la coscienza di sé. Agli amici, che con la consulenza di uno psichiatra, vorrebbero che egli ritrovasse la salute mentale e la sua reale identità, Enrico IV denuncia la loro cecità, la loro incapacità di rendersi conto di vivere prigionieri di convenzioni, ruoli, "maschere" che li limitano, li condizionano e impediscono di essere veramente se stessi e di essere conosciuti come tali: «Bisognerebbe vedere poi che cosa invece par vero a questi centomila altri che non sono detti pazzi, e che spettacolo danno dei loro accordi, fiori di logica! Io so che a me, bambino, pareva vera la luna nel pozzo. E quante cose mi parevano vere! E credevo a tutte quelle che mi dicevano gli altri ed ero beato! Perché guai, guai se non vi tenete più forte a ciò che vi par vero oggi, ciò che vi parrà vero domani, anche se sarà l'opposto di ciò che vi pareva vero ieri! Guai se vi affondaste come me a considerare questa cosa orribile, che fa veramente impazzire: che se siete accanto a un altro, e gli guardate negli occhi – come io guardavo un giorno certi occhi – potete figurarvi come un mendico davanti a una porta in cui non potrà mai entrare: chi vi entra non sarete mai voi, col vostro mondo dentro, come lo vedete e lo toccate; ma uno ignoto a voi, come quell'altro suo mondo impenetrabile vi vede e vi tocca ...» (atto II). Un esempio di pensiero drammatico di un personaggio pirandelliano è il seguente: «L'idea che gli altri vedevano in me uno che non ero io quale mi conoscevo; uno che essi soltanto potevano conoscere guardandomi da fuori con occhi che non erano i miei e che mi davano un aspetto destinato a restarmi sempre estraneo, pur essendo in me, pur essendo il mio per loro (un "mio" dunque che

non era per me!); una vita nella quale, pur essendo la mia per loro, io non potevo penetrare, quest'idea non mi diede più requie”.

Dunque il disagio dell'uomo non deriva solo dallo scontro con la Società, ma anche dalla continua ribellione del suo spirito che non gli permette di conoscere bene se stesso, né di cristallizzarsi nel rapporto vita-forma/maschera in una personalità definita. Come ha sostenuto Musatti (già cit.): “Il problema della identità personale ha occupato la mente e la fantasia di Pirandello sotto forme molteplici. Proprio la continua trasformazione della persona rende il quesito del riconoscimento della identità sempre problematico”. “Se la concezione dell'identità psicologica personale risale in definitiva ad Aristotele e ad ogni successiva idea di un'anima, sostanza semplice, stabile, supporto e sostegno di tutta intera la nostra vita, dove le contraddizioni sono dovute a fattori esteriori, i quali in realtà non intaccano la essenza della persona, dobbiamo dire che in Pirandello c'è l'intuizione che le basi stesse della psicologia tradizionale debbano essere abbandonate”.

Sostiene Pirandello che: “*Ciò che conosciamo di noi è solamente una parte, e forse piccolissima, di ciò che siamo a nostra insaputa*”. Dunque in Pirandello, proprio per il suo continuo divenire, l'uomo è nello stesso tempo “uno, nessuno e centomila”:

- è uno perché è quello che di volta in volta crede di essere;
- è nessuno perché, dato il suo continuo cambiamento, è incapace di fissarsi in una personalità, né si riconosce nella forma/ maschera che gli altri gli attribuiscono;
- è centomila perché ciascuno di quelli che lo avvicinano lo vede a suo modo ed egli assume tante forme o apparenze, quante sono quelle che gli vengono attribuite.

È chiaro che Pirandello vuole farci capire che nessuno conosce nessuno e tanto meno noi stessi (come si può vedere in “uno, nessuno e centomila”), perché la nostra identità è basata sulle altre persone, o meglio, ognuna di queste persone ci conosce in un modo diverso da come noi ci conosciamo, ed ecco che la nostra rappresentazione (cioè il nostro corpo) si divide in centomila diverse immagini (maschere); ogni persona ci conosce in modo diverso e ha di noi un'immagine che è diversa dalle altre, quindi centomila personalità (maschere) che rappresentano un unico individuo.

“M'erano passati avanti, non si mette in dubbio, e tutti braveggiando come tanti cavallini; ma poi, in fondo alla via, avevano trovato un carro: il loro carro; vi erano stati attaccati con molta pazienza, e ora se lo tiravano dietro. Non tiravo nessun carro, io; e non avevo perciò né briglie né paraocchi; vedevo certamente più di loro; ma andare, non sapevo dove andare”. **Pirandello**

5. Segretezza, confidenzialità e riservatezza nella psicologia clinica dei gruppi

di *P. Stampa*

Un tema su cui esiste una scarsissima letteratura è quello delle regole etico-giuridiche cui dovrebbero – almeno in teoria – attenersi non i professionisti della psicologia clinica e della psicoterapia, ma i loro assistiti. Vi è infatti una “deontologia” non scritta, non istituita, ma non meno cogente, al cui rispetto sono tenuti i clienti/pazienti, pena l’insuccesso dell’intervento psicologico.

Ne rifletteremo qui, per il momento, con riferimento agli interventi psicologico-clinici e psicoterapeutici a cui partecipano più soggetti simultaneamente: sicché la deontologia implicita di cui si è accennato sopra – ammesso che si riesca a definirla – riguarda non solo e non tanto le relazioni dei partecipanti con il conduttore/terapeuta, quanto le relazioni all’interno della rete dei partecipanti stessi.

Di tale questione si evince immediatamente la rilevanza epistemologica e pratica: il mancato rispetto, da parte di uno o più partecipanti, di questa deontologia implicita, rischierebbe di deformare il processo di cambiamento, producendovi criticità che ben volentieri si sarebbero evitate, e indirizzandolo su percorsi che potrebbero rivelarsi irreversibilmente sterili.

Il rispetto di una deontologia, ancorché implicita, non è questione di adempimenti: richiede un’attenzione intelligente, una vera e propria competenza, e una salda motivazione intrinseca. In qualche modo, anche ogni soggetto che partecipa a un gruppo deve seguire un principio di autoregolazione “secondo coscienza” se non “secondo scienza”, nel rispetto dell’interesse collettivo del gruppo, e di tutti gli altri soggetti presi singolarmente.

Tanto più che una questione etico-giuridica specifica degli interventi di psicologia e psicoterapia di gruppo sembra essere legata all’incrocio tra la necessaria libertà di espressione delle proprie emozioni, e di espo-

sizione delle proprie vicende di vita da parte dei partecipanti, e la riservatezza cui ognuno ha diritto sia per un elementare principio di civile convivenza, sia in forza dell'art. 622 del Codice Penale.

Se ci soffermiamo su quest'ultimo, vediamo tuttavia che difficilmente si potrebbe inquadrare entro le categorie cui l'articolo fa riferimento, un soggetto che partecipa a un'esperienza psicologica di gruppo; e lo stesso si potrebbe dire per il profilo del reato. Rivediamo il testo dell'art. 622 del Codice penale:

Chiunque, avendo notizia, per ragione del proprio stato o ufficio, o della propria professione o arte, di un segreto, lo rivela, senza giusta causa, ovvero lo impiega a proprio o altrui profitto, è punito, se dal fatto può derivare nocumento, con la reclusione fino ad un anno o con la multa da euro 30 a euro 516. [...]

Il delitto è punibile a querela della persona offesa.

Escludiamo subito per ovvii motivi sia il caso in cui un soggetto, con dolo, utilizzi la rivelazione di un segreto per proprio o altrui profitto; ed escludiamo per ancor più ovvii motivi il profilo del soggetto che abbia avuto notizia del segreto in ragione del proprio ufficio (attività continuativa istituita su mandato della persona interessata: per es. il confessore, o l'impiegato di uno studio, o di una organizzazione sia pubblica che privata, come tipicamente un'azienda), arte (il tecnico che installa una cassaforte o un impianto di allarme nella mia abitazione, il falegname o il fabbro che monta la porta d'ingresso), professione (espressione con la quale si devono ricomprendere solo gli iscritti ad Albi e Ordini professionali).

Resta da stabilire se quello di partecipante a un gruppo sia uno stato, in ragione del quale un soggetto venga a conoscenza di un segreto, la cui rivelazione possa produrre un danno ("nocumento") ad altro soggetto (è sufficiente la potenzialità, non occorre che il danno vi sia effettivamente).

Consideriamo questi aspetti in una sequenza logica:

- 1) Cosa si intende con lo stato di un soggetto? Il termine è davvero generico, al punto che per darne una definizione occorre una disamina filologica.
- 2) Cos'è un segreto? La nozione non è di per sé auto-evidente, e merita anch'essa una disamina filologica.

3) Infine: come prevedere che la rivelazione del segreto possa produrre un documento? E a chi viene in capo la previsione?

1) Il primo problema che si pone è il seguente. Non vi è dubbio che con la parola “stato”, se si fa riferimento a un’attività svolta su incarico di un committente, si intende una specifica condizione sociale, che prende forma e si realizza in quanto tale attività abbia carattere formalmente istituito. Secondo alcuni autori, è necessario che l’attività — non rileva se svolta a titolo oneroso o gratuito — abbia comunque carattere continuativo; vale però anche l’obiezione, da parte di altri, secondo cui l’incarico potrebbe avere invece carattere saltuario, o addirittura espletarsi in un unico atto (per es.: *il caso in cui a una persona venga affidato un compito di natura fiduciaria, di carattere manuale o intellettuale, senza che ciò rientri nelle attività da questa persona normalmente svolte*). Ma potremmo intendere con la parola “stato” anche una condizione sociale in cui una persona si venga a trovare in quanto partecipi a un’attività condivisa con altri, per il cui svolgimento sia ragionevolmente prevedibile (se non esplicitamente previsto) l’emergere di informazioni personali riservate, che non verrebbero rivelate dagli interessati se non in quello specifico contesto. Sembra questa la condizione sociale specifica in cui si vengono a trovare i partecipanti a un’esperienza di lavoro psicologico in gruppo.

Non interessa qui, ai fini della nostra disamina, se in definitiva vi sia o meno una significatività penale della rivelazione di un segreto da parte di uno dei partecipanti a tale tipo di esperienza, che sia stato appreso all’interno di questa: di fatto, per analogia tra la dimensione giuridica e quella etica, sembra doversi affermare che il problema, sotto il profilo etico, esiste. Ognuno dei partecipanti, difatti, coopera al percorso di cura di tutti gli altri contestualmente al proprio: e un patto di riservatezza, anche qualora non sia stato esplicitato preventivamente, lega tra loro i partecipanti, nella condivisione di un progetto e di un obiettivo comune. Il sabotaggio, chiamiamolo così, del lavoro del gruppo, in qualsiasi forma si produca non può che costituire una potenzialità di danno per tutti.

2) Con la parola “segreto” si intende «fatto, realtà, notizia che non si vuole o non si deve rivelare a nessuno» (Dizionario italiano dell’uso diretto da T. De Mauro, vol. V, ad vocem). Facile, per ciascuno

dei partecipanti a una esperienza di terapia di gruppo, immaginare il genere di fatti, realtà o notizie che gli altri partecipanti non vorrebbero resi noti fuori dal gruppo stesso: sufficiente, per ciascuno, attenersi all'evidenza di ciò che si vorrebbe o non vorrebbe per sé.

3) La previsione è infine un problema pressoché irrisolvibile: ed è da chiedersi se sia sufficiente a riguardo un ricorso al senso comune, piuttosto che a valutazione idiosincratiche da parte dei singoli soggetti. Tanto più che la ragionevolezza di una previsione in ambito psicologico è verificabile, per definizione, solo ex post; e inoltre, a ben vedere, la responsabilità delle conseguenze dirette (ma anche indirette) di una condotta non-etica e/o penalmente rilevante, è comunque del soggetto che l'abbia posta in essere. Per esemplificare: è pacifico che presenti una potenzialità di danno la rivelazione di informazioni attinenti una misura di sicurezza, una situazione patrimoniale, una situazione personale tali da esporre oggettivamente a un rischio la persona interessata (la password per l'accesso on-line a un conto corrente bancario; la presenza di somme ingenti di denaro, o di beni di valore in una abitazione; una infedeltà coniugale); molto meno pacifico che lo stesso possa dirsi di notizie attinenti aspetti della personalità, delle abitudini, dei comportamenti di una persona che per quelle informazioni, se sfuggite alla cerchia ristretta dei partecipanti a un gruppo di psicoterapia, potrebbe provare imbarazzo, vergogna o altri sentimenti disarmonici: in termini giuridici parleremmo di un "danno esistenziale", e ancora una volta ci serviamo dell'analogia con il diritto per definire gli esiti indesiderati di una condotta non rispettosa della altrui riservatezza.

In conclusione, anche se è molto improbabile che si possa assumere come violazione dell'art. 622 del Codice penale la violazione di un patto di riservatezza/segretezza, esplicito o anche implicito, tra i partecipanti a un gruppo di terapia, la criticità segnalata nel presente contributo sembra comunque sussistere, e come tale indicare l'esistenza di una obbligazione etica in ordine alla tutela di quel patto, a cui è necessario che tutti gli interessati si attengano. Spetta certamente al conduttore del gruppo – tipicamente, lo psicoterapista – vigilare sulla tenuta di tale patto, ricordando sempre che nelle attività psicologiche il rigore etico e il successo clinico sono due aspetti della stessa processualità, alla quale i soggetti che definiamo come "pazienti" concorrono con un grado di responsabilità personale e collettiva tutt'altro che trascurabile.

6. Deontologia e Psicoterapia

di *F. Compagnoni*

Il Codice deontologico degli psicologici italiani (www.psy.it/codice-deontologico-degli-psicologi-italiani) prevede all'art. 3: “ Lo psicologo considera suo dovere accrescere le conoscenze sul comportamento umano ed utilizzarle per promuovere il benessere psicologico dell'individuo, del gruppo e della comunità...”.

E l'art. 4 inizia con queste parole:”Nell'esercizio della professione, lo psicologo rispetta la dignità, il diritto alla riservatezza, all'autodeterminazione ed all'autonomia di coloro che si avvalgono delle sue prestazioni; ne rispetta opinioni e credenze, astenendosi dall'imporre il suo sistema di valori; non opera discriminazioni in base a religione, etnia, nazionalità, estrazione sociale, stato socio-economico, sesso di appartenenza, orientamento sessuale, disabilità...”.

