

CENTRO ANALISI TERAPEUTICA DI GRUPPO
ANNO 1998

TESI PER AMMISSIONE
SOCIO C. A. T. G.

IDENTITÀ E PROCESSO DI
INDIVIDUAZIONE

Relatrice:

Dott.ssa SILVANA FORCHETTI



Il bassorilievo della Gradiwa (Vaticano: Museo Chiaramonti)

"E' costante in Raiuka la certezza che "una determinata disposizione delle parole non può in nessun modo distinguersi dal silenzio". Si potrebbe anche dire che una determinata disposizione del silenzio coincide con il mito e non ha bisogno di una parola in più per spiegarla, essendo già figura della sua pienezza dettante. Ecco quello che l'Induismo chiama silenzio ("non il silenzio tra due note, ma il silenzio delle due note"), un silenzio dove manca sia il presagio della rivelazione sia l'interrogatorio futuro o la difesa da esso. Se in questo tacere qualcosa non viene pronunciato, non significa che non venga ancora pronunciato (nondum), che si presti all'incitamento o alla diagnosi.

Ecco il silenzio mitico ciò che nasce quando cessa la domanda sulle sue cause e viene teso senza aspettative..."

MILO DE ANGELIS: Poesia e Destino

Capitolo Primo

RIFLESSIONE SULL'IDENTITÀ

Superare l'orrore vacui che di questi tempi, suscita la definizione o il semplice inoltrarsi in certe categorie del pensiero moderno, è quasi come superare il volto di Medusa.

Come se cercando, il perdersi si trasformasse in "cosa", pietra riflettente, volto che deforma ed inibisce.

L'identità suona come significato in cerca di regole, processo tra specularità e riflessione originale, dicotomie e difese, verso un continuum esperienziale.

L'esperienza di identità oscilla, secondo Meltzer, (1973), tra una base identificatoria inconscia, una parte del sé, l'introiezione e la proiezione di un oggetto e un sentimento di "limitazione".

"Essa contiene aspetti caratteorologici e di immagini somatiche e deve essere assunta nella sua totalità, come stati transitori della mente, come un'astrazione di una integrazione altamente variabile - da individuo a individuo - di momento in momento. L'esperienza di identità inoltre non può esistere isolatamente, ma soltanto come sfondo prospettico (foreground) nel mondo degli oggetti interni ed esterni e delle leggi della realtà psichica ed esterna". (p. 83).

A me è sembrato che da tale prospettiva sia possibile cominciare a tracciare una descrizione del nucleo di identità che per varie vicissitudini acquista poi quella centralità autoreferenziale da cui il soggetto comincerà ad elaborare ogni tipo di relazione. Considero infatti l'identità come il polo essenziale della costruzione e crescita delle relazioni, che parte da un processo di identificazione che possiamo ritenere la base della formazione del simbolo. Secondo la Klein, nel passaggio dall'oggetto primario ad uno secondario, differente ma avvertito come identico a quello, avviene la messa in relazione sia su base proiettiva nei confronti dell'oggetto primario di forze conflittuali che lo metterebbero in pericolo, sia nella situazione di reale perdita di reale oggetto. (Freud).

Da un lato quindi si avvierebbe un percorso di sublimazione (Jones), ma anche di necessaria relazione con la realtà, cercando di compiere quello sforzo tendente a dare organizzazione ed unità, senza le quali l'esperienza diviene caotica. Partendo quindi dal bisogno di scoprire l'identità nella diversità, sulla base di un processo di continuo adattamento alla realtà e al nuovo, concluso il quale, il simbolo perde quel valore e quel significato collegato ai momenti dello sviluppo in cui ha espresso la sua funzione di relazione.

Nel 1951 Herbert Read scriveva: "Le prime percezioni di ciò che

è nuovo in ogni scienza tendono ad assumere la forma di metafore - i primi stadi della scienza sono poetici -. (M. Klein 1966)

E' importante distinguere, se è possibile, ora, il concetto di identità dal concetto del Sé, che si intende complessivamente in relazione alla struttura del soggetto o come un'insieme unitario di processi, (Carugati, 1979).

Per Freud esso rappresenta la struttura globale della personalità, includente l'Es l'Io e il Super-io, lo stesso è per la Klein.

Tuttavia un^o approccio diverso ha identificato in tale concezione il bisogno di un concetto metafisico, basato su un'ipotesi tendente a risolvere su un piano sovraordinato fenomeni di per sé parziali. Qui il senso scientifico rifacendosi ad un modello empirista matematico ha per lungo tempo scartato la nozione di Sé, perché non verificabile. Nel contesto culturale americano in particolare si è giunti negli anni '60 più che altro a formulare un costrutto del tipo: stima di sé, per modulare la ricerca relativa ad una unità più globale ipotizzata. (Wylie 1961-1974)

In seguito tuttavia anche nell'ambito della teoria comportamentista si è riconosciuta la incidenza del soggetto sull'ambiente, e lo sviluppo cognitivo come mondo di acquisizioni e attribuzioni di significato riguardo a se stessi e agli altri. Su tale premessa il Sé è stato identificato come un sistema cognitivo che svolge in questa funzione un

controllo sul comportamento, in conformità con tutta una serie di sotto-funzioni quali "la percezione, la valutazione e la regolazione del comportamento". (Bandura 1981)

Ciò pone il dilemma se attraverso tale fenomeno esiste nel Sé una autonoma capacità di rappresentazione, nella sua percezione dell'oggetto, a prescindere dai dati provenienti dallo stesso. Qui si allineano posizioni diverse in campo teorico, Freud fa ricorso alla nozione di Io per descrivere l'approccio cosciente del soggetto a sé e al mondo. In seguito in Hartmann (1950) e in Grinker (1957), troviamo ulteriori specificazioni tendenti ad autonomizzare il concetto del Sé dall'Io, e così in Spiegel (1959) è presente la considerazione in senso operativo del Sé in quanto funzione di schema di riferimento tendente a stabilizzare le fluttuazioni nel campo della propria rappresentazione del Sé.

Da tale problematica si delinea l'enigma del Sé come possibilità autonoma ed autentica di gestione dell'esperienza o subordinazione ad essa in quanto suo prodotto. Winnicott, Laing, Sartre individuano nella scissione strutturale del Sé, che è poi conseguenza di una dinamica risalente ai primi anni di vita e che progredisce in chiave fenomenologica ed esistenziale partendo da una in sicurezza ontologica la produzione del sistema del falso Sé in difesa del vero Sé. La gravità dell'urto con gli altri e con il mondo conduce alla scissione tra anima e corpo.

Galimberti traccia invece l'origine di tale scissione nella storia della cultura occidentale a partire da Platone, promuovendo un pensiero che vada alle radici della riflessione sull'uomo, in quell'orizzonte della grecità in cui "la specificità dell'uomo è sottratta all'ambivalenza delle sue espressioni corporee per essere riassunta in quell'unità ideale, la psyche, che da Platone in poi per tutto l'Occidente sarà il luogo dell'unità del soggetto, della sua identità". (1987), pag. 11. Aristotele tuttavia sottolinea il legame tra corpo e anima e sulla natura di quest'ultima afferma: "Corpo certo non è, ma qualcosa del corpo (σώματος θεΐτι) e per questo è nel corpo... (L'anima, 414a). Riprendendo quindi ciò che Omero aveva detto stabilisce che la "vera differenza di natura non è come aveva detto Platone tra l'anima e il corpo, ma tra il corpo vivente impegnato in un mondo e il cadavere ridotto a cosa del mondo" (Galimberti) 1987 pag. 32. Inoltre, "nonostante Aristotele, l'Occidente non avrà alcuna esitazione a proseguire lungo la via tracciata da Platone, la cui antropologia, profondamente ostile ai valori del corpo non tarderà a catturare quell'altra sorgente del pensiero occidentale, costituita dalla tradizione biblica" (Galimberti) 1987 pag. 33, che rivisitata riproporrà quella divisione che poi in Cartesio diventerà ontologica nel concepire la distinzione tra res cogitans e res extensa, vera matrice del pensiero del soggetto scisso dal corpo e dal mondo.

Mi sembra quasi di descrivere un big bang e la sua origine mi sembra quel rapporto con la morte fisica che ha sempre angosciato l'uomo occidentale, che ne ha fatto un motivo di fondo della sua cultura e del suo rapporto con la natura, ampiamente informato del suo bisogno di dominarla anche attraverso la scienza che da Bacone in poi vede l'uomo al centro e soggetto della sua relazione con essa.

Così il progresso civile ed economico degli ultimi due secoli investe nel potere dominante della ragione illuministica, acuendo la visione di una realtà fratta e di un uomo in continua alienazione da un principio unitario al di fuori di essa.

In questo senso la partita che tutt'ora viene giocata, in teoria e nella prassi, sul significato e sulla funzione di un principio intorno al quale si formi il soggetto e si denoti una identità, risente del gioco conflittuale che abbiamo fin qui delineato e nei confronti del quale un'onesta riflessione che sia saggiamente espositiva e critica, si impone, cercando di non tralasciare aspetti salienti dello spettro della sua visione.

Certamente la mentalizzazione della ricerca psicologica e psicoanalitica ha influito su una concezione monca dell'essere umano, per quanto affascinante e per molti aspetti "utile" perché in linea con l'ideologia della separazione.

Se quindi le varie definizioni del Sé continuano ad arrovellarsi tra un principio di esistenza originaria della sua attività e funzione, oppure come contenuto che si costituisce in relazione al mondo degli oggetti e dei soggetti e quindi nelle esperienze, il risultato sembra tendere a considerarlo come fondamento dell'esperienza di un'unità "spaziale e temporale sia corporea che psichica, e della sensazione di essere centro autonomo di percezione di azione, in interazione con ambizioni ed ideali" (Di Maria, Di nuovo), 1988 pag. 15.

Ma ancora il Sé viene definito come un concetto di senso comune nel Glossario di termini e concetti psicoanalitici (Moore e Fine 1971), e tornando al Sé come creato dai suoi simboli in Masud Khan (1974), riportiamo alla funzione del soggetto pensante la sua costruzione.

Si innesta nella concezione interazionista la teoria di G. H. Mead (1934), esposta in *Mente Sé e Società*. Qui si parte dalla formazione del Sé come rapporto tra il soggetto e la sua mente, nella interazione comunicativa con gli altri membri del gruppo di appartenenza. Il Me è la conseguenza del modo internalizzato in cui gli altri considerano il soggetto, l'Io è la parte attiva del soggetto che stabilisce il rapporto creativo tra l'individuo e l'ambiente. In Berne, psicologo transazionale viene sottolineato il valore dei giochi sociali nella relazione tra i sog-

getti, in Rogers il Sé viene definito come insieme organizzato d'autopercezioni, in continuo scambio con l'ambiente, tendendo a creare la massima coerenza possibile nella sua assimilazione simbolica.

Gergen (1971) attribuisce al Sé la funzione di "sistema di concettualizzazioni che una persona utilizza per definire se stessa in 3 dimensioni: cognitiva, conativa e valutativa, tale considerazione viene definita il "Sé identità".

In ciò si profila che la nozione di identità tende per buona parte degli autori a comprendere la dinamica complessa tra le diverse dimensioni di rappresentazione del Sé.