Credo che l'interpretazione filosofica da me da anni offerta sia ben conciliabile con la sostanza di questi articoli e non ne costituisca una forzatura ideologica. Anche se la mia posizione non è certo attualmente nel *mainstream*. La modalità però con la quale questo mio indirizzo teoretico si possa realizzare nel rapporto terapeutico non è di mia competenza. Direi, se provassi a schizzarne le linee, solo delle banalità, insignificanti per dei professionisti.

Sulla linea della scuola bioetica di Antropologia Medica (P. Lain Entralgo e V. von Weizsaecker), ritengo che l'incontro del paziente con lo psicologo sia un incontro di persone. Non tanto un incontro tecnico (“Ho la febbre, quale medicinale mi consiglia?”) bensì un incontro di persone ‘globali’ (“Non ce la faccio più, sto male e non vedo via d'uscita da questa mancanza di senso, di felicità”) da una parte, con la corrispondente risposta (“Cosa posso fare per te nell'ambito delle mie competenze terapeutiche?”).

Ora, le persone sono un ‘mistero’ anche per se stesse, figuriamoci se possono incontrarsi con un altro e capirle appieno! In realtà noi

abbiamo l'impressione di conoscere parti, sintomi, espressioni di noi stessi e – per esperienza sociale e proiezione sull'altro della propria esperienza – anche le diverse espressioni di altre persone.

La persona per il filosofo empirista inglese D. Hume (XVIII sec.) è solo ed esclusivamente questo: un insieme di sensazioni, di manifestazioni empiricamente percepibili. Posizione filosofica, questa, che ha sperimentata una crescente diffusione nei due ultimi secoli. Proviene dall'eredità illuminista, ma probabilmente è cresciuta continuamente in presenza della marea di ricerche scientifiche sull'uomo sempre più specialistiche, dalla neurologia all'economia. In Italia un suo noto discepolo è Maurizio Mori, bioetico dell'Università di Torino.

Questa posizione non è accettabile dal punto di vista di una filosofia realistica: i fenomeni hanno sempre almeno un soggetto che li produce e che, eventualmente, li percepisce e subisce. Non ha senso dire: “Io ti voglio bene”, se l'io e il tu sono solo un insieme di sensazioni. Le sensazioni di nulla, senza oggetto, sono fenomeni psichiatrici, effetto di disfunzioni cerebrali. In termini di filosofia aristotelica: la qualità è un accidente e necessita di una sostanza, in quanto non è per definizione sussistente. Solo la sostanza lo è; è infatti auto-sussistente. Non dimenticate che la peste dei Promessi Sposi – che essendo per don Ferrante un accidente non poteva trasmettersi – in realtà era provocato da una sostanza, il batterio della peste bubbonica, *Yersinia pestis*.

Se l'incontro terapeutico è un incontro di soggetti umani reali – enti sostanziali quindi – dotati di proprie strutture intrinseche, sono certamente determinanti per il benessere di entrambi i soggetti il senso ultimo della vita, il contenuto della felicità, l'insieme dei valori superiori. Viktor Frankl ha scritto: “*La vita non diventa mai insopportabile a causa delle circostanze, ma solo per la mancanza di significato e di proposito*”. E questo lo può percepire solo un centro di coscienza reale, non identificabile solo come un fascio di singole sensazioni.

Ora un ruolo importante di questa ricerca del senso globale e finale della propria intera vita è giocato dalla tavola dei valori morali. Questi ultimi sono in pratica l'espressione di un insieme di beni ultimi umani che regolano anche la ricerca e la valorizzazione di quelli intermedi. Li esprimiamo con concetti molto astratti, ma non per questi meno significativi: sincerità, solidarietà, altruismo, sobrietà, fiducia, onestà, giustizia, gerarchia dei piaceri dai più fisici ai più spirituali, senso

della propria relatività di fronte a Dio. Nella terapia i valori sono però contestualizzati rispetto ad azioni e comportamenti specifici (B. Basile, *Valori e azione impegnata nell'ACT*, in *Cognitivismo Clinico* (2012) 9, 2, pp. 162-177).

Il terapeuta *non deve imporre*, direttamente o indirettamente, i 'propri valori'. L'assioma: "Questi sono i valori che io ti propongo perché li vivo io stesso" non è accettabile nella relazione terapeutica. Anche perché quest'ultima non è una relazione di amicizia, ed inoltre perché il paziente è in posizione di inferiorità, di dipendenza. Ma questo non significa che lo psicologo non debba proporre esplicitamente i valori ultimi della vita umana tramite lo strumento dei diritti umani e le loro conseguenze comportamentali. Questo processo non deve essere né imposto né nascosto; quindi va proposto, secondo una progressività propria alla situazione esistenziale del cliente.

Le regole deontologiche proteggono il paziente dalle imposizioni ma non possono proibire che vengano proposti valori come i diritti umani, ampiamente condivisi nel mondo e ritenuti necessari per la soluzione di tanti problemi globali. Ritengo – e non sono l'unico – che senza l'accettazione di questi principi non sia oggi possibile vivere normalmente in una società contemporanea di tipo occidentale. Quest'ultima si caratterizza appunto come fondata sui diritti umani e sulla loro progressiva realizzazione ed estensione.

I diritti umani vengono proposti oggi sotto forme diverse ma in relazione tra loro: possiamo visualizzarle come un nucleo centrale e due cerchi concentrici attorno ad esso.

Il primo nucleo di questi diritti sono quelli garantiti all'interno degli Stati dai diritti fondamentali ancorati nelle Costituzioni: diritti degli individui, o delle minoranze, nei confronti dello Stato di diritto.

Il secondo cerchio di tali diritti è quello del diritto pubblico internazionale, dove 'risiedono' i trattati internazionali sui diritti dell'uomo che gli Stati hanno sottoscritto. Organismi come l'Unione Europea (direttamente, o indirettamente a fianco del Consiglio d'Europa), l'ONU (direttamente e attraverso le proprie organizzazioni, dall'Unesco all'Alto commissariato per i profughi, all'Organizzazione mondiale della sanità) operano in questa area.

Il terzo cerchio è quello dove i soggetti agenti non sono più Stati o organizzazioni più o meno stabili di Stati, bensì organismi privati

(imprese profit e ONG) e soprattutto persone individuali. Questi soggetti non hanno tecnicamente una relazioni di obbligo giuridico verso i diritti umani, bensì un rapporto ‘analogico’, morale, di realizzarli anche nei propri comportamenti. È una riproposizione analogica dei diritti umani presi in senso giuridico, che sono presenti nei primi due ambiti citati, il nucleo e il primo cerchio.

Il terapeuta non può sottrarsi ai diritti umani, come neppure le persone viventi ed operanti nel nostro mondo contemporaneo. E questo i membri della comunità umana lo sanno bene. Non per nulla gruppi minoritari cercano di far passare leggi che permettano certi comportamenti non solo a livello privato (non proibizione giuridica o punizione): chiedono che tali comportamenti siano esplicitamente riconosciuti come valori umani accettati socialmente. Esempi chiari per tutti sono le richieste del diritto di aborto e dei matrimoni gay con relative adozioni. E questi – si badi bene – vengono richiesti in nome dei diritti umani: cioè di valori sociali ed individuali sommi, accettati e addirittura codificati dai trattati internazionali. Si può essere d’accordo su queste o simili richieste o meno, ma non si può negare l’alto valore del sostegno che tali richieste ritengono di possedere. Senza una serie di valori comuni, riconosciuti, promossi e propagati non si vive in una società, e questi sono appunto, in definitiva, i diritti umani.

Come poi, in sede filosofica, si giustificano tali diritti umani, è veramente un’altra storia. Una storia successiva. Io ho proposta una mia fondazione, ma è più importante convergere l’attenzione sul fatto che in terapia non si può prescindere dai diritti umani intesi in senso di valori morali (secondo cerchio, quindi). La semplice tolleranza scettica conduce, a seconda della posizione dei rispettivi gruppi, all’omofobia o al disprezzo delle donne oppure alla depravazione dei costumi. D’altra parte se lo psicologo volesse essere “iper-neutrale” non saprebbe rispondere razionalmente a domande di questo tipo: “Perché aiutare qualcuno a non soffrire più?”; “Perché aiutarlo ad essere ottimista?”; “Perché impedire che si suicidi o che voglia distruggere un altro?”... ecc. Quello che il terapeuta deve fare è non solo di non ‘imporre’ la sua visione dei valori, ma nemmeno di proporsi di diffonderla nell’esercizio professionale. Nella professione deve aiutare il cliente a non soffrire più e per far questo deve seguire gli sviluppi dei problemi propri a ciascuno di loro. Anche se è inevi-

tabile che lo psicologo, per orientare se stesso nell'opera di aiuto, abbia presente una serie di valori che gli sono propri.

L'idea profonda che secondo me orienta la terapia è che per star bene la persona deve essere in grado di seguire la propria natura, di realizzare le proprie potenzialità. Ma allora perché favorirlo nel perseguimento di alcune di queste come positive e non altre (ad es.: *il suicidio*), dichiarate distruttive e quindi negative? La mia risposta è: a causa dell'esistenza di valori umani identificati con il compimento delle strutture profonde di ogni persona e che, se non perseguiti, conducono alla autonegazione del soggetto stesso o almeno all'accettazione del non-senso della propria vita. Con le conseguenze umane che ne seguono.

È comunque evidente che nel suo lavoro il terapeuta dovrà insistere più sull'attitudine interiore che sulle regole morali; questo atteggiamento corrisponde all'etica classica delle virtù (ellenistica e cristiana) e non a quella kantiana della morale dell'obbligo. Obbligo morale è una nozione del tutto secondaria nella risposta alla domanda fondamentale: "Perché essere morali"? La risposta più ovvia – dopo quanto fin qui esposto – è infatti: per essere persone umane complete, riuscite, felici e capaci di rendere altri felici.

SECONDA PARTE
APPARTENENZA E GRUPPO

1. Angelicum - un luogo dove le gente si guarda negli occhi

di *M. Soronevych*

La percezione di appartenenza ad una comunità territoriale è un dato soggettivo, un sentimento che permette all'individuo di sentirsi parte di una unità significativa di azioni e interrelazioni tra soggetti. La società contemporanea appare profondamente segnata da pratiche sociali e culturali che hanno prodotto non solo l'indebolimento di quei legami che derivano dal senso di appartenenza e dalla partecipazione alla vita collettiva, ma anche – come esito conclusivo del processo di progressiva distruzione del senso psicologico di comunità – isolamento, anomia, segregazione. L'università "Angelicum" è l'opposto della realtà fuori le mura. Per il suo carattere religioso, per il numero contenuto di studenti, per un rapporto stretto di amicizia con i professori e gli impiegati dell'amministrazione qui la gente non cerca di nascondere lo sguardo, ma si guarda nei occhi apertamente e con il sorriso sulle labbra. Qui si conoscono tutti, o quasi, qui ci si incontra di continuo. Frequentare l'Angelicum ci rende orgogliosi anche solo per i suoi illustri ex alunni, fra cui Papa Giovanni Paolo II, i beati Giuseppe Girotti, OP Anton Durkovic, oltre che l'arcivescovo cattolico ucraino mio connazionale e a me molto caro Sviatoslav Shevchuk. Nonché tutti gli altri (cardinali, arcivescovi, vescovi, religiosi, illustri professori e studiosi). Tutti loro si offrono come modelli, un esempio da seguire nella vita spirituale e accademica. Le elezioni dei rappresentanti permettono di individuare i leader del corpo studentesco. Un po' per gioco, un po' per voglia di fare, c'è sempre qualcuno che si fa avanti, così che i posti di rappresentante non rimangono mai vacanti.

L'associazione di ASPUST (Associazione Studenti Pontificia Università San Tommaso) della quale faccio parte da due anni, prima in

veste di rappresentante della Facoltà di Scienze Sociali, poi come rappresentante degli studenti presso il Senato Accademico, mi ha fatto sentire maggiormente l'appartenenza alla comunità studentesca ed anche l'obbligo di contribuire alla coesione sociale degli studenti. Le mie elezioni a rappresentante degli studenti nel Senato Accademico è stata sicuramente un'esperienza personale che mi ha permesso di vivere il senso di appartenenza. Visto che l'anno precedente ho attivamente fatto parte dell'Associazione Studentesca Pontificia Università San Tommaso ASPUST, ho avuto il sostegno dell'Associazione, dei suoi membri e del suo presidente fra Natanaele Krajnovic (OSPPE). Ho avuto un grande appoggio anche dagli studenti della mia Facoltà. Stare davanti alla platea ed aspettare lo scrutinio, vedere i loro sorrisi che mi hanno rassicurato mi ha fatto sentire veramente di far parte di un gruppo. Fa piacere, che nelle attività dell'Associazione prendono parte non soltanto i rappresentanti ma anche altri studenti che desiderano essere attivi nelle iniziative extra didattiche. Sarebbe infatti limitato immaginare l'Università soltanto come un luogo di studio e letture. Andare all'Università non significa soltanto partecipazione alle lezioni ed essere messi alla prova durante gli esami. Conoscere da vicino chi è seduto accanto a te o chi incroci per i corridoi, con chi sfoglia il libro o batte sulla tastiera nelle sale di lettura diventa una necessità. La voglia di studiare, crescere intellettualmente e spiritualmente, il sedersi agli stessi banchi unisce gli studenti in una comunità indipendente dallo stato religioso o laico. Questa percezione della similarità con gli altri, una riconosciuta interdipendenza, una disponibilità a mantenere questi rapporti offrendo o facendo per altri ciò che ci si aspetta da loro crea la sensazione di appartenere ad una struttura pienamente affidabile e stabile. La particolarità dell'Angelicum è il flusso continuo di studenti di tutte le nazionalità che si ricambia di anno in anno. Sentire lingue diverse, toccare con mano le culture di vari continenti crea un colorato intreccio di esperienze e un arricchimento della persona. Anche questo diventa uno stimolo per la crescita dell'integrazione e della tolleranza. L'Università contribuisce molto a creare l'identità di appartenenza dando la possibilità di espressione artistica (feste dove ognuno fa spettacolo proponendo canzoni, danze e cibo caratteristici del suo territorio d'origine) specie in occasione delle feste religiose (in partico-

lare le feste di San Tommaso e il Natale). Anche questi sono momenti che consolidano il senso di appartenenza alla comunità studentesca. Non posso non nominare un luogo che tutti i giorni contribuisce alla creazione dei stretti rapporti sociali e affettivi. Nella pausa dopo la prima e la seconda ora la maggiore parte degli studenti si ritrova al bar, dove chiacchierando e bevendo un caffè si raccontano le impressioni vissute durante le lezioni, i fatti della vita, ci si osserva e si conoscono le persone di altri corsi con i quali altrimenti ci sarebbero poche occasioni di interagire.