Per Rubins (1967) infatti mentre nel Sé sono assimilati i suoi attributi e le sue funzioni, l'identità si delinea come uno stato esperienziale, che può o meno essere in sintonia con il Sé e con la sua dinamica. L'identità quindi si può configurare oltre che in rapporto con le funzioni del Sé, come capacità di relazione e del soggetto e delle rappresentazioni di esso in una continuità spazio-temporale, come sintesi di tutte le componenti del Sé (Palmonari 1979). Secondo Tap (1979): "L'identità personale è un sistema di identità multiple e trae la sua ricchezza dall'organizzazione dinamica di questa diversità... è la coscienza del corpo (identità fisica), è ciò che permette di dire io, che porta un nome, che firma, che ha diritti e doveri... assume posizioni... gioca dei

ruoli... stabilisce relazioni, si pone in una rete di comunicazioni (identità sociale)... accetta norme... costruisce un sistema di valori (identità culturale)...

Questa diversità costituisce un arricchimento, ma rende l'unificazione tanto più necessaria e difficile".

Per Carugati (1979) si può certamente considerare la tensione esistente nel comporre tali valenze, sottolineando l'importanza della dimensione progettuale nel senso di identità ed il bisogno del suo legame con l'ambiente sociale ed i gruppi di appartenenza.

Importante al fine di esplorare i risvolti sociali del concetto di identità, è il pensiero di Erikson, che formatosi con Anna Freud a Vienna nel 1933 si trasferì poi a Boston dove divenne il primo psicoanalista infantile. Ampiamente si impegnò a proseguire e per certi versi riformulare i principi della psicoanalisi freudiana.

Erikson, secondo il quale lo sviluppo dell'essere umano procede per fasi (otto), considera le prime 4 relative all'infanzia, la 5^a l'adolescenza, le ultime 3 l'età adulta compresa la vecchiaia. La funzione dell'Io nel passaggio tra queste fasi è estremamente importante e raggiunge il suo momento critico nell'adolescenza dove la crisi di identità innesta in maniera massiccia tutto il mondo di relazioni e rappre-

sentazioni del soggetto. Dove per identità stabile Erikson considera quella configurazione che procede per sintesi fino all'età adulta, implica una buona percezione di sé in rapporto ai modelli dei genitori e di critica dei loro aspetti idealizzati, una buona prefigurazione dell'aspetto temporale della vita, una stabile identità di genere e sessuale in relazione al contesto sociale, culturale e lavorativo. Tale progressione costruisce nei suoi eventuali fallimenti una identità negativa (delinquenza, psicopatologia) o di confusione dell'identità. Per Erikson l'identità è un sistema aperto, in processo continuo, secondo alcuni autori troppo in funzione di un normale inserimento sociale.

Goffman (1963) sottolinea tale accentuazione del sociale sull'individuale, descrivendo una concezione affascinante quanto problematica dell'identità come rapporto passivo individuo-istituzioni. In relazione con lo sviluppo della società di massa, particolare rilievo acquista la dimensione metropolitana in cui l'individuo diventa polo di una serie di fenomeni nuovi, che già in Goffman venivano descritti e che secondo Simmel rappresentano l'emblema della modernità, e lo specchio privilegiato delle sue contraddizioni. Per Simmel l'eccesso di stimoli e il forte cambiamento di situazioni proprie del vivere metropolitano rende l'individuo incapace di vivere la sua dimensione più profonda ed emotiva, potenzia le sue capacità economiche e la mentalità

calcolatrice tendente a quantificare ogni cosa ed ogni prestazione. Per altro verso all'aumentata solitudine si associa una maggiore libertà ed un anonimato nel quale tutto può accadere. Tanto più qui si colloca il passaggio adolescenziale come fase critica di identità in cui le prove iniziatiche sono ormai scomparse ed importante si pone l'incontro con la metafora conoscitiva attraverso le forme dell'arte, nell'espressione di un percorso per il Sé e per il continuum dell'identità (Winnicott, Cahn, De Beauvoir, Weir, Truffaut, Salinger).

Infatti come sottolinea Pietropoli Charmet «la mitopoiesi adolescenziale ha il potere di influenzare la cultura della comunità sociale; l'adolescentizzazione della cultura degli adulti ne è una testimonianza evidentissima» (1993). Ed ancora «con qualsiasi adolescente l'uso del termine "vero sé" è di comprensione immediata; il ragazzo capisce che sta facendo riferimento alla sua ineffabile intuizione; che nella profondità della sua mente, è scritto ciò che egli è veramente, al di là delle maschere che assume per ingannare il tempo, se stesso e il mondo degli adulti" (1933).

Così, per esempio nel teatro può avvenire, come è noto quel mettere insieme e giocare con le varie maschere, con quell'ironia che consente una maggiore profondità per giungere al Sé e costruire o riprendere il sentiero della propria identità.

In Habermas invece l'identità di una persona è in relazione strutturale con le prestazioni con le quali essa si è identificata. Questo avviene attraverso una modalità assertiva (nomi, connotazioni, gesti, parametri spazio temporali). Nella partecipazione all'interazione e nell'interazione comunicativa, si realizzano intersoggettivamente le identificazioni reciproche, che tanta parte hanno nella formazione dell'identità soggettiva e sociale. Nella sua teoria dell'agire comunicativo, egli postula che il senso dell'interazione soggettiva abbia la sua fondazione nel linguaggio, e che sia questa la base costitutiva sia dei sistemi sociali che di quelli di personalità (1979). Nella possibilità comunicativa emerge quella emancipativa: è questo il significato più profondo di tale teoria. In particolare la possibilità di definire la propria identità contrapponendosi agli altri, ai modelli, alle forme istituzionali, ai ruoli prefissati rappresenta un momento transitorio ma fondante del processo di crescita adolescenziale.

In questo fenomeno, la rete delle identificazioni è particolarmente presente ed opprimente ed è da essa che sarà necessario uscire, tenendo conto anche della mutazione cognitiva in essere in questo periodo della vita. Il passaggio dal pensiero concreto al pensiero astratto rivoluziona il senso di sé e, degli altri e procede attraverso vari

meccanismi ad una nuova organizzazione tra il Sé e il mondo. Così il terremoto che comporta la messa in crisi dei modelli e dei punti di riferimento, insieme all'approdo allo sviluppo sessuale completo, porta al bisogno di riconoscersi in sé stesso, dell'adolescente, sia nell'immagine propria che in quella sociale. Questo concetto esula chiaramente da quelli tendenti a modulare l'identificazione su modelli, ideali, valori ed ideologie esterni e prefissati. Di sicuro il processo di identificazione assume nel tempo dall'infanzia in poi, valenze diverse che sottendono fenomeni di imitazione, o di graduale apprendimento di stati, modalità, scopi prima in modo prevalentemente inconscio, poi forse più critico e selettivo, verso una modalità più autonoma di gestione del sé e dei rapporti.

Secondo Tap (1979) inoltre: "L'identificazione può essere presentata come un processo attraverso il quale l'individuo cerca di sfuggire all'angoscia di identità risolvendo il conflitto responsabile di questa angoscia...".

La satellizzazione secondo Ausubel (1954) e la desatellizzazione sono 2 fenomeni, il primo infantile il secondo adolescenziale, nei quali si può definire la relazione di dipendenza indipendenza nei confronti dell'adulto. E' proprio nel meccanismo dell'identificazione la possibilità di tale passaggio.

Secondo Tap (1979) "esiste l'identificazione con l'aggressore in cui viene agita l'ambivalenza tra sicurezza e affermazione di sé, e si realizza la separazione dall'altro; esiste un'identificazione speculare attraverso cui vengono evidenziate somiglianze e differenze, ed è quindi resa possibile l'individuazione del soggetto; esiste infine l'identificazione con il progetto caratterizzata dalla costruzione di un orizzonte temporale e dall'ideale maturo del Sé e dalla tensione verso l'integrazione con questo progetto ideale. (Di Maria 1988 p. 31).

Da ciò ci si può ben individuare trasformando se stesso in "altro".

Siamo giunti al dunque: identità è sinonimo di uguaglianza o è capacità di accogliere la diversità?

Come sottolinea L. Sciolla, sono questi gli estremi del paradosso dell'identità, tipico del nostro tempo. La modernità ha in sé l'espressione dell'uno e dell'altro, in una tensione che spesso genera il conflitto non solo psicologico, ma sociale ed istituzionale. Certamente intorno ad esso hanno riflettuto molti studiosi ed artisti, che variamente vi hanno veduto l'espressione o della natura umana o il frutto di uno sviluppo storico e sociale. Alcuni hanno sottolineato l'importanza dell'antitesi strutturale, psicologica o sociale, come esistenza di una multipolarità o come in Simmel, un limite conoscitivo tra sé e l'altro che genera

continuamente la necessità del rapporto con il proprio Sé nell'altro ed il diverso da sé, in un'interazione fondante poi l'unità sociale. Così che il conflitto in Simmel risulta espresso in un campo di coesistenza che ne definisce la funzionalità.

Non esula da questo discorso il problema del valore insito nell'uguale o nel diverso e le possibilità sociali di realizzare l'uno o l'altro. Lasch in *the Cultur of narcissism*, sottolinea come "in un'epoca di aspettative decrescenti, l'individuo senza speranza non potendo plasmare il mondo a sua immagine si accontenta, come Narciso, di usare il mondo per rimirare se stesso" (L. Sciolla 1991 p. 79).

Insieme a questa prospettiva si pone quella che tra rigidità e flessibilità rende statico o dinamico il concetto di identità. Posto che sia possibile per il Sé, giocare vari ruoli senza perdersi, approdiamo ad un aspetto che può essere spiegato nei termini di una percezione di stabilità del Sé insieme ad una sua dinamica fluidità (Gergen, 1971). Così come si definisce all'interno di ogni data cultura, quali sono gli aspetti che devono essere stabili e quali fluidi, quale tipo di personalità è funzionale ai valori correnti.

Secondo Ricolfi e Sciolla, 1980: "l'identità moderna tende a definirsi sempre più come aperta, differenziata, riflessiva, individuata" p. 13.

Così il senso vero e attuale dell'identità immersa nella modernità, sembra oscillare tra necessità difensiva di una dimensione nella quale il soggetto possa stabilmente collocarsi, ed una elaborazione di progettualità individuale e sociale che consenta una buona intensità creativa nell'interazione.

Tra idem e autòs direbbe Diego Napolitani, dove l'identificazione originaria dell'identità si incontra con la specificità autentica e progettuale del soggetto. Idem anche come pensiero riflettente e autòs come pensiero riflessivo. Tra uguale e diverso, di nuovo, tra capacità ripetitiva e originale si intreccia la dinamica della vita, individuale e sociale.

Ondarza Linares, gruppoanalista, considera l'identità come "un contesto bipolare" tra dimensione intrapsichica e gruppale, "come rete inter e transpersonale e come matrice transpersonale di significato". (Rivista italiana di Gruppoanalisi, sett. 95 p. 12). In particolare, facendo riferimento ai 5 livelli di comunicazione di Foulkes, sottolinea anche la conflittualità propria del rapporto tra individuo e gruppo, in una situazione, quella della gruppo-analisi, in cui "l'Altro esiste non solamente come surrogato di una rete internalizzata, o gruppaltà interna, ma anche come elemento attivo della bipolarità relazionale". (1995) p. 12. La comunicazione in questo frangente diviene centrale e decisiva all'interno del conflitto.

BIBLIOGRAFIA CAP. 1

Grinberg L., Grinberg R. 1976, *Identità e cambiamento*, Armando, Roma.

Tap. P. 1979, *Identità personale e identificazione*, in D. Giovannini (a cura di), *Identità personale: teoria e ricerca*, Zanichelli, Bologna.

Meltzer D., *Stati sessuali della mente*, 1973, Armando.

M. Klein, 1966, *Nuove vie della psicoanalisi*, Il Saggiatore.

Carugati, 1979: *Il sé e l'identità*, Lega, Faenza.

Wylie R.C. (1961), *The Self-concept*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Wylie R.C., 1974; *The Self-concept* (vol. I), University of Nebraska Press, Lincoln.