2. Appartenenza ed Identità nel Gruppo Gruppooanalitico

di *P. Marinelli*

Più o meno nello stesso periodo in cui la psicologia scopriva l'interesse per gli studi sulla coscienza, l'esplorazione dell'identità individuale, quale complessa dimensione umana, diventava popolare nelle scienze sociali attorno al concetto di Sé. Il passaggio dalla teoria pulsionale a quella delle relazioni soggettuali rappresentava, infatti, un cambiamento radicale di prospettiva: dalla visione di un uomo chiuso in sé stesso ad uno che si forma grazie alle interazioni con il mondo esterno. Le relazioni interpersonali si trasformano quindi in rappresentazioni interiorizzate di tali relazioni: non si parla più di interiorizzazione di un oggetto, di un individuo, ma dell'intera relazione con esso (**Fairbairn** 1952). Dal canto suo Winnicott, in tutta la sua opera si occupava della differenziazione del "Sé": il Sé in relazione a un "altro" e il Sé in relazione a tutte le altre persone. Nelle sue tesi sullo sviluppo infantile, prende in esame l'emergenza del senso del sociale, del mondo esterno, di sé e della propria madre come una coppia in relazione agli altri membri della famiglia e indubbiamente anche del senso della sfera sociale (D. Colin James 1982). Oltre alla realtà interna e a quella esterna è necessario riconoscere una terza area. La terza parte della vita di un essere umano è un'area intermedia di esperienza alla quale contribuiscono sia la realtà interna che la vita esterna. Ed è proprio attorno al concetto di Winnicott di oggetto transizionale e di fenomeni transizionali, nonché della loro importanza nel raggiungimento di un senso del sociale che, secondo Colin James, si può collocare l'inizio dell'esplorazione di quest'area intermedia o terza area di esperienza, che egli collega all'importante concetto di matrice di Foulkes, come costruito che ha un notevole potere esplicativo nel descrivere l'esperienza di una persona in un gruppo. Ma

procediamo con ordine. Il passaggio dalla teoria delle relazioni oggettuali a quella delle relazioni soggettuali, ha proposto una frattura epistemologica e clinica rispetto ai modelli individualistici, intendendo il rapporto del soggetto con il mondo esterno, della relazione terapeutica stessa, come un fenomeno “complesso”. Il paradigma della complessità propone, infatti, un nuovo modo di approcciarsi alla conoscenza scientifica, tenendo conto della complessità della realtà, appunto e dell'impossibilità di osservarla senza modificarla (Kuhn 1957). Inoltre come sostenuto da Edgar Morin, non è più possibile rintracciare un principio primo applicabile a tutte le situazioni del reale, né è pensabile un mondo che esista di per sé indipendentemente dal soggetto che lo percepisce e che non muti al variare delle condizioni di spazio e di tempo. L'oggetto deve essere messo in relazione alle interazioni che intrattiene con gli altri oggetti; l'osservatore e il suo retroterra socio culturale non possono essere separati dall'oggetto; ne deriva che non hanno più senso le dicotomie interno/esterno; innato/acquisito; mente/corpo; individuale/gruppale; intrapsichico/interpsichico: con il paradigma della complessità si iniziava a parlare un nuovo linguaggio secondo il quale si affermava l'esistenza di un'unitarietà dinamica dell'uomo composto di mente, corpo e relazione. Ma oltre che dalla ricerca psicologica, psicodinamica ed epistemologica, la teoria delle relazioni soggettuali subisce degli influssi anche dalla biologia.

Gehlen (1978) offre un supporto biologico alla fondazione relazionale della vita psichica grazie al concetto di Neotenia. Un processo evolutivo verso una nuova specie mediante il mantenimento di stadi primitivi (Nucara, Menarini, Pontalti 1987). La deficienza organica e la non specializzazione dell'essere umano lo pongono nella condizione di essere biologicamente predisposto ad apprendere dal proprio nucleo antropologico di appartenenza, le modalità attraverso le quali adattarsi al mondo esterno. Ne consegue un prolungato periodo di apprendimento cognitivo/affettivo senza il quale l'uomo non sarebbe in grado di sopravvivere nel mondo naturale. E dunque la famiglia, come spazio neotenco, si presenta come un'organizzazione transpersonale del mondo psichico familiare che è in grado di fornire al bambino quegli strumenti di pensiero dai quali egli potrà fondare e costruire, in continua relazione con il mondo esterno, il proprio mondo

interno affettivo e cognitivo. La famiglia concepita come organizzazione umana capace di informare, nella stabilità delle relazioni di accudimento, le strutture mentali che permetteranno ai piccoli di categorizzare gli accadimenti, di trasformarli in eventi mentali e di stabilire tra essi relazioni significative (Menarini, Pontalti 1987). È attraverso questo processo di assimilazione e integrazione di tutte le identificazioni dell'esperienza evolutiva che si costituisce il concetto di identità ovvero l'essere distinto separato dagli altri, la conquista della propria individuazione-differenziazione: processo per il quale ogni essere umano si costituisce come soggetto, conquistando quelle capacità trasformatrici di crescita (cognitive ed emotive) che gli consentiranno un'autonomia individuale, rispetto alle codificazioni culturali e dunque anche la possibilità di ricercare un proprio modo di essere storico, a partire dal senso profondo dell'esperienza esistenziale (Rouchy 1998).

A questo punto è legittimo chiedersi se l'identità di ogni essere umano debba essere considerata come unitaria o piuttosto, come sostenuto da Minsky (1985), come un processo "illusoriamente" soggettivo, in quanto invece "multiplo e discontinuo". I modelli culturali su cui si costituisce il Sé vengono infatti interiorizzati nei primi mesi di vita (se non già in quella fetale) attraverso le tecniche di cura, il nursing, l'holding, i ritmi, gli scambi, i giochi, i contatti corporei che rispondono, infatti, a delle norme culturali. Il bambino diventa capace di organizzare autonomamente il pensiero, quindi diventa persona, quando è in grado di trasformare in nuovi significati, i nodi portanti della cultura familiare e il senso delle relazioni. Al contrario, l'impossibilità per il pensiero familiare o per il soggetto, di pensare la discontinuità, crea linee di frattura nell'apparato mentale con grave rischio potenziale di psicopatologia. Egli, in tale evenienza, rimane intrappolato nella "rete" familiare che gli impedisce la sua completa individuazione (Nucara, Menarini, Pontalti 1995). Individuazione e sviluppo psicosociale quindi, poggiano su una doppia fondazione transpersonale: la matrice culturale di base e la matrice del gruppo familiare. Ma cosa intendiamo per matrice? Dal latino "mater" – "madre" (Foulkes '75), il concetto di matrice è fondamentale nella teoria foulkesiana: l'ipotetica trama di comunicazioni e di relazioni in un dato gruppo; un costrutto teorico il cui scopo è mettere in luce

l'esistenza di trame psichiche comuni da cui traggono senso le vicende dei singoli, uno sfondo comune condiviso. Essa costituisce una vera e propria rete di rapporti che rappresenta il reticolo interpersonale complessivo formato dai membri di un gruppo nel loro reciproco relazionarsi. L'autore distingue la *matrice di base*, dinamica e personale, intendendo con la prima quella fondata sulle proprietà biologiche della specie, ma anche sui valori e sulle relazioni saldamente radicati e trasmessi culturalmente; con la seconda un costrutto sovraperonale che si costituisce all'interno del gruppo, rappresentando la visualizzazione di quanto avviene nel qui e ora in termini di comunicazione anche inconscia. Infine Foulkes diede il nome di *matrice personale* ai processi soggettivi (1975) che riguardano l'individuo a partire dalla sua esperienza costitutiva di componente di un gruppo, quello familiare e culturale (Foulkes e Anthony 1964; tr. it. 1967, p. 319, p. 95, *op. cit.*).

In questa prospettiva la relazione acquista un valore diverso essa può essere intesa infatti non solo come qualcosa d'interpersonale, comunicativo, interazionale, ma anche come qualcosa di simbolico, biologico, inconscio, significante, collegato ai concetti di inter e trans-psichico. Una trama di significazione simbolica che può assumere il valore di contenitore all'interno del quale sono consentiti la nascita e lo sviluppo psicologico umano. In tal senso al centro della nascita della vita psichica, la scuola gruppoanalitica romana pone la matrice familiare. Una sorta di utero mentale all'interno del quale si trova immerso il neonato. È la matrice familiare che consente al bambino, che alla nascita non è in grado di "significare", di dare senso simbolico a ciò che accade intorno a lui, operando una trasformazione dei fatti "naturali" in fatti "culturali". Egli utilizza, mentalizza e si identifica con gli strumenti e le modalità di pensiero della matrice stessa sviluppando gradualmente una propria capacità di pensiero autonomo. La persona è quindi all'interno del contesto specifico in cui vive, della comunità, del gruppo di cui egli è parte (Foulkes 1948). Perciò possiamo affermare che la cultura, sin dal concepimento intenziona il soggetto nascente secondo le forme dell'identità da essa istituite e tramandate (Ruvolo 2000).

Tutto questo ci permette di fissare in modo chiaro l'inestricabile intreccio tra natura e cultura a proposito dello sviluppo della mente

umana. La nostra sopravvivenza, in quanto organismi biologici, ci deriva dalle nostre tradizioni culturali apprese lungo l'arco dell'evoluzione. Infatti, all'interno di una cultura una persona svilupperà la propria identità, definita dalle impronte simboliche che le vengono conferite all'interno del gruppo di appartenenza primario (famiglia) e successivi gruppi sociali. L'individuo è inevitabilmente un frammento plasmato dinamicamente dal gruppo/famiglia/cultura in cui è cresciuto. Ogni soggetto, implicando l'esistenza dell'altro, porta in sé il deposito di una tradizione intersoggettiva che ha carattere storico e che consente ad ognuno di vivere secondo esperienze comuni (E. Husserl). Quando parliamo perciò di ranspersonale ci riferiamo ad una teoria psicologica che considera l'Io personale quale istanza che appartiene a un tutto che lo ospita come sua parte e a cui è possibile relazionarsi attraverso esperienze mentali che lo oltrepassano per cogliere ciò che lo trascende (Galimberti, *Le Garzantine*). Ovvero un insieme di relazioni che investono la persona senza che questa possa riconoscerle come fatti propri, inerenti cioè ad eventi collegati alla propria identità (Lo Verso). Il traspersonale è depositato nell'inconscio, nel corpo, nella cultura, nell'istituzione. L'idea di una mente multipersonale o grupppale equivale a concepire l'individuo come un punto nodale intrecciato tra le maglie di una rete collettiva che lo preconcepisce, lo attraversa, lo intenziona. Ovvero "la soggettività evolve all'interno di una relazione tra un nascente, con la sua predisposizione biologica ad apprendere e un campo mentale familiare che a sua volta è iscritto e si collega con la più ampia cultura collettiva" (Di Maria, Formica 2009, p. 10).

In tale prospettiva possiamo affermare con Pontalti che "nulla è predicabile sulla sofferenza mentale se non viene studiata e curata nella più lucida storicizzazione di un'epoca e di un ambiente... L'unità minima di riferimento per rintracciare le trame di significazione della patologia psichiatrica non è quindi l'individuo, ma lo scenario intrecciato tra storia, ambientazione, affresco familiare" (Pontalti 2006, p. 123). È per tale ragione che si concepisce ogni individuo come l'espressione dei suoi molteplici contesti di appartenenza; il gruppo psicoterapeutico costituisce pertanto uno strumento elettivo di cura nell'ambito del modello gruppoanalitico. Se infatti è all'interno di un network relazionale che si fonda e si forma l'identità di un individuo

non è pensabile che il prendersi cura del suo disagio, possa avere senso al di fuori di una situazione “curante” nella quale le relazioni non abbiano una centrale valenza terapeutica. L’individuo, proprio perché inserito in una rete, rappresenta il sintomo di un disturbo della rete intima di cui fa parte. Per questo, il gruppo di terapia analitica è considerato come luogo di drammatizzazione delle dinamiche relazionali inconscie sottostanti le manifestazioni del disagio mentale. La relazione, la circolarità, la trasformazione e la molteplicità sono dunque concetti fondanti un gruppo terapeutico. È per tale ragione che nel modello gruppo analitico esiste una distinzione fondamentale tra: Set ovvero l’ossatura spazio temporale dell’incontro (contesto, periodicità durata, ruoli, ecc.) e Setting, che costituisce il punto di arrivo dell’atto fondativo del pensiero dell’analista. Nel corso dell’esperienza analitica diventerà il campo comune condiviso nella relazione con i pazienti. Compongono il Setting: le caratteristiche personali del terapeuta, il suo impianto teorico e la sua teoria della tecnica ivi compreso il modello di costruzione del set. Set e Setting non possono essere concepiti in modo separato in quanto non può esistere il primo senza il secondo e viceversa (Lo Verso). Alla luce di questa riflessione, Lo Verso propone di utilizzare il termine Set (ting) un “organizzatore psichico di carattere transpersonale, un campo mentale condiviso che consente di pensare i fenomeni e i sintomi dando loro significato e di creare nuove connessioni e relazioni” (Lo Verso 1994). Una dimensione con-partecipativa che trova, nel gruppo, la sua espressione più intensa proprio nello sguardo: nella capacità di guardare ed essere guardati. Mi riferisco al *mirroring gruppale* ovvero al rispecchiamento di parti di sé nell’altro, processo che consente a tutti i componenti del gruppo (terapeuta compreso) di ritrovarsi in una situazione di trasparenza che facilita la possibilità di cogliere aspetti che riguardano non solo la storia personale del paziente, ma la storia del gruppo e della dimensione culturale propria, all’interno della quale si svolgono sia l’esperienza gruppale che quella individuale (Lo Verso, Profita 2011). Ovvero un luogo dove i processi trasferenziali, in esso presenti, riguardano sia il soggetto singolare, sia le sue gruppalità interne, nonché le interrelazioni tra tutti i soggetti presenti-partecipanti e il gruppo nel suo insieme, compreso il conduttore (Napolitani 1987).