Bandura (1981) *Il sistema del Sé nel determinismo reciproco*, in V. Guidano, M. A. Reda, *Cognitivismo e psicoterapia*, Angeli, Milano.

Hartmann H., 1950, in "Saggi sulla psicologia dell'Io", Boringhieri, Torino 1976.

Grinker R.R. 1957, *On Identification*, in *International Journal of Psychoanalysis*, XXXVIII.

Spiegel L.A. 1959, *The Self, The sense of Self, and perception*, in *Psychoanalytic Study of the Child* XIV.

Galimberti V., 1987, *Il corpo*, Faltrinelli.

Di Maria F., Di Nuovo S. 1988: *Identità e Dogmatismo*, Angeli, Milano.

Moore B.E., Fine B.D., 1971, *A Glossary of Psychoanalytic terms and concepts*, American Psychoanalytic Association, Washington.

Rubins f.L. 1967, Self-awareness and body image, self-concept and identity, in f.H. Masserman, *The Ego*. (Science and Psychoanalysis vol. XI, Grune Stratton.

Palmonari A. 1979: *Identità sociale e identità personale*, in D. Giovanni, *Identità personale: teoria e critica*, Zanichelli, Bologna.

Goffman E. 1963, *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, (trad. it.: *Stigma*, Laterza, Bari).

Scaparro F., Pietropolli Charmet, 1993, *Belletà. Adolescenza temuta, adolescenza sognata*. Bollati Boringhieri Torino.

Habermas J. 1979, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas.

Ausubel D.P. 1954, *Theory and problems of adolescent development*, Grune Stratton, N.Y.

Sciolla L. 1991, *L'etica e il paradosso della modernità*, in *Etica e Scienze sociali*, Rosemberg.

Simmel G., 1976, *Com è possibile la società?*, in Mongardini, (a cura di), *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni.

Gergen K.J. 1971, *The concept of self*, Holt, Rinehart e Winston, N. Y.

Ricolfi L., Sciolla L. (1980), *Senza padri, né maestri*, De Donato, Bari.

Napolitani D. 1984, *Conoscenza ed eros: la sofo-filia, relazione non pubblicata*.

Ondarza-Linares J. 1995, *Identità, identificazione e comunicazione tra Soggetto individuale e soggetto gruppo*, *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, n° 2, sett. 95, Guerini Associati.

Hall C. Lindzey G. 1989, *Teorie della personalità*, Bollati Boringhieri.

Capitolo Secondo

JUNG E IL PROCESSO DI INDIVIDUAZIONE

Cercando *alethéia* (verità), mi sono data un verso nel trattare questo secondo argomento che insieme al primo, possa accennare al senso fondamentale che mi spinge a scrivere di identità e individuazione junghiana.

Il verso è quello insito nella possibilità di conoscere il Sé come progetto, come destino.

Come unico simbolo, che Jung sottolinea essere nella sua struttura inconscia non solo costituito da strati della vita personale dell'individuo (Freud), ma anche da dimensioni molto più profonde, che presenti in varie forme e potenzialità, sintetizzano tutto il passato dell'umanità.

Rilke:

*"Fra 2 stelle quale lontananza; eppure quanto ancora più vasto
quel che quaggiù s'impara.
Uno, per esempio, un bambino e più prossimo ancora
un altro
a quale inconcepibile distanza".*

(xx I sonetti di Orfeo).

Mi accorgo che anche adesso, come nel precedente capitolo di fronte al concetto di identità, si aprono in me molte risonanze. Come mi è caro ammettere dalla mia formazione junghiana, con una allieva della dott.ssa Maya Liebl Von Schirac, a sua volta allieva di Bernhard, ciò che mi guida è il mio sentire. Quel forte senso dell'essere "mio", in me, che ho imparato ad ascoltare, perché in fondo, lo ammetto, l'ho sempre avvertito, fin dove la memoria mi spinge all'indietro. E subito mi è chiaro il fascino della verità, nella ricerca. Dal greco λανθάνω che significa sfuggire, nascondersi, ἀληθεία (l'α è privativo) vuol dire che non può sfuggire, non si nasconde. Ha in sé l'opposizione con la menzogna in quanto essere che sfugge e si nasconde. Come se la base sia la menzogna e il contrasto, l'opposizione, la privazione in essa dello sfuggire, sia la verità. Sento che ciò è impossibile, impossibile se ciò che sfugge è la vita, per esempio, che si nasconde, che possa essere fermata, presa, resa chiara, da una privazione del suo andare. Sento che è impossibile. Ma è nella forza di questo sentire che si pone la mia prima verità, che ha a che fare quasi con un atto di devozione ad esso, come una fede in un mio io, da cui parte e a cui torna il senso del sentire.

Mi viene in mente l'etimologia della parola "mito" che è composta dalla radice in greco "μῦ", che significa haimé ed il suffisso θεός, che facilmente accostiamo alla parola θεός, dio; al latino mutus; muto, come

afferma Vico, è l'uomo "in ansia davanti al divino". Tale è per lui il mito. Se θεός è proveniente dalla radice τίθημι che vuol dire essere, trovare il proprio dio è trovare il proprio essere. E ciò ammutolisce perché è immediato il contatto con le forze legate all'essere e alla natura. Così il mio sentire, vibra, davanti al tema dell'individuazione. Ha paura e spesso arretra.

Paulo Coelho:

"L'Alchimista prese un libro, portato da qualcuno della carovana. Il volume era privo di copertina, ma lui riuscì a identificarne l'autore: Oscar Wilde. Mentre sfogliava le pagine, trovò una storia su Narciso.

L'Alchimista conosceva la leggenda di Narciso, un bel giovane che tutti i giorni andava a contemplare la propria bellezza in un lago. Era talmente affascinato da se stesso che un giorno scivolò e morì annegato. Nel punto in cui cadde nacque un fiore, che fu chiamato narciso.

Ma non era così che Oscar Wilde concludeva la storia. Egli narrava invece che, quando Narciso morì, accorsero le Oreadi -le ninfe del bosco- e videro il lago trasformato da una pozza di acqua dolce in una brocca di lacrime salate.

"Perché piangi?" domandarono le Oreadi.

"Piango per Narciso", disse il lago.

"Non ci stupisce che tu pianga per Narciso", soggiunsero. "Infatti, mentre noi tutte lo abbiamo sempre rincorso per il bosco, tu eri l'unico ad avere la possibilità di contemplare da vicino la sua bellezza".

"Ma Narciso era bello?" domandò il lago.

"Chi altri meglio di te potrebbe saperlo?" risposero, sorprese le Oreadi. "In fin dei conti, era sulle tue sponde che Narciso si sporgeva tutti i giorni".

Il lago rimase per un pò in silenzio. Infine disse: "Io piango per Narciso, ma non mi ero mai accorto che fosse bello. Piango per

Narciso perché tutte le volte che lui si sdraiava sulle mie sponde, io potevo vedere riflessa nel fondo dei suoi occhi, la mia bellezza".
"Che bella storia", disse l'Alchimista.

(L'Alchimista pp. 15-16)

Conosciuto e ampiamente sottolineato è il rapporto tra Freud e Jung, così come importante per entrambi fu il momento della sua rottura. Da essa parte la formulazione in termini di distinzione della teoria junghiana da quella freudiana.

Jung riconosce nell'individuo oltre ad un principio di causalità anche una teleologia. "Per Freud vi è solo l'interminabile ripetersi dei temi istintuali, finché non interviene la morte; per Jung invece vi è uno sviluppo costante e spesso creativo, un anelito all'universalità e alla completezza e un ardente desiderio di rinascita". (Hall e Lindzey 1989) p. 127.

Nel capitolo "Sulle due forme del pensiero", scritto nel 1912 Jung parla per la 1^a volta di introversione come un atteggiamento tendente a trasportare la mente verso ricordi infantili, in cui si manifestano anche tratti arcaici, che potrebbero essere collegati e far rivivere simboli arcaici dello spirito dei popoli. E' l'inconscio collettivo, riconosciuto come la fondamentale matrice della psiche, esistente in tutti gli individui. Essa emerge nella modalità del pensare "fantastico". "E' attraverso

il pensare fantastico che avviene il collegamento fra il pensare regolato e le fondamenta più antiche dello spirito umano, da molto tempo cadute sotto la soglia della coscienza" (Jung 1990) p. 28. Tali riflessioni conducono Jung a stabilire le forme di espressione del pensare fantastico: i sogni ad occhi aperti, in cui è ancora diretto il rapporto con il pensare regolato; i sogni veri e propri che si complicano di contenuti enigmatici e che attraverso l'analisi acquistano pienamente il loro significato; ed infine i sistemi fantasmatici che quasi tendono ad autonomizzarsi. Certamente perciò la base della diversità dei due modi del pensiero è il loro rapporto con la realtà. Jung insiste sul rapporto tra pensare regolato e linguaggio verbale che storicamente la scolastica ha iniziato a strutturare, compiendo quel lavoro di raccordo tra le fantasie di un passato e la loro sublimazione che è divenuta poi la base del pensiero scientifico contemporaneo. Inoltre, aggiunge Jung, lo spirito antico ha creato la mitologia, così come lo spirito moderno si è dedicato alla scienza della natura e alla tecnica. "Questa attività fantastica dello spirito antico era una creazione artistica per eccellenza. Sembra che lo scopo non fosse quello di comprendere nel modo più oggettivo ed esatto possibile il "come" del mondo reale, ma di adottarlo esteticamente a fantasie e speranze soggettive. Solo pochissimi fra gli uomini dell'antichità conobbero il freddo e la disillusione che il concetto di in-

finito e le scoperte di Keplero, hanno trasmesso agli uomini moderni". p. 20 (Jung 1990). E' importante questo passaggio, come ricostruzione di quel momento che nella storia dell'umanità cambiò le premesse del rapporto col mondo. Insieme al concetto di regressione che già in Freud nell'Interpretazione dei sogni, avvicinava le forme del pensiero psicotico alla dissoluzione del pensiero onirico nella sua materia prima. Tale regressione per Jung è in ogni caso "storica", poiché rappresenta anche il ritorno del materiale mnestico infantile. Ma se in Freud vi è solo l'emergenza di un desiderio che si appaga attraverso la via breve della regressione, per Jung è il ritorno di una modalità della vita dell'uomo nella sua fase primitiva, legata quindi in parallelo tra "il pensare fantastico-mitologico dell'antichità e l'analogo modo di pensare dei bambini, delle razze primitive e del sogno" (Jung 1990) p. 22.

Così come nel nostro corpo e nella modificazione che esso ha vissuto nella storia dell'evoluzione naturale, sono presenti i segni di ciò e che ciò corrisponde alla storia della specie: anche nella psicologia l'ontogenesi corrisponde alla filogenesi.

Anche Nietzsche, citato da Jung, in "Umano troppo umano", riflette: "... Voglio dire che l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, come l'umanità primitiva ragionò anche nella veglia, per molti millenni". pp. 22-23.

Anche Freud intorno al mito e basandosi sullo studio della storia dei popoli afferma che i miti probabilmente sono le "tracce deformate di fantasie di desiderio di intere nazioni, i sogni secolari della giovane umanità" (Freud: Il poeta ed i sogni ad occhi aperti"). Anche Rank e Abraham, affermano la stessa cosa. Inoltre è proprio del pensiero creare simboli che originati dal desiderio e dalla fantasia producono il materiale di cui il mito è composto. Qui, però, forse non subito, ma in "Tipi psicologici" in maniera più sistematica, Jung definisce la sua teoria del simbolo svincolata da quella di Freud, per il quale esso resta solo legato alla coscienza individuale e sperimentato da questa.