La gruppoanalisi pur nascendo all'interno del pensiero psicoanalitico, lo supera proponendo una nuova teoria della mente che consente di "concettualizzare l'identità come luogo dello snodo tra identità personale (autorappresentazione della propria individualità) e identità di appartenenza (autorappresentazione delle gruppalità riunite attorno operatori simbolici accomunanti). Ne deriva una trama di senso che organizza, contesto per contesto, le procedure cognitive, affettive, comportamentali, semantiche, progettuali e trasformative. L'insieme di queste procedure va a ricapitolare una soggettualità e un'inter soggettualità specifiche per ogni persona in un dato contesto e in un dato tempo storico dell'esistere" (Pontalti, Menarini 1994a).

3. Identità e appartenenza, dal gruppo famiglia al gruppo di psicoterapia

di *G.C. Cavallero*

In analisi transazionale la personalità è descritta come organizzata in tre sottosistemi interagenti (Genitore, Adulto e Bambino) che generano lo Stato dell'Io presente. Ciascun sottosistema è produttore di molteplici Sé, che non sempre sono integrati o integrabili, e lo Stato dell'Io mostra l'esito di tale processo. L'identità è quindi un concetto ad area variabile poiché può includere Sé diversi in momenti diversi e in contesti di gruppo diversi. Un adeguato processo d'integrazione porta comunque ad una estensione di ciò che consideriamo costitutivo della nostra identità. Detto in altri termini: possiamo aumentare il numero delle nostre radici, estendere il nostro senso di appartenenza e diventare capaci di interagire senza timore con individui di appartenenza diversa.

- I bisogni

Berne (1961, p. 71) individua come fondamentali i bisogni di contatto, di riconoscimento e di strutturazione del tempo. Un sistema nutriente di riconoscimenti favorisce la costruzione di un'identità stabile e positiva capace di tollerare frustrazioni e aperta ai rischi del cambiamento. Una vita caratterizzata da autonomia fornisce anche occasioni di auto-riconoscimento, ad esempio mediante l'efficacia del proprio comportamento. L'organizzazione del tempo è fondamentale perché il soddisfacimento dei bisogni necessita di azioni continue e relativamente stabili. Appare chiaro che tali bisogni costituiscono motivi rilevanti nelle relazioni, che forniscono l'opportunità di scambi reciproci.

- Le relazioni

La qualità della relazione cui mira l'analisi transazionale è quella improntata alla nota affermazione: "Io sono OK-Tu sei OK", inten-

dendo con questo un pieno riconoscimento del diritto proprio e dell'altro ad essere quello che siamo. Ciò non significa che ci debba essere l'accordo su tutto, ma è sufficiente che ci sia su questa premessa. È la base per sviluppare interazioni costruttive e per giungere all'intimità: mito berniano della salute.

Vale la pena ricordare che l'art. 4 del *Codice Deontologico degli psicologi* recita: “*Nell'esercizio della professione, lo psicologo rispetta la dignità, il diritto alla riservatezza, all'autodeterminazione ed all'autonomia di coloro che si avvalgono delle sue prestazioni; ne rispetta opinioni e credenze, astenendosi dall'imporre il suo sistema di valori; non opera discriminazioni in base a religione, etnia, nazionalità, estrazione sociale, stato socio-economico, sesso di appartenenza, orientamento sessuale, disabilità*”.

È un'eccellente esplicitazione della posizione relazionale indicata. Le altre tre posizioni relazionali (Io sono OK-Tu sei non OK; Io sono non OK-Tu sei OK; Io sono non OK-Tu sei non OK) sono destinate a relazioni di tipo competitivo non sano, o di assoggettamento oppure improntate a una pessimistica futilità. Il prototipo delle relazioni è rintracciabile nei primi legami famigliari di ciascun individuo e ad essi possiamo far risalire alcune distorsioni nei rapporti attuali. I riflessi di tali acquisizioni arcaiche li ritroviamo negli stati dell'Io, veri attivatori dell'esperienza e del comportamento, e nelle transazioni cioè negli scambi relazionali. Quando le transazioni si manifestano in sequenze che si ripetono, diventano prevedibili nel loro svolgimento e gli esiti sono altrettanto pronosticabili. Tali sequenze, definite “giochi psicologici”, sono scambi relazionali tra due o più persone nei quali, coattivamente, ogni soggetto coinvolto mette in scena alcuni aspetti del suo “copione di vita”, facendo prevalere i comportamenti ripetitivi sulle esigenze reali e mettendo così in atto la sua problematica.

- I gruppi

I gruppi sono quindi i luoghi nei quali le persone trovano grande nutrimento per i loro bisogni di riconoscimento e di contatto sociale, secondo quanto espresso sopra e, elemento di grande rilievo, offrono un'opportunità di strutturare il tempo. L'individuo, quando entra in un gruppo, porta con sé non solo bisogni, ma anche desideri, aspettative

e capacità. Non tutte le attese sono esplicite e non tutte sono sane per il soggetto; anzi, molte sono legate al “copione di vita”, quello stesso da cui scaturiscono i “giochi psicologici” e la patologia relativa.

Per tutti i motivi elencati, in qualsiasi gruppo la persona cerca soddisfazione con un grado più o meno elevato di adattabilità e di flessibilità alle richieste e alle disponibilità degli altri membri.

Il gruppo terapeutico è il luogo in cui quanto detto può essere messo in atto e può quindi diventare oggetto di analisi e di cambiamento. Naturalmente le aspettative legate all'entrata nel gruppo possono apparire focalizzate su un progetto Adulto, orientato alla salute da parte di colui che entra di fatto nel gruppo. Assai meno individuate sono le aspettative che riguardano gli aspetti più arcaici della sua personalità, depositari del “copione di vita”, e che la situazione di gruppo dovrebbe far emergere progressivamente. Saranno poi questi i nuclei intorno ai quali si produrrà il maggior cambiamento.

Si potrebbe pensare che un traguardo importante del gruppo analitico-transazionale comporti la condivisione di posizioni reciproche OK-OK da parte dei suoi membri. Tuttavia, pur essendo quella indicata l'unica posizione relazionale che consente la cooperazione, il suo raggiungimento richiede un non facile percorso, e come traguardo, peraltro, non è mai stabilmente conseguita.

- L'immagine di gruppo

L'entrata nel gruppo è accompagnata da un'immagine provvisoria del gruppo stesso. Si tratta di una rappresentazione ancora poco differenziata dei membri del gruppo, e di cosa il nuovo arrivato può attendersi da loro. Nella prima fase alle attese dell'Adulto si uniscono quelle del Bambino. Man mano che il processo avanza, l'immagine del gruppo si trasforma e il soggetto mostra in modo sempre più evidente i suoi aspetti patologici.

In un secondo momento l'immagine diventa un'immagine adattata. In una terza fase abbiamo la cosiddetta immagine operativa, che matura quando il soggetto ritiene di aver acquisito un posto nell'immagine del leader. È questa la fase in cui la persona è in grado di giocare liberamente i suoi giochi patologici.

La quarta fase, infine, è costituita dall'adattamento secondario. Qui i giochi vengono abbandonati e la persona può accedere progres-

sivamente all'intimità. Le quattro fasi dell'immagine di gruppo evidenziano come la persona sta nel gruppo, e si possono definire: 1) della partecipazione; 2) del coinvolgimento; 3) dell'impegno; 4) dell'appartenenza (Berne 1963). Con l'appartenenza la persona si sente effettivamente membro del gruppo e può procedere nei processi di cambiamento più consistenti.

- Il percorso per una nuova appartenenza. Cambiamento e identità

L'identità è un fattore di particolare complessità ed è caratterizzata da connotazioni diverse. Se la intendiamo nel senso della risposta a "Chi sono io", ci rimanda ad una compagine di Sé variamente integrati e interconnessi con gruppi sociali differenti. Una cosa è però certa: alcuni cambiamenti tra quelli che si perseguono con un lavoro di terapia vengono vissuti almeno provvisoriamente come cambiamenti d'identità. Ciò viene sperimentato come minaccioso. Con il senso di appartenenza al gruppo solo il soggetto può addivenire alla decisione di correre il rischio di cambiare, continuando a sentirsi se stesso. La funzione del gruppo in questo processo di mutamento delle aspirazioni è fondamentale in quanto il senso di appartenenza favorisce la disponibilità ad accettare una lenta e progressiva riduzione delle difese soprattutto quelle provenienti dal Genitore. Il gruppo è come un Genitore-Adulto che svolge funzione protettiva e fornisce al Bambino del membro del gruppo il permesso di osare cambiare, in modo tale che in un setting individuale richiederebbe periodi di terapia decisamente più lunghi.

4. Identità e Appartenenza: La Famiglia

di T. Di Bonito

... e il Signore Dio disse: “Non è bene che l’uomo sia solo:
gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”
(Genesi, 2:18)

L’identità non è solo una caratteristica appartenente alla singola persona: è anche propria di una specifica comunità, così come della società intera. Individuo e società infatti sono in reciproco rapporto duale: la società partecipa alla costruzione dell’identità di ciascuno, mentre l’individuo contribuisce a trasformare la società, intesa nelle sue declinazioni di istituzioni, organizzazioni e gruppi.

Per comprendere il ruolo e la posizione occupata in qualità di nucleo sociale all’interno della comunità della quale è componente agita ed agente al contempo, è opportuno esaminarne i principali aspetti e caratteristiche.

Partiamo dal significato del termine. Comunemente si pensa che la famiglia sia quanto di più conosciuto e ovvio esista; il nome confermerebbe l’opinione diffusa, derivando dal lessico “*avere familiarità con*”. In realtà questo termine è molto più insidioso di quanto possa sembrare: nelle numerose e differenti teorizzazioni che ne sono state proposte infatti coesistono elementi etnici, sociali, religiosi e giuridici differenti ed anche discordanti fra di loro.

Prendiamo ad esempio la definizione di famiglia offerta dall’antropologo sociale George Murdock¹, studioso e ricercatore degli universali culturali: egli afferma che la famiglia rappresenta un gruppo sociale caratterizzato dalla residenza comune, dalla cooperazione economica e dalla riproduzione, comprendendo adulti di entrambi i sessi, due dei quali mantengono tra di loro una relazione socialmente approvata, ed uno o più figli, naturali o adottati.

¹ G.P. Murdock, *Social structure*, Macmillan, New York 1949.

Per stabilire se quella di Murdock sia una definizione soddisfacente ed esaustiva, la esamineremo nelle sue componenti essenziali, avendo così l'opportunità di analizzare i nodi cruciali.

Dall'affermazione “La famiglia è un gruppo sociale caratterizzato dalla residenza comune, dalla cooperazione economica e dalla riproduzione” risulta immediatamente evidente che l'ottica di Murdock inquadra il solo ruolo sociale dell'adulto, trascurando completamente quello dei figli: nelle famiglie appartenenti alle società occidentali infatti il minore né contribuisce all'economia familiare, né prende parte alla riproduzione e pertanto è escluso dall'asserzione.

L'autore continua: “La famiglia comprende adulti di entrambi i sessi, due dei quali mantengono una relazione socialmente approvata, e uno o più figli, propri o adottati”²: anche qui emergono evidenti le diverse ottiche di lettura familiare, legate ad elementi culturali (“Adulti di entrambi i sessi”), etico-morali (“Relazione socialmente approvata”) e sociali (“Figli propri o adottati”).

Murdock ha ragione quando afferma che la famiglia è un'istituzione universale: sebbene in forme diverse, la tipologia familiare esiste da sempre in ogni società; studi condotti su duecentocinquanta società diverse, dai cacciatori-raccoglitori alle società industrializzate, hanno infatti rilevato ovunque l'esistenza della famiglia di tipo nucleare, classicamente formata da un uomo, una donna e la loro prole.

È interessante notare come il numero delle donne e degli uomini sia stato sempre proporzionalmente identico in tutte le società²; in tempi recenti però tale equilibrio è stato parzialmente interrotto: in Cina la pluridecennale politica del figlio unico ha condotto verso lo squilibrio tra i sessi in favore dei maschi, fatto dal quale stanno derivando notevoli problemi, sia per coloro che vogliono formare una nuova famiglia – le ragazze devono spesso necessariamente essere cercate in altri Paesi, in genere quelli vicini –, sia per un'accentuata aggressività fatta registrare nel recente periodo dai giovani maschi single.

Già da queste prime considerazioni possiamo dunque rilevare che quella che chiamiamo *famiglia*, lungi dall'essere una formazione stabile e duratura nel tempo, costituisce piuttosto una realtà locale e in transizione.

² C. Ember, M. Ember, *Antropologia culturale*, il Mulino, Bologna 2003.

Esaminando le analogie e le differenze esistenti tra due persone che coabitano (ad esempio due studenti universitari) e due partner che scelgono di vivere insieme, rileviamo tra le *analogie* il fatto che entrambe le coppie hanno sia un obiettivo comune da perseguire e raggiungere (ad esempio conseguire la laurea, nel caso degli studenti, e costruire una famiglia, nel caso dei partner), sia un percorso parallelo di vita quotidiana; quanto alle *differenze* invece, esse comprendono la probabile casualità della convivenza della prima coppia (gli studenti) rispetto alla seconda (i partner), ma soprattutto la scelta di quest'ultima di realizzare *insieme*, contestualmente e parallelamente, l'obiettivo comune.

Ciò a dimostrazione che la formazione di una coppia stabile costituisce un fenomeno socio-culturale molto più complesso che il semplice vivere in due: significa infatti *condividere un progetto comune e scegliere di realizzarlo insieme*.

Comunemente il ciclo di vita della famiglia va dalla formazione della coppia stabile fino al termine delle sue funzioni, dovuto all'assolvimento del ruolo genitoriale (quando i figli, cresciuti e ormai autonomi, lasciano la casa dei genitori), oppure determinato dal fatto che la coppia muore, fisicamente oppure psicologicamente (separazione dei partner). Ma è sempre stato così?

“Non esiste un modo di essere e di vivere che sia il migliore di tutti: la famiglia oggi non è né più né meno perfetta di quella di una volta: è diversa, perché le circostanze sono diverse”. Questa affermazione, tanto attuale che potrebbe essere stata appena scritta, in realtà appartiene al padre della sociologia Emile Durkheim e risale al 1888³.

La storia del più piccolo nucleo sociale continua a riservare sorprese e spunti di riflessione. Ritenuta da sempre un'entità naturale, la famiglia ha subito nel corso del tempo innumerevoli mutamenti culturali e sociali, oggetto di numerosi e variegati studi di tipo psico-socio-antropologici: essa rappresenta infatti un evento che ha via via preso forme diverse nel tempo e nello spazio, pur mantenendo alcune costanti.

La famiglia nella storia. In Mesopotamia, Egitto, Grecia, Cina e antica Roma le diverse tipologie familiari presentavano delle caratteristiche comuni: ad esempio la presenza di un capofamiglia maschio,

³ E. Durkheim, *Per una sociologia della famiglia*, Armando, Roma 1999.

a cui l'intera famiglia era subordinata; forti legami con gli antenati, manifestato attraverso il culto degli avi; un contratto matrimoniale stipulato non dagli sposi bensì dalle rispettive famiglie; un modello monogamico esclusivamente al femminile (all'uomo infatti era concessa – o veniva comunque tollerata – la possibilità di avere delle concubine, ma anche di ripudiare la propria donna). Spesso – in particolare nell'antica Grecia e a Roma – l'appartenenza alla famiglia includeva anche i parenti più stretti e i servitori, come rivelano ad esempio alcune tombe di famiglia ritrovate nella necropoli vaticana. Le invasioni barbariche contribuirono a rafforzare un modello familiare di tipo allargato: presso gli antichi Germani ad esempio il termine famiglia comprendeva d'abitudine un gruppo parentale piuttosto ampio, allargato ai rapporti intrecciati nella tribù di appartenenza.

Fino ai medievali XIV e XV secolo dunque la famiglia intesa nella moderna accezione giuridica e psicologica non esisteva; al suo posto vi erano numerosi modelli familiari, diversificati per aree geografiche. Nell'Europa orientale ad esempio era diffusa la convivenza sotto lo stesso tetto di più coppie o di svariati parenti. Nell'Europa occidentale invece la *famiglia nucleare* faceva la sua comparsa nelle città: artigiani e ceti popolari poveri in cerca di lavoro, con le nozze si trasferivano dalle campagne e creavano delle famiglie urbane di tipo nucleare semplice; la *famiglia complessa*, frequentemente presente in campagna in tutti gli strati sociali, nelle città costituiva invece la scelta privilegiata delle famiglie aristocratiche, che continuavano a preferire la residenza patrilocale per opportunità personali, dinastiche e patrimoniali.

Nei successivi secoli XVI e XVII lo Stato, la Comunità e la Chiesa regolarono socialmente la vita familiare: lo Stato interveniva direttamente per affermare, rafforzandola ove ve ne fosse bisogno, l'autorità patriarcale e per proteggere giuridicamente i patrimoni familiari; la Comunità sociale normava i comportamenti ed i ruoli dei membri della famiglia, soprattutto del capofamiglia; la Chiesa infine, dopo l'avvenuto riconoscimento ufficiale della sacralità del matrimonio, ne esercitava il controllo codificando le regole matrimoniali e osteggiando la poligamia e il divorzio. Il Concilio di Trento, riunito per tentare la riconciliazione con i protestanti, stabilire il controllo sull'ortodossia cattolica e riformare la vita del clero, aveva istituziona-

lizzato ciò che fino ad allora era stata solo una consuetudine, trasformando in norme di codice il senso d'identità familiare e di appartenenza alla comunità che fino a quel momento era stato affidato alla sola componente relazionale-affettiva dei membri. Ce n'era abbastanza perché sulla famiglia la comunità culturale aprisse un dibattito interpretativo: il filosofo inglese John Locke ad esempio suggeriva di considerare la famiglia come un'associazione funzionale al bisogno di cura e di educazione dei figli, destinata ad esaurire il proprio scopo con la loro avvenuta maturità; solo una volta estinto questo bisogno fondamentale, egli affermava, si sarebbe potuto pensare alla coppia come ad una scelta associazionistica volontaria.

Nel XVIII secolo, giunti ormai alle soglie dell'età moderna, soprattutto per effetto di due rivoluzioni industriali, della fede assoluta nella scienza e dell'avvento del positivismo, la famiglia venne sperimentata essenzialmente come unità produttiva. La successiva diminuzione del tasso di urbanizzazione e il ritorno alle campagne, peculiarità proprie della seconda metà del secolo, fecero aumentare il numero delle famiglie complesse e dei loro componenti; la tipologia familiare contadina fu prioritariamente determinata dal tipo di contratto che la legava alla terra: nucleare quella dei braccianti, multipla quella dei mezzadri.

Nasceva così la *famiglia verticale*, le cui parole-chiave erano essenzialmente: *matrimonio*, il fondamento sul quale si basava la società; *famiglia*, il cuore della società, rappresentazione frattale della comunità di appartenenza; *marito*, il garante e l'amministratore dell'unione coniugale, alla cui riconosciuta autorità sia la moglie che i figli dovevano passivamente sottomettersi.

Nel XIX secolo, con la progressiva diffusione dei principi della rivoluzione francese, la famiglia divenne la cellula base del nuovo Stato borghese; essa aveva il precipuo compito di gestire i propri interessi privati, il cui buon andamento era ritenuto essenziale non solo alla forza degli Stati ma al progresso dell'intera umanità.

Determinante per la nuova regolazione sociale e per la conseguente evoluzione del concetto di famiglia fu il mutamento della sede lavorativa: mentre nella prima età moderna non esisteva una netta demarcazione tra luogo di lavoro e unità abitativa, in seguito all'industrializzazione e alla conseguente urbanizzazione il lavoro divenne

prettamente di localizzazione extrafamiliare; la famiglia si trasformò dunque nel luogo al quale i lavoratori rientravano dopo il tempo trascorso al lavoro per trascorrervi le poche ore di libertà e ciò ne accrebbe il carattere squisitamente privato.

Il XX secolo vide nuovamente la famiglia trasformarsi in un'entità di più grandi dimensioni, le cui parole-chiave erano: *padre*, quasi esclusivamente dedito al lavoro e al sostentamento familiare; *madre*, occupata nella gestione della casa e dei numerosi figli, generalmente aiutata nei suoi compiti dalle altre donne di casa; *figli*, per i quali la nascita biologica non corrispondeva alla nascita psicologica – non dimentichiamo che, agli albori del nuovo secolo, Freud raccontava un lattante chiuso al mondo e Watson descriveva un bambino tabula rasa, da modellare mediante stimoli esterni –: l'educazione loro impartita era caratterizzata da regole rigide, accettate e trasmesse dai genitori quasi senza il filtro cognitivo della loro messa in discussione.

Altri mutamenti avvennero ancora nel corso del secolo: se nella prima metà temporale il modello dominante era rappresentato dalla famiglia patriarcale estesa, nella quale il capofamiglia costituiva una sorta di *padrone*, al quale spettavano tutte le decisioni importanti e con il quale i figli intrattenevano un rapporto pressoché spersonalizzato e di cieca obbedienza, in seguito alla nuova era industriale che accompagnò il boom economico degli anni '50-'60 e che andò ad incidere, mutandole ancora, sulle relazioni familiari, fece nuovamente la sua comparsa la famiglia nucleare, in veste estremizzata della più piccola unità possibile, costituita da una coppia (marito e moglie) e dal/i loro figlio/i minorenni.

In questo periodo le famiglie mononucleari divennero la regola; la loro frequenza era dovuta soprattutto a due generi di fattori: la morte precoce di uno dei coniugi – la donna di parto, l'uomo in guerra – e l'emigrazione di massa – il capofamiglia partiva per *cercare fortuna* verso luoghi lontanissimi e diversi geograficamente e culturalmente, ma spesse volte il nucleo familiare non sarebbe più riuscito a ricongiungersi –.

Ecco dunque affacciarsi in modo cospicuo un'altra tipologia familiare: le famiglie ricostituite. Il più delle volte per necessità, i vedovi contraevano nuovi matrimoni: gli uomini per trovare chi allevasse la propria prole, le donne per sopperire alle difficoltà eco-

nomiche derivate dalla morte del coniuge. Un'eco della frequenza delle famiglie ricostituite si riscontra nei racconti popolari, il più noto dei quali è senza dubbio Cenerentola, la fiaba più rielaborata e diffusa nel corso del tempo⁴.

In questo periodo le convivenze non erano né giuridicamente tutelate, né socialmente accettate; esse venivano utilizzate solo per vincere le resistenze delle famiglie ad acconsentire alle nozze⁵, oppure per risparmiare le spese del matrimonio, quando la famiglia non possedeva le necessarie risorse economiche da impegnare per la cerimonia e per la dote.

I genitori costituivano sempre una guida indiscussa: essi non nutrivano dubbi sul modo più efficace di allevare la prole, poiché la stessa educazione che avevano ricevuto veniva successivamente da loro impartita e trasmessa. Nessun valore psicologico veniva attribuito alle fasi di sviluppo del bambino, fin dalle fasi dell'allattamento e dello svezzamento: era tale infatti la mortalità pre, peri e post-natale che l'attenzione veniva concentrata esclusivamente sulla salute fisica del bambino. In tal senso le fiabe avevano spesso il valore di ricatti affettivi e come tali venivano utilizzate nelle narrazioni.

Se nelle società etnologiche le diverse età (infanzia, età adulta e vecchiaia) corrispondevano direttamente ai differenti ruoli sociali assegnati, nelle società occidentali con l'avvento dell'industrializzazione era stato introdotto un prolungamento dell'adolescenza, frutto sì della necessità di un ulteriore periodo di studio e di tirocinio volti ad implementare le capacità lavorative in funzione delle nuove specializzazioni tecniche, ma anche quale modalità utile per procrastinare i tempi dell'immissione nel mercato del lavoro.

La rivoluzione culturale propria della seconda metà del secolo scorso è stata resa possibile e ha reso possibile il fatto che tutto venisse messo in discussione. Con l'avvento degli anni '60 cambiano le parole-chiave e i loro significati: il matrimonio viene interpretato

⁴ Joseph Jacobs, grande studioso di tradizioni popolari, trascrivendo la versione inglese di questa fiaba spiega che si tratta "... dell'adattamento dall'italiano della traduzione spagnola di una versione latina della traduzione in lingua ebraica di una rielaborazione araba di una storia originale indiana"!

⁵ Una modalità diffusa nell'Italia meridionale erano le cosiddette *fuitine* dei due innamorati, che fuggivano insieme trascorrendo almeno una notte fuori dalla casa paterna, per mettere le rispettive famiglie di fronte al fatto compiuto e alla necessità di riparare con il matrimonio alla compromessa onorabilità della ragazza.

come un legame meramente istituzionale e viene pertanto vissuto come scarsamente necessario alle esigenze della coppia; all'interno del legame i partner condividono in modo pressoché equanime le responsabilità familiari e le cure parentali; le donne fanno la loro entrata in modo massivo nel mondo del lavoro e prendono sempre più coscienza dei loro diritti personali e civili.

L'atteggiamento cambia radicalmente anche per quanto concerne la procreazione: se nella prima metà del secolo i figli costituivano un valore primario, una necessità familiare imprescindibile e un investimento al quale sacrificare ogni cosa, nel secondo arco temporale le coppie risultano prevalentemente orientate verso se stesse e la propria autorealizzazione; i figli vengono spesso ritenuti un costo troppo oneroso da sostenere ed il loro numero diminuisce drasticamente fino a raggiungere la *crescita zero*. Parallelamente in campo psico-pedagogico si fa strada la consapevolezza di quanto la stimolazione ambientale sia decisiva per lo sviluppo cerebrale del neonato, poiché le potenzialità neuronali vanno a decrescere col tempo: la genitorialità viene dunque sollecitata ad assumere sin dalla nascita gli obblighi di accudimento e cura non solo fisici ma anche psicologici. I precedenti modelli valoriali di riferimento, accusati di autoritarismo e di asservimento al potere⁶, vengono sostituiti da una pedagogia più permissivista e anticonformista.

Se fino agli anni '50-'60 del secolo scorso la famiglia di tipo *tradizionale* si fondava sull'indissolubilità del matrimonio, su di una rigida suddivisione dei ruoli tra i coniugi – sbilanciata a danno della donna – e sulla centralità familiare dei figli, gli anni '70 sono forieri di mutamenti culturali e giurisprudenziali tanto innovativi quanto radicali. Ne indichiamo di seguito i principali:

1970: Divorzio: diritto di sciogliere il matrimonio se viene meno la comunione spirituale e materiale tra coniugi.

1974: referendum popolare a conferma del divorzio.

1975: riforma del diritto di famiglia: si stabilisce la parità tra i coniugi nei rapporti personali e nei confronti dei figli.

⁶ Herbert Marcuse, filosofo, sociologo e politologo tedesco, sostiene che la società di tipo industriale, a causa dei mutamenti dei rapporti di produzione, conduce inevitabilmente ad una morale repressiva; la pedagogia al servizio della società capitalista va smascherata nei suoi condizionamenti sociali e nel suo ruolo ideologico asservito al potere.

1975: legge istitutiva dei consultori familiari, che offrono assistenza medica e psicologica alle coppie che desiderano avere figli, a quelle che non ne vogliono, alle donne in gravidanza e alle famiglie in difficoltà.

1978: la legge sull'interruzione volontaria di gravidanza (confermata da un successivo referendum) conferisce alla donna la piena libertà di scelta.

In sintesi, se la *famiglia moderna* si fondava sulla rigida suddivisione dei ruoli e sull'inferiorità giuridico-economica della moglie e dei figli, ammettendo il matrimonio quale unica forma di convivenza giuridicamente e socialmente approvata, la *famiglia post-moderna* assume a proprio fondamento l'opzionalità del sodalizio matrimoniale, l'interscambiabilità dei ruoli tra i partner e maggiori garanzie di uguaglianza e tutela: a fronte di un decremento delle unioni matrimoniali celebrate sia in forma religiosa che laica, si rileva un numero crescente di convivenze ma anche di separazioni.