Secondo Jung il simbolo di Freud è solo segno, cioè analogia con qualcos'altro o sintesi di qualcosa di conosciuto. Il simbolo è invece legato a qualcosa di sconosciuto, di cui si riesce a costruire una formazione sufficientemente chiara. L'allegoria è invece un modo di concepire il simbolo in una formazione intenzionale e circonlocutoria. Per Freud i simboli sono spiegabili causalmente, per Jung sono finalizzati all'espressione di ciò che è ancora in sé scarsamente definibile. Per Jung essi sono un mediatore tra la coscienza e l'inconscio e tra l'inconscio individuale e quello collettivo. Per Freud uno strumento di scarica per l'ES e cioè un veicolo di energia censurata, dove in Jung sono trasformati di energia.

Certamente il distacco da Freud avviene sulla base di un ampliamento del concetto di libido nel concetto di energia. Nel capitolo sulla "teoria genetica della libido" Jung affronta la questione riguardante l'origine e la natura delle pulsioni. Facendo riferimento ai Tre saggi sulla sessualità di Freud, nota che: "La concezione originaria di Freud non afferma che «tutto è sessuale», come amano sostenere i nostri avversari, ma riconosce l'esistenza di particolari forze pulsionali la cui natura non è molto nota... L'immagine ipotetica che ne sta alla base è quella d'«un fascio di pulsioni», in cui la pulsione sessuale figura come pulsione parziale dell'intero sistema. La sua invasione del campo di altre pulsioni è un dato di fatto empirico. L'esattezza della teoria freudiana risultante da questa concezione, secondo la quale le forze pulsionali d'un sistema nevrotico corrispondono appunto a tali sovvenzioni libidiche verso altre funzioni pulsionali (non sessuali) è stata, a mio avviso ampiamente dimostrata dai lavori di Freud e della sua scuola". p. 118.

Così fino a questo punto, i due studiosi risultano ugualmente orientati a dare una spiegazione non completamente sessualizzata della carica interna dell'apparato psichico in generale. Ma poi sullo sfondo dell'analisi del "Caso Schreber", avviene ad opera di Jung la

contestualizzazione di una teoria della libido desessualizzata e ridefinita in un concetto energetico, corrispondente psichico di quello fisico; un concetto quantitativo e vario.

Vi sono molti modi in cui l'energia psichica si esprime, essa è appetito: di fame, di sete, di sesso; di emozioni. Essa è desiderio, lotta e volontà, come componenti coscienti, quasi compenetrazione di fisicità e psichicità, anche se non di equivalenza. La psiche comunque come il corpo è in continua attività: percepire, ricordare, pensare, desiderare, volere, sentire, impegnarsi... L'origine della sua energia è nelle esperienze dell'individuo, che sono collegate con i suoi sensi e le sue capacità percettive. Ogni individuo investirà elettivamente la propria energia su alcuni elementi psichici che per lui diverranno dei valori.

Questi valori sono molto importanti nell'economia del funzionamento della psiche, sono come dei punti di riferimento della propria attività, possono cambiare e sono sottoposti all'interno del sistema ai 2 principi psico-dinamici dell'equivalenza e dell'entropia. Se per la prima l'indebolimento di un valore comporta necessariamente l'origine di un altro, per la seconda l'equilibrio all'interno del sistema tenderà ad armonizzare la distribuzione dell'energia. Così tutta la personalità sarà rivolta sia al mantenimento della vita ed alla perpetuazione della

specie in primis, ed in secundis ai bisogni spirituali e culturali.

Certamente il punto di vista di Jung considera l'uomo come un tutto, che egli già possiede fin dalla nascita, che durante la vita egli dovrà sapientemente e fino al massimo grado differenziare, con coerenza e armonia.

Attraverso la sensazione, il pensiero, il sentimento e l'intuizione, la coscienza, che fa la sua comparsa già forse prima della nascita, elabora il suo rapporto all'interno e all'esterno. Nella scelta elettiva, nell'uso prevalente di una delle quattro funzioni, si definisce il carattere fondamentale di un individuo. A questo si aggiunge l'esistenza dell'estroversione e dell'introversione come attitudini che determinano la mente conscia orientandola verso il mondo esterno o interno. Importante in Jung il concetto di complesso che rappresenta gruppi di contenuti dell'inconscio personale.

E' attraverso il processo di individuazione, che si attua lo sviluppo psicologico che tende a cogliere il Sé nella sua unità, differenza, totalità. L'Io fornisce identità e continuità alla personalità che deve compiere tale processo.

La conquista della coscienza, nella storia dell'uomo, è il frutto di molti secoli.

E' importantissima nella sua evoluzione l'alternanza di grandi dimensioni inconscie che ritroviamo nella cultura di vari popoli. Per esempio l'identificazione con piante o animali, presente in alcune credenze è molto viva, essa è anche espressione di una valenza dissociativa presente nella psiche che è sempre stata fortemente provata dagli urti delle emozioni. Così anche l'uomo moderno è sottoposto al pericolo di uno sgretolamento della propria unità interiore. E' importantissimo perciò comprendere il linguaggio dell'inconscio che si esprime attraverso i sogni, i simboli, le fantasie, le associazioni, le confusioni. Fu importante però nel metodo junghiano, per esempio, sull'analisi dei sogni, considerare il modo specifico di esprimersi di questi. L'immagine, il lavoro intorno ad essa, furono il centro di tale analisi, più che le libere associazioni. Partendo dal concetto che anche il sogno come il simbolo abbia in sé un contenuto completo e comunicativo in quanto tale, esso si esprime molto di più attraverso la sua forma di pensiero fantastica ed immaginale, e vive intensamente di essa.