Un ulteriore mutamento sociale si verifica a partire dagli anni '90, quando nasce la cosiddetta *famiglia orizzontale*, accezione unica per indicare svariate tipologie familiari: coppie senza figli, famiglie con un solo figlio, famiglie monoparentali (con un solo genitore), famiglie allargate (figli di genitori diversi che vivono insieme in un nuovo nucleo familiare), famiglie doppie (figli che vivono di giorno con i nonni o che trascorrono i fine settimana con coppie di genitori diversi da quelli con i quali abitano nei giorni lavorativi), famiglie omogenitoriali, famiglie elettive (non vincolate da legami biologici, come ad esempio un gruppo di amici che sceglie di vivere insieme in un rapporto di reciproca solidarietà), famiglie transnazionali (spesso lontane dal Paese di origine, accolgono al loro interno nazionalità diverse) e svariate altre tipologie ancora.

Spesso i figli restano a lungo nella casa dei genitori, a causa di problemi personali, lavorativi ed economici: mancanza o carenza di reddito autonomo, che consentirebbe l'indipendenza dalla famiglia originaria; difficoltà nella gestione del denaro, come avviene ad esempio nella logica consumistica dell'*usa e getta*; il rinvio nel tempo delle responsabilità adulte, per paura del futuro, sfiducia in se stessi e nella società, mancanza di progetti di vita (logica del *carpe diem*), e così via.

Quanto agli adulti, spesso essi si rivelano incapaci di assolvere al loro compito genitoriale, dal quale sovente abdicano: per diventare compagni o amici dei figli – con conseguente perdita di autorevolezza nei loro confronti – preferendo parlare *dei* e non *coi* figli, in ragione di incomprese o inevase difficoltà personale e relazionali; per timore di perdere il fondativo ruolo genitoriale, a seguito della crescita dei figli e dell'abbandono del *nido*; per l'eccessiva ansia vissuta nei confronti dei figli, con conseguente spasmodico accudimento (*maternage*) fino alla loro età adulta inoltrata; per egoismi o lassismo, a causa del prevalente o prioritario desiderio di autorealizzazione.

In siffatta realtà l'età dell'adolescenza risulta completamente sfumata: si va dalla maturità fisiologica dei 13/14 anni agli oltre 30, mediamente l'età della raggiunta indipendenza economica. Gli adolescenti degli anni '90 risultano complessivamente avere le seguenti caratteristiche: spiccati interessi e saperi tecnico-pratici, conseguenti alla metamorfosi intellettuale che, da strumento di mera conoscenza della realtà, li conduce verso ragionamenti procedurali in funzione utilitaristica; una massiva perdita di schemi di riferimento, valori, progettualità; legami casuali, come quelli dei cosiddetti *ragazzi del muretto*, o violenti, che si realizzano nel branco; un pensiero video-centrico, generalmente superficiale, in quanto arretra di fronte alle sfide della complessità e conduce spesso alla frattura cognitivo-affettiva e all'analfabetismo emotivo.

All'alba del terzo millennio nei Paesi occidentali si assiste ad ulteriori trasformazioni culturali ed economiche, che conducono all'accentuarsi di specifici passaggi nodali: dal matrimonio alla convivenza, dalla centralità dei figli a quella del singolo, da un modello univoco di famiglia ad una pluralità di forme.

Le opportunità offerte dalle nuove tipologie familiari sono costituite da inaspettate libertà personali, maggiori garanzie e tutele civili, variegate possibilità di relazioni sociali; a fronte, i rischi/costi convergono su maggiori conflitti psicologici e sofferenze emotive per i figli, impoverimento economico dei singoli e dei nuclei familiari, scarsissime risorse sociali da impiegare per il sostegno familiare (*welfare*).

Attualmente il dibattito è piuttosto acceso. Innanzi tutto ci si chiede se abbia ancora senso parlare di *famiglia*, al singolare, quale

istituzione inserita in un contesto sociale, oppure sia più opportuno parlare di *famiglie*, al plurale.

Esiste realmente, o esiste ancora, un modello tipico di famiglia? Quando usiamo il termine *famiglia* al singolare di solito abbiamo in mente una sorta di idea unica, un prototipo, una tipicità; quando invece lo usiamo il plurale, *famiglie*, c'è il tentativo di uscire dal piano dell'ideale per scendere sul terreno delle famiglie concrete, quelle che costituiscono la realtà quotidiana.

Ciascuna famiglia si connota per caratteristiche e relazioni diverse, anche se esistono dei comuni denominatori. Le dinamiche relazionali sono sempre molto complesse: anche le famiglie apparentemente più felici, affiatate, efficienti e funzionali non sono esenti dallo sperimentare variegata difficoltà e problematiche, che entrano forzatamente a fare parte del gioco regolatorio delle dinamiche individuali, comunitarie e ambientali.

Compito fondamentale della famiglia nell'educazione dei figli è di consentire allo stesso tempo appartenenza e separazione, accudimento e autonomia, una base sicura e lo stimolo per la crescita. La famiglia è il primo gruppo sociale che il bambino sperimenta e all'interno del quale inizia a formarsi il concetto di sé; consente di conoscere l'altro, ma soprattutto permette di conoscere e sperimentare se stesso attraverso l'altro e di crescere nel processo dinamico dell'individuazione e dell'appartenenza.

I ruoli materno e paterno non sono prescindibili; diversamente si rischiano consistenti difficoltà nello sviluppo della personalità dei figli, risultati scolastici scadenti, precoci esperienze di comportamenti a rischio della salute. Le ricerche indicano inequivocabilmente come non sia importante chi rivesta i ruoli genitoriali: la madre può essere severa e guidare all'esplorazione ambientale, mentre il padre può mostrarsi più incline alle coccole e agli scambi comunicativi. L'importante non è da chi, ma che i due ruoli vengano espletati e i figli abbiano modo di sperimentarli entrambi.

Secondo Harlow e Bowlby la caratteristica più importante dell'essere genitori è quella di fornire la base sicura da cui bambini e adolescenti possano partire per aprirsi al mondo esterno e alla quale possano tornare, con la certezza di sapere che saranno sempre accettati e nutriti, fisicamente ed emotivamente. Ma essere dei genitori

bravi e capaci significa sapersi prendere cura non solo dei propri figli, ma anche di se stessi: un figlio infatti ha bisogno di genitori forti e indipendenti, per non doversi sentire in colpa ogni volta che si allontana da loro.

“La cultura di una generazione si deduce dal modo in cui si occupa della generazione successiva”, afferma Bronfenbrenner⁷. Bambini e ragazzi non hanno tanto bisogno di maestri quanto di esempi; non solo di conoscenze e competenze, ma di modelli valoriali compresi, testimoniati e condivisi. L’analfabetismo emozionale da cui è affetto rende spesso l’adulto incapace di riconoscere i sentimenti dei bambini e degli altri in generale, di sperimentare l’empatia, di mettere in sintonia il proprio cognitivo con l’affettivo.

Per tutti questi motivi la famiglia può favorire la crescita, ma non la produce automaticamente per il solo fatto di esistere. Chi vive con disagio la vita familiare molto spesso vive con disagio anche se stesso. Non basta stare insieme per fare famiglia: occorre conoscersi, comprendersi e strutturarsi individualmente ma anche solidamente insieme.

Durante la celebrazione di un matrimonio, un officiante illuminato stupì i convenuti narrando ai nubendi della necessità di crescere individualmente nella coppia e nella famiglia: invitava gli sposi a non stare insieme solo per la paura di non riuscire a camminare da soli, ma ad uscire dalla coppia per arricchirsi di esperienze personali, con la gioia di incontrarsi al termine della giornata per metterle in comune, vivendo la quotidianità, pur nelle sue difficoltà, con sentimento d’apertura e predisposizione d’animo alla riconferma personale e reciproca, perché costituissero un valore per tutti i membri e servissero a rinnovare vitalmente il proposito di una vita insieme.

La relazione con gli altri parte sempre da noi: se desideriamo che gli altri ci conoscano e ci amino per quello che siamo davvero, dobbiamo permettere loro di entrare in contatto profondo con noi stessi. Ma per fare questo occorre essere disposti – e in grado di – entrare noi stessi in relazione intima con noi, imparando a stare da soli e ad ascoltarci attentamente.

Facendo nostre le parole del mahatma Gandhi “Se vuoi far cambiare il mondo, comincia col cambiare te stesso”, concludiamo affer-

⁷ U. Bronfenbrenner, *Ecologia dello sviluppo umano*, il Mulino, Bologna 2002.

mando che come la singolarità si rispecchia nella diade e nel gruppo, così l'identità è veicolata dalla relazione e dall'appartenenza, in un percorso a molteplici vie e sensi direzionali. Le società post-moderne si sfidano sul terreno della complessità, che necessita "... delle diversità complementari degli individui, di maggiore autonomia e coscienza individuale"; ma come in una sorta di scatole cinesi, ciò che resta al termine della semplificazione sociale è la persona singola, con le sue specificità individuali e le sue scelte responsabili.

“La società non è una semplice somma di individui; al contrario, il sistema formato dalla loro associazione rappresenta una realtà specifica dotata di caratteri propri. Indubbiamente nulla di collettivo può prodursi se non sono date le coscienze particolari: ma questa condizione necessaria non è sufficiente. Occorre pure che queste coscienze siano associate e combinate in una certa maniera; da questa combinazione risulta la vita sociale, e di conseguenza è questa che la spiega. Aggregandosi, penetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita ad un essere (psichico, se vogliamo) che però costituisce un'individualità psichica di nuovo genere”⁸.

⁸ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino 2008.

Bibliografia

- AA.VV. (2002), *Curare con il gruppo*, in “Quaderni di Psicologia, Analisi Transazionale e Scienze Umane”, n. 35-36.
- Argyle N. (1977), *Il comportamento sociale*, il Mulino, Bologna.
- Argyle M. (1988), *Psicologia della felicità*, Raffaello Cortina, Milano.
- Aristotele (1987), *La poetica*, La Nuova Italia, Firenze.
- Baars B.J. (1988), *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, New York.
- Bandura A. (2000), *Autoefficacia: teoria e applicazioni*, tr. it., Erickson, Trento.
- Bandura A. (2001), *Guida alla costruzione delle scale di autoefficacia*, in Caprara G.V. (a cura di), *La valutazione dell'autoefficacia*, Erickson, Trento.
- Barlow S., Burlingame G., Fuhriman A. (2005), *The history of group practice*, in Wheelan S. (a cura di), *The Handbook of Group Research and Practice*, Sage Publishers, Thousand Oaks, CA, 3.22.
- Beck A.T. (1976), *Cognitive Therapy and The Emotional Disorders*, International Universities Press, New York.
- Bergin A.E., Garfield S.L. (editors), *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change: An Empirical Analysis*, Wiley, New York.
- Berne E. (1961), *Transactional analysis in psychotherapy. A systematic individual and social psychiatry*, Grove Press, New York (tr. it. *Analisi transazionale e psicoterapia: un sistema di psichiatria sociale ed individuale*. Roma: Astrolabio, 1971).
- Berne E. (1963), *The Structure and Dynamics of Organizations and Groups*, Lipincott Company, Philadelphia, cap. 12 (tr. it. *L'adattamento dell'individuo al gruppo*, in “Quaderni di Psicologia, Analisi Transazionale e Scienze Umane”, n. 35-36, 2002).
- Berne E. (1964), *Games people play*, Grove Press, New York (tr. it.: *A che gioco giochiamo*, Bompiani, Milano, 1967).
- Berne E. (1966), *Principles of Group Treatment*, Grove Press, New York (tr. it.: *Principi di terapia di gruppo*, Astrolabio, Roma).
- Berne E. (1972), *What do you say after you say hello?*, Grove Press, New York (tr. it.: *Ciao! ... e poi?*, Bompiani, Milano, 1979. Cap. I-XV), (tr. it.: *Cosa dici dopo aver detto ciao?*, Archeopsiche, Milano, 1993, capp. XVI-XXIII).
- Berne E. (1977), *Eric Berne as group therapist: a verbatim*, in James M. (a cura di), *Techniques in transactional analysis*, Addison-Wesley, Menlo Park (tr. it.: *Eric Berne terapeuta di gruppo: registrazione di una seduta*, aT, II, 2-3, pp. 59-65).

- Bettelheim B. (1977), *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati delle fiabe*, Feltrinelli, Milano.
- Bion W.R. (1961), *Esperienze nei gruppi*, Roma, Armando, 1971.
- Bion W.R. (1962), *Apprendere dall'esperienza*, Borla, Roma, 1972.
- Bion W.R. (1970), *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando, 1973.
- Bion Talamo P. (1991), *Aggressività, bellicosità, belligeranza*, Presentato al Centro Psicoanalitico di Torino.
- Block N., Flanagan O., Guzeldere G. (a cura di) (1997), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Boal A. (1983), *Il teatro dell'oppresso*, La Meridiana.
- Brown D., Zinkin L. (a cura di) (1996), *La Psiche e il Mondo Sociale. La Gruppoanalisi come Strumento del Cambiamento Sociale*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bruner J.T. (1993), *School for Thought: A Science of Learning in the Classroom*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Bruner J. (1987), *Live as Narrative*, in "Social Research", 54 (1), pp. 11-32.
- Bruner J. (1990), *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Campbell H.J. (1974), *Le aree del piacere*, Mondadori, Milano.
- Campbell J. (1990), *Mitologia primitiva. Le maschere di Dio*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Camporesi P. (1985), *Il paese della fame*, il Mulino, Bologna.
- Carli R., *Il gruppo come finzione*, in Trentin G. (a cura di) (1987), opera citata.
- Castri M. (1973), *Per un teatro politico. Piscator Brecht Artaud*, Giulio Einaudi Editore, Torino.
- Cavallero G.C. (2007), *Processi inconsci e AT. Teoria e metodologia*, in "Neopsiche", 3, pp. 30-39.
- Cavallero G.C. (2009), *Contenitori, relazioni e contratti. Il concetto di setting in analisi transazionale*, in Loredio C., Acri F., *Il setting in psicoterapia. Lo scenario dell'incontro terapeutico nei differenti modelli clinici di intervento*, FrancoAngeli, Milano.
- Cavallero G.C. (2015), *Cambiamento e identità*, in "Neopsiche", 19.
- Chevalier J., Gheerbrant A., *Dizionario dei simboli*, voce *Maschera*, vol. II, p. 72.
- Cianconi C. (2011), *Addio ai confini del mondo. Per orientarsi nel caos post moderno*, Franco Angeli, Milano.
- Corbella S. (2003), *Storie e luoghi del gruppo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Craighead W.E., Nemeroff C.B. (2004), *The Concise Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioural Science*, Wiley.
- Cuny H. (1964), *Pavlov e la teoria dei riflessi condizionati*, Ed. Riuniti, Roma.
- Dalal F. (2002), *Prendere il gruppo sul serio. Verso una teoria gruppo analitica postfoulkesiana*, Raffaello Cortina, Milano.
- Damasco A.R. (2000), *Emozione e Coscienza*, Adelphi, Milano.
- De Lubac H. (2013), *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia.
- Di Bonito T., Sciamplicotti G., Urso A. (1999), *Prosocialità e altruismo: una strada da percorrere*, in "Oikonomia: rivista di etica e scienze sociali", 0, pp. 17-22.