Inoltre vi si producono quei contenuti che compensano in vari modi le tensioni ed i tormenti dell'uomo. I tipi psicologici che a seconda della prevalenza di una funzione, di un'attitudine, possono definirsi introversi od estroversi, tracciano quadri comportamentali sicuramente approssimativi, e di orientamento. E' caratteristica di Jung avere iden-

tificato e descritto alcuni processi psicologici di base che si fondono in vario modo in una psicologia individuale che descrive i modi e i parametri presenti in una determinata persona, trasformando quindi quella psicologia generale che era fatta di leggi e processi universali. Avere compreso l'importanza dell'inconscio collettivo non vuol dire avere massimizzato i contorni di un individuo, la cui possibilità di variazione va conosciuta all'interno del suo percorso peculiare. I contenuti dell'inconscio collettivo sono gli Archetipi in quanto modelli originari, iniziali, quasi forme arcaiche che poi l'esperienza deve sostanziare. I principali sono: la Persona, l'Anima e l'Animus, l'Ombra, il Sé.

Nella Persona l'individuo vive la sua possibilità di vestire un ruolo sociale; nell'Anima, la componente femminile e nell'Animus quella maschile, nell'Ombra che comprende la natura animalesca messa in secondo piano; il Sé è la personalità totale.

E' quindi il Sé il motore dello svolgersi della vita verso l'individuazione: ma questa non è solo un'intuizione di Jung. "La totalità della struttura psichica, e nel contempo, il suo centro dotato della tendenza all'individuazione, compaiono nelle diverse civiltà e nello sviluppo psichico del singolo in un'immagine archetipa dotata di determinate caratteristiche, l'imgago del divino nella psiche che Jung ha

chiamato il Sé e che corrisponde ad esempio, all'atman e al purusa indiani, al tao cinese, all'*ánthropos* gnostico, a Dio e Cristo in noi, ecc. "il valente lo scopre e lo chiama Senso, il saggio lo scopre e lo chiama saggio. Il popolo ne usa giorno per giorno e non sa nulla di lui" (il Tao); così lo formula la saggezza arcaica cinese dell'I King. Rendere cosciente questa immagine del divino nel suo rapporto con l'individuo è il fine del processo di individuazione" (Bernhard, 1969) pag. 150.

"Il processo di individuazione trova la sua corrispondenza più generale nella successione delle varie fasi dell'età dell'uomo, legate a un continuo accrescimento di coscienza; processo che passando da una fase all'altra culmina nella saggezza della vecchiaia, e, superando con la morte ogni legame terreno, termina idealmente nel Sé (Bernhard, 1969) p. 151.

L'ideale è importante nella storia del Sé, in Jung. Comporta la necessaria conquista di quell'integrità la cui forma e coerenza risentono della cultura e della civiltà di una data società, oltre che delle capacità del singolo individuo. Ideale come un *éthos* diverso dal Super-io freudiano. Non in contrasto, ma in armonia con la collettività, individuale non individualistico. Rende l'uomo proprio in quanto fonda l'*éthos* nella sua coscienza individuale, più responsabile. Nel riconoscimento dei limiti reali, delle esigenze morali universali entro cui na-

turalmente avviene l'evoluzione. Tutto ciò non è esente da grandi fatiche e grandi prove: è uno "dei grandi rischi della via lunga", come detta l'alchimia. Così ad ogni passaggio d'età è come se l'emergere di un conflitto decisivo ponesse ogni volta il dilemma tra crescita o regressione. Accompagnare la coscienza in questo percorso significa riconoscere nel cammino del Sé la sua libertà progettuale oltre che la realizzazione del suo destino.

BIBLIOGRAFIA CAP. II

Rilke R.M., I sonetti a Orfeo, Feltrinelli.

Graf F., 1988, Il mito in Grecia, Universale Laterza.

Coelho P. 1996, l'Alchimista, Bompiani.

Jung C.G. 1980, La libido, simboli e trasformazioni, Newton.

Hall C.S. Lindzey G., 1989, Teorie della personalità, Bollati Boringhieri.

Nietzsche F. 1965, Umano troppo umano, Gianetta, Milano.

Freud S. 1974, Tre saggi sulla sessualità, in Psicoanalisi e sessualità, Newton Comptom.

Freud S., Il caso Schreber, in Opere, Boringhieri.

Bernhard E., 1969, Mitobiografia, Biblioteca Adelphi.

Jung C.G., 1983, L'uomo e i suoi simboli, Cortina Editore.

Jung G.G., 1965, Tipi psicologici, in Opere, Boringhieri, vol. 6.

Jung C.G., 1981, Psicologia e Alchimia, Boringhieri.

Hanna B., 1980, Vita e Opere di C.G. Jung, Rusconi.

L'immaginale, rassegna di psicologia immaginale, anno 4° Aprile 1986, a cura di D. Caggia.

Capitolo terzo

DAL SE' INDIVIDUALE AL SE' GRUPPALE

Non possiamo eludere il già dato in cui viviamo. E' un intreccio di segni, legati da un codice comune, che è la cultura, a sua volta immersa in un mondo di significati che ci consente di comunicare e di intendersi. Corpo, ereditarietà, famiglia, società e cultura comunque sono la base di ogni destino. Da ciò emerge il confine di una dimensione causale in cui si vive e che trascende.

Il continuo mutamento della cultura e della società, le trasformazioni che in esse avvengono, hanno nell'individuo, nelle sue pur infinite possibili interrelazioni con altri individui, una componente essenziale.

E' come se egli seguisse ed assecondasse il già dato, ma lo affrontasse poi in una progettualità continua, che da questo punto di vista è, a ben riflettere, il polo ultimo e auspicabile della trasformazione, anche se forse in continua possibile ricaduta nel già dato, nel destino.

Il progetto perciò (gettare avanti), che sposa la perpetua ricerca di autoformazione dell'individuo, resta un tentativo fino all'ultimo, esposto all'indeterminato. Esso è accostabile al simbolo come totalità in fieri. Psicologicamente la totalità sempre incompiuta del simbolo è la

personalità (che per altri versi definiremmo individuazione).

Segno destinale e simbolo progettuale sono perciò i riferimenti del Sé.

Simbolo progettuale è composizione di continua edificazione del Sé, certo non incondizionata, ma