- Di Bonito T. (2004), *Le Abilità Relazionali: Prosocialità e Trainin Assertivo*, in AA.VV., *Psiche tra i Banchi: teoria e prassi dell'intervento psicologico a scuola*, Anicia, Roma, pp. 259-274.
- Di Bonito T. (2008), *Imparare a comunicare*, in A. Urso, M.C. Cipullo, T. Di Bonito *Lo Psicologo va a Scuola: esperienze e strumenti di intervento*, Anicia, Roma, pp. 125-143.
- Di Bonito T. (2008), *Le prospettive formative della ricerca-azione*, in Bortone G. (a cura di), *Formazione e cambiamento*, Aracne, Roma.
- Di Bonito T. (2010), *Resilienza. Umana virtù*, in "Rivista di Scienze del pensiero e del comportamento", n. 8, Aprile 2010.
- Diderot D. (1993), *Il paradosso dell'attore*, Editori Riuniti, Roma.
- Diener E., Larsen R.Y. (1984), *Temporal stability and cross-situational consistency of positive and negative affect*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 47, pp. 871-833.
- Di Maria F., Lo Verso G. (a cura di) (1995), *La psicodinamica dei gruppi. Teoria e tecniche*, Raffaello Cortina, Milano.
- Di Maria F. e Lo Verso G. (a cura di) (2002), *Gruppi. Metodi e Strumenti*, Raffaello Cortina, Milano.
- Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, il Mulino, Bologna.
- Edelman G.M. (1989), *The Remembered Present. A biological theory of consciousness*, Basic Books Inc., New York (ed. italiana: *Il Presente Ricordato. Una teoria biologica della coscienza*, Rizzoli, Milano, 1991).
- Ellis A. (1962), *Reason and Emotion in Psychotherapy*, Lyle Stuart Press, New York.
- Eysenck H., Eysenck M. (1982), *La Mente Nuda*, Rizzoli, Milano.
- Festinger L., Schachter S., Back K. (1950), *Social Pressures in Informal Groups*, Harper & Row, New York.
- Fordyce M.W. (1977), *Development of a program to increase personal happiness*, in "Journal of Counseling Psychology", 24, pp. 511-521.
- Foulkes S.H. (1948), *Introduzione alla psicoterapia gruppoanalitica*, in Powell A., *Il concetto unificante di matrice di gruppo*, tr. it., Edizioni Universitarie Romane, Roma, 1991.
- Brown D., Zinkin L. (a cura di) (1996), *La psiche e il mondo sociale*, pp. 10-12
- Foulkes S.H., Anthony E.J. (1957), *Group Psychotherapy, the psychoanalytical approach*, London,
- Foulkes S.H., *L'approccio psicoanalitico alla psicoterapia di gruppo*, tr. it., Edizioni Universitarie Romane, Roma, 1998, in Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, il Mulino, Bologna, p. 95; op. cit. in Brown D., Zinkin L. (a cura di) (1996), *La Psiche e il Mondo Sociale. La Gruppoanalisi come Strumento del Cambiamento Sociale*, Raffaello Cortina, Milano, p. 258.
- Foulkes S.H. (1964), *Therapeutic group analysis*, Allen and Unwin, London (tr. it.: *Analisi terapeutica di gruppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1967), in Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, il Mulino, Bologna, p. 95 e p.175.
- Foulkes S.H. (1990), *Psychoanalysis and Group Analysis*, Kanner Book.

- Foulkes S.H. (2012), *Articoli Scelti di Psicoanalisi e Gruppoanalisi*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Frankl V.E. (1974), *Psicoterapia nella pratica medica*, Giunti-Barbera, Firenze.
- Freedman J.L. (1978), *Happy People*, Harcourt Brace Jovonovich, New York.
- Freire P. (1964), *La educacion como practica de libertad*, Mexico, D.F.: Siglo XXI.
- Freire P. (1970), *Pedagogia del oprimido*, Mexico, D.F.: Siglo XXI.
- Freud S. (1915-17), *Introduzione alla psicoanalisi*, in “Opere” di S. Freuds, Boringhieri, Torino, 1967-1980.
- Freud S. (1930), *Il disagio della civiltà*, Scienza Moderna, Roma, 1949.
- Furmark T. et al. (2002), *Common changes in cerebral blood flow in patients with social phobia treated with citalopram or cognitive-behavioral therapy*, in “Arch Gen Psychiatry”, 59, pp. 425-433.
- Gardner H. (1987), *Formae Mentis*, Feltrinelli, Milano.
- Garfield S.L. (1983), *Effectiveness of psychotherapy: the perennial controversy*, in “Professional Psychology: Research and Practice”, 14, pp. 35-43.
- Giovannoli Vercellino C. (1998), *La ridecisione*, in Novellino, M. (1998), *L'approccio clinico all'analisi transazionale*, Franco Angeli, Milano.
- Gius E., Coin R. (1999), *I dilemmi dello psicoterapeuta: il soggetto tra norme e valori*, Raffaello Cortina, Milano.
- Goldstein K. (1934), *Der aufbau des organismus: Einfuhrung in die Biologie unter besonderer Berucksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, in Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, il Mulino, Bologna, p. 61.
- Goldwurm G.F., Baruffi M., Colombo F. (2004), *Qualità della vita e benessere psicologico*, McGraw-Hill.
- Goodman N. (1988), *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma-Bari.
- Goulding R., Goulding M. (1979), *Changing Lives through Redecision Therapy*, Brunner/Mazel, New York (tr. it.: *Il cambiamento di vita nella terapia ridecisionale*, Astrolabio, Roma).
- Grinberg Sor Tabak de Bianchedi (1983), *Introduzione al pensiero di Bion*, Armando, Roma.
- Gruppo WHOQOL (1995), *La qualità della vita e la sua misura*, in “Psicot. Cogn. e Comp.”, già cit., pp. 5-11.
- Grotowski J. (1970), *Per un teatro povero*, Bulzoni, Roma.
- Gutierrez G., Muller G.L. (2013), *Dalla parte dei poveri: Teologia della Liberazione, teologia della chiesa*, edizioni Messaggero, Padova.
- Harlow H.F. (1958), *The nature of love*, in “American Psychologist”, 13, pp. 673-685.
- Harlow H.G., Mears C. (1979), *The Human Model: Primate Perspectives*, Winston, Washington, D.C.
- Heers J. (1983), *Le feste dei folli*, Guida, Napoli.
- Huber Moritz (2009), *La strategia dell'orso bianco*, TEA, Milano.
- Landy R.J. (1994), *Drammaterapia. Concetti, teorie e pratica*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Kammann R., Flet R. (1983), *Affectometer 2; a scale to measure current level of general happiness*, in “Australian Journal of Psychology”, 35, pp. 259-265.

- Kanfer F.M. (1982), *The use of problem solving and decision making in behavior therapy*, in "Clinical Psychology Reviewes", vol. 2, Pergamon Press, New York.
- Jones M.S. (1953), *The therapeutic community*, Basic book, New York.
- Jung C.G., *La struttura dell'inconscio*, in "Opere", vol. 7, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 282.
- Jung C.G., *L'io e l'inconscio*, in "Opere", vol. 7, op. cit., p. 229.
- Jung C.G., *Sul rinascere in Gli Archetipi e l'inconscio collettivo*, in "Opere", vol. 9, tomo primo, op. cit., p. 120.
- Lecomte J. (2004), *Guérir de son enfance*, Odile Jacob, Parigi.
- Legrenzi P. (1998), *La felicità*, il Mulino, Bologna.
- Lewin K. (1951), *Field Theory in social science*, Harper and Row, New York (tr. it. *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, il Mulino, Bologna, 1972), in Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, il Mulino, Bologna, p. 100.
- Lo Coco G., Lo Verso G. (a cura di) (2006), *La cura relazionale. Disturbo psichico e guarigione nelle terapie di gruppo*, Raffaello Cortina, Milano, p. 64.
- Lopez Corvo R.E. (2002), *Dizionario dell'opera W.R. Bion*, Roma, Borla, 2006.
- Lo Verso G., Di Blasi M. (2011), *Gruppoanalisi Soggettuale*, Raffaello Cortina, Milano.
- Leone S., Privitera S. (a cura di) (2004), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Città Nuova.
- Lewin k. (1972), *I conflitti sociali*, Franco Angeli, Milano.
- Lo Verso G., Vinci S. (1990), *Il gruppo nel lavoro clinico*, Giuffrè Editore, Milano.
- Lo Verso G. et al. (1994), *Le relazioni oggettuali*, Bollati Boringhieri. Torino.
- Mann T. (1925), *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. 3: Giuseppe in Egitto, Mondadori, Milano.
- Marinelli P., Medici T., Velotti P. (2007), *La formazione alla relazione. Una esperienza in e attraverso il gruppo*, Kappa, Roma.
- Martin-Barò I. (1989), *Sistema, grupo y poder: psicología social desde Centroamérica II*, UCA editores, San Salvador.
- Marzana D., Marta E. (a cura di) (2012), *Psicologia della liberazione: una rilettura teorica-metodologica*, in "Rivista di Psicologia della Comunità", vol. VIII (1-2012), Franco Angeli, Milano.
- Meazzini P., Sanavio E., Urso A. (1983), *Metodi di ricerca in terapia e modificazione del comportamento*, in Meazzini P. (a cura di), *Trattato Teorico-Pratico di Terapia e Modificazione del Comportamento*, Erip. ed., Pordenone.
- Meazzini P., Urso A. (1985), *Prassi ed efficacia della terapia e modificazione del comportamento*, in "Psicologia Clinica, Il Pensiero scientifico", 1, pp. 123-132.
- Menarini R. (1997), *La teoria del set-setting e l'approccio multimodale*, in Profita G., Ruvolo G. (a cura di), *Variazioni sul Setting. Il lavoro clinico e sociale con individui, gruppi e organizzazioni*, Raffaello Cortina, Milano.
- Menarini R., Neroni Mercati G. (a cura di) (2010), *La cultura che si ammala*, Borla, Roma.
- Milgram S. (1974), *Obedience to Authority*, Harper & Row, London.
- Moiso C. (1998), *Il setting in psicoterapia di gruppo*, in Novellino M. (1998). *L'approccio clinico all'analisi transazionale*, Franco Angeli, Milano.

- Minsky M. (1985), *La Società della mente*, tr. it., Adelphi, Milano, 1989.
- Montero M. (1996), *Parallel lives: community psychology in Latin America and the United States*, in “American Journal of Community Psychology”, 24, pp. 589-606.
- Montero M. (2012), *Psicologia della Liberazione: idee di base e sviluppo*, in Marzana D., Marta E., già citato, p. 11-25.
- Moreno J.L. (1985), *Manuale di psicodramma. Il teatro come terapia*, Astrolabio, Roma.
- Muller G. (2014), *Povera per i poveri: La missione della Chiesa* (prefazione di Papa Francesco), Libreria Editrice Vaticana, Roma.
- Muret M. (1991), *Arte-terapia*, Red Editore, Como.
- Musatti C. (1982), *La struttura della persona in Pirandello e la Psicoanalisi*, Ubaldini, Roma.
- Musatti C. (1988), *Psicoanalisti e pazienti a teatro*, Mondadori, Milano.
- Napolitani F. (1980), *Training in Gruppoanalisi, Un metodo propedeutico*, in “Quadrangolo”, n. 12-14, Bulzoni, Roma, pp. 74-77.
- Neri C. (2004), *Gruppo*, Borla, Roma.
- Novellino M. (1998), *L'approccio clinico all'analisi transazionale*, Franco Angeli, Milano.
- Novellino M. (2004), *Psicoanalisi transazionale. Manuale di psicodinamica relazionale per psicoterapeuti e counsellor*, Franco Angeli, Milano.
- Perls F. (1977), *L'Approccio della Gestalt. Testimone Oculare della Terapia*, Astrolabio Ubaldini, Roma.
- Piana G., in AA.VV. (1988), opera citata.
- Pines, M. (a cura di) (1985), *Bion e la psicoterapia di gruppo*, Borla, Roma.
- Polyanna Bulli in Pancia (2007), *Psicologia Contemporanea*, 200, Giunti, 2-3.
- Pontalti C. (1998), in Ceruti M., Lo verso G. (a cura di), *Epistemologia e psicoterapia. Complessità e frontiere contemporanee*, Raffaello Cortina, Milano.
- Pontalti C. (2006), in Lo Coco G., Lo Verso G., *La cura relazionale, disturbo psichico e guarigione nelle terapie di gruppo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Pontalti C. (2011), *Addio ai confini del mondo. Per orientarsi nel caos post moderno*, Franco Angeli, Milano.
- Powell A. (1985), *The nature of the Group matrix*, in “Group Analysis”, vol. 22, pp. 271-281.
- Pratt R., Rury J.L. (1991), *Teachers, professionalism and craft*, in “Teachers College record”, 1, pp. 59-72.
- Ricoeur P. (1988), *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano.
- Rifkin J. (2010), *La Civiltà dell'Empatia*, Mondadori, Milano (ed. originale Tarcher J.P. (2009), *The Age of Empathy*, Penguin Group).
- Rizzolatti G., Sinigaglia (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.
- Roche Olivar R. (2002), *L'intelligenza prosociale: Imparare a comprendere e comunicare i sentimenti e le emozioni*, Erickson, Trento.
- Ruvolo G. (1997), in Profita G. e Ruvolo G. (a cura di), *Variazioni sul setting. Il lavoro clinico e sociale con individui, gruppi e organizzazioni*, Raffaello Cortina, Milano.

- Ruvolo G. (1989), *La ricerca come strumento di intervento psicosociale*, in Mayer V., Maeran R. (a cura di), *Il Laboratorio e la città*, Guerini e associati, Milano, in Di Maria F., Formica I. (2009), *Fondamenti di Gruppoanalisi*, il Mulino, Bologna, p. 100.
- Sacco G. (2003), *Psicoterapia e sistemi dinamici*, McGraw-Hill, Milano.
- Scannone J.C. (2005), *Religión y nuevo pensamiento*, Anthropos editorial, Barcellona.
- Schiff J.L. et alii (1975), *Cathexis Reader*, Harper & Row, New York (tr. it.: *Analisi transazionale e cura delle psicosi*, Astrolabio, Roma).
- Scravi M. (2000), *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Le Vespe, Milano.
- Seligman M.E.P. (1996), *Imparare l'Ottimismo*, Giunti, Firenze.
- Skinner B.F. (1938), *The Behavior of Organisms*, Appleton Century Crofts.
- Skinner B.F. (1971), *Beyond freedom and dignity* (ed. ital., Mondadori, Milano, 1973).
- Smorti P. (1996), *Il pensiero narrativo*, Giunti, Firenze.
- Spielberger C. (2004), *Encyclopedia of Applied Psychology*, Elsevier.
- Stanislavskij K. (1982), *Il lavoro dell'attore su se stesso*, Laterza, Bari.
- Stanislavskij K. (1993), *Il lavoro dell'attore sul personaggio*, Laterza, Bari-Roma.
- Stern D.N. (2005), *Il momento presente*, Raffaello Cortina, Milano.
- Stewart I., Joines V. (1987), *TA: A New Introduction to Transactional Analysis*, Lifespace Publishing, Nottingham (tr. it.: *L'analisi transazionale*, Garzanti, Milano).
- Strickland B. (2001), *The Gale Encyclopedia of Psychology*, Gale.
- Stricker G., Widiger T.A. (2006), *Handbook of Psychology*, in "Clinical Psychology", vol. 8, John Wiley.
- Strupp H.H., Hadley S.W. (1979), *Specific vs. Nonspecific factors in psychotherapy: A controlled study of outcome*, in "Archives of General Psychiatry", 36, pp. 1125-1136.
- Thomas J.C., Hersen M. (2006), *Handbook of Clinical Psychology Competencies*, Springer.
- Trentin G. (a cura di) (1987), *Il cerchio magico: Il gruppo come oggetto e come metodo in psicologia sociale e clinica*, Franco Angeli, Milano.
- Urso A. (1992), *Autonomia e valori in psicoterapia*, in "Terapia del Comportamento", 35/36, pp. 91-108.
- Urso A. (1993), *Psicoterapia: indifferenza ai valori morali?*, in "Rivista di Teologia Morale", 97, pp. 73-86.
- Urso A. (1994), *Psicoanalisi*, voce del *Dizionario di Bioetica* a cura di S. Leone e S. Privitera, Dehoniane.
- Urso A. (1996), *Psichiatria*, in Compagnoni F. (a cura di), *Etica della vita*, San Paolo, Roma, pp. 179-207.
- Urso A. (2004b), *Psicoanalisi*, voce del *Nuovo Dizionario di Bioetica* a cura di S. Leone e S. Privitera, Città Nuova.
- Urso A. (2006), *Etica e deontologia professionale*, in Di Giannantonino M., Alessandrini M. (a cura di), *Metamorfosi nella Psichiatria Contemporanea: Competenze, esperienze, tendenze*, Edizioni Magi, Roma.

- Urso A. (2007), *Etica della Relazione Terapeutica*, in “Notiziario dell’Ordine degli Psicologi del Lazio”, 7-8, pp. 41-43.
- Urso A., Cipullo M.C., Di Bonito T. (a cura di) (2008), *Lo Psicologo va a Scuola: esperienze e strumenti di intervento*, Anicia, Roma.
- Urso A. (2008), *Formazione Etica ed Etica della Formazione*, in Bortone G. (a cura di), *Formazione e Cambiamento*, Aracne, Roma.
- Urso A. (2008), *Efficacia della Psicoterapia*, in “Scienze del Pensiero e del Comportamento”, 3, Roma (8/2008).
- Urso A. (2011), *Depressione e Felicità*, in “Scienze del Pensiero e del Comportamento”, 13, Roma (12/2011).
- Urso A. (2013), *Paura di vivere: senso della vita e valori di riferimento*, in Scienze del Pensiero e del Comportamento, 1, Roma (1/2013).
- Urso A. (2014), *Comunicazione e socialità. Alla base del senso dell’esistenza*, in Favorini A.M., Russo F. (a cura di), *Relazioni e Legami nell’Esistenza Umana, la Lezione di Viktor E. Frankl*, Franco Angeli, Milano.
- Urso A. (2014), *Migrazione: etica sociale e accoglienza psicologica* (con Di Bonito T.) in “Oikonomia, rivista di etica e scienze sociali”, 1, Febbraio, pp. 29-35.
- Brown, M. (1978), *Analisi transazionale*, La Cittadella, Assisi.
- Yalom I.D. (1995), *Teoria e pratica della psicoterapia di gruppo*, Bollati Borin-ghieri, Torino.
- Zagrebelsky G. (2014), *Contro la dittatura del presente. Perché è necessario un discorso sui fini*, Laterza, Roma-Bari.
- Zimbardo P.G. (1973), *On the ethic of intervention in human psychologicalrese-arch: with special reference to the Stanford prison experiment*, in “Cognition”, 2, pp. 243-256.
- Zimbardo P. (2008), *L’effetto Lucifero: Cattivi si diventa?*, Raffaello Cortina, Mi-lano.
- Zinkin L. (1996), *Lo scambio come fattore terapeutico nella gruppo analisi*, in Brown D., Zinkin L. (a cura di), *La psiche e il mondo sociale*, Raffaello Cortina, Milano.

Autori

Teresa DI BONITO – Psicologo e Psicoterapeuta, professoressa di Filosofia e Psicologia e Scienze dell’Educazione presso il Liceo Classico Benedetto da Norcia di Roma, docente incaricato presso l’Istituto Mater Ecclesiae della Pontificia Università San Tommaso di Roma; Docente Scuola di specializzazione in Psicoterapia Cognitivo - Comportamentale dell’Adulto e dell’Età Evolutiva (Training School) di Roma.

Anita CASADEI – Psicologo fondatore e prePsicoterapeuta ad indirizzo psicoanalitico, PhD alla Southern U.I.(Louisiana) in dottorato di ricerca in psicologia clinica; opera come psicoterapeuta presso il CCP (Roma) Centro Psichiatria e Psicoterapia, del quale è socia. Socio fondatore e presidente della SAPP (Scuola Accademia Psicoterapia Psicoanalitica) dove svolge anche attività di docenza e supervisione.

Giorgio C. CAVALLERO – Psicologo Psicoterapeuta; membro Analista Transazionale Didatta e Supervisore (TSTA) dell’EATA (European Association for Transactional Analysis) e dell’ITAA (International Transactional Analysis Association); Direttore Didattico della Scuola quadriennale di Specializzazione in Psicoterapia: Scuola di Analisi Transazionale SIFP di Roma; Membro della Commissione Deontologica dell’Ordine degli Psicologi del Lazio dal 2010; Membro del Comitato Scientifico della SIPSIC. Coordinatore della Commissione Qualità e Trasparenza del CNSP. (Società Italiana di Psicoterapia Presidente della Società Italiana di Analisi Transazionale (SIAT) dal 1994 al 1998;); Fondatore e Presidente dell’Associazione Culturale Auximon, affiliata alla European Association for Transactional Analysis (EATA) dal 1991 al 2008; Co-fondatore, responsabile legale e docente dell’Istituto di Formazione in Analisi Transazionale Auximon, riconosciuto con decreto dal MIUR per corsi di specializzazione in psicoterapia ex art 3, L 56/89, dal 2000 al 2008.

Paolo CINQUE – Psicologo, Già docente di Filosofia e Scienze Sociali al Liceo Polivalente “Giordano Bruno” di Roma, docente invitato presso L’Istituto “Mater Ecclesiae” della Pontificia Università “San Tommaso” di Roma, coautore di diverse pubblicazioni di psicologia scolastica (Ed. Aracne, Roma) e del volume “Nuovi saperi per la scuola. Le scienze sociali trent’anni dopo” (Marsilio Editore, Padova 2007).

Francesco COMPAGNONI OP – “Magister in S. Theologiae” dell’Ordine Domenicano, già Decano della Facoltà di Scienze Sociali dell’Angelicum (1994-2000) e Rettore della Pontificia Università San Tommaso (2001-2005), è stato Presidente dell’Associazione Teologica Italiana per lo studio della Morale (ATISM) e Professore ordinario di Teologia Morale presso l’Angelicum di Roma dal 1980 al 2011.

Alejandro CROSTHWAITE OP – Decano della Facoltà di Scienze Sociali della Pontificia Università San Tommaso; Professore Aggregato di Dottrina sociale della Chiesa, Etica sociale e politica, e Mass Media presso la Facoltà di Scienze Sociali; Professore Invitato della Facoltà di Teologia e dell’Istituto MaterEcclesia, Pro-Addetto alle relazioni pubbliche presso la Pontificia Università di San Tommaso d’Aquino (Angelicum) a Roma, Italia. P. Crosthwaite ha completato i suoi studi di dottorato in teologia e società presso la Marquette University, Milwaukee, WI, USA (2006), concentrandosi in etica politica e dottrina sociale della Chiesa, così come gli studi di mass media focalizzandosi sull’interazione tra teologia pubblica, cultura, cinema e trasformazione sociale. Il 3 giugno 2010 Crosthwaite ha conseguito la Licenza in Teologia Sacra (STL) presso la Pontificia Università San Tommaso d’Aquino, concentrandosi su “La globalizzazione alla luce della dottrina sociale della Chiesa”. Il 7 febbraio 2011, il Prof. Crosthwaite è diventato Docente Stabile con la qualifica di Professor Aggregato presso la Facoltà di Scienze Sociali. Prof. Crosthwaite è membro della Society of Christian Ethics, The Catholic Theological Society of America, The American Academy of Religion, e The Society for the Study of Christian Ethics (RU), e Societas Ethica (UE). È l’autore di diverse conferenze e articoli sul pensiero sociale e politico di San Tommaso d’Aquino, etica sociale e politica dell’America Latina e Ispanica e studi sui mass media.

Paolo CRUCIANI – Psicoanalista S.P.I.; Docente in quiescenza Area di Psicologia Dinamica della Facoltà di Medicina e Psicologia dell’Università La Sapienza di Roma; professore a contratto di “Psicologia della personalità”, “Psicodinamica di comunità” e “Psicologia clinica” nel corso di Laurea in Psicologia della Facoltà di Scienze della Formazione della L.U.M.S.A.; negli anni accademici dal 2003/04 al 2008/09 docente di “Psicoterapie brevi” nei corsi della Società Psicoanalitica Italiana, Istituto nazionale del Training, II Sezione Romana; vicePresidente dell’Ordine degli Psicologi del Lazio dal 2007 al 2014.

Marco LONGO – Presidente C.O.I.R.A.G (Confederazione delle Organizzazioni Italiane per la Ricerca Analitica sui Gruppi), Psicoanalista, Editor e Webmaster del Sito Web e della Rivista Telematica PSYCHOMEDIA, Membro APG, IIPG e IAGP.

Paola MARINELLI – Psicologo, Psicoterapeuta, Gruppoanalista, già Direttore della Sede di Roma della Scuola di Specializzazione in psicoterapia della C.O.I.R.A.G (Confederazione delle Organizzazioni Italiane per la Ricerca Ana-

litica sui Gruppi, riconosciuta con decreto MIUR ex M.U.R.S.T. 31.12.1993) e attualmente docente, presso la stessa, in Gruppoanalisi - Analisi di Gruppo. Socio individuale COIRAG e Membro Ordinario del Laboratorio di Gruppoanalisi di Roma (Confederata Coirag). Ha ricoperto negli anni, diversi incarichi istituzionali, tra cui quello di Consigliere dell'Ordine degli Psicologi del Lazio (2000/2010).

Paolo MEAZZINI – Presidente onorario Associazione Italiana di Psicologia Cognitivo Comportamentale di Gruppo, già Presidente A.I.A.M.C. (Associazione Italiana Analisi e Modificazione del Comportamento) e Ordinario di Psicologia Clinica e Psicoterapia Individuale presso la Facoltà di Psicologia dell'Università La Sapienza di Roma, Professore ordinario in congedo presso le Università di Trieste, Padova, Roma - La Sapienza, Udine, Professore a contratto presso l'Università Salesiana di Venezia, Presidente della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Cognitivo - Comportamentale dell'Adulto e dell'Età Evolutiva “Training School” di Roma (riconosciuta dal MIUR).

Pietro STAMPA – vicePresidente dell'Ordine degli Psicologi del Lazio e Coordinatore della Commissione Deontologica dello stesso, membro del Direttivo e docente interno della Scuola di specializzazione post- universitaria in psicoterapia psicoanalitica SPS (riconosciuta ai sensi della L. 56/1989, art. 3) diretta dal prof. Renzo Carli.

Antonino URSO – Presidente Associazione Italiana di Psicologia Cognitivo Comportamentale di Gruppo (www.psicoterapiagrupo.org), professore incaricato di Psicologia Sociale e Psicodinamica dello Sviluppo e della Relazioni Familiari - Facoltà di Scienze Sociali della Pontificia Università San Tommaso di Roma, Docente / Didatta Scuola di specializzazione in Psicoterapia Cognitivo - Comportamentale dell'Adulto e dell'Età Evolutiva (Training School) di Roma, già (2006 . 2014) Consigliere dell'Ordine degli Psicologi del Lazio e Coordinatore della Commissione Deontologica.

Finito di stampare
nel mese di marzo 2016
per i tipi dell'Editoriale Anicia S.r.l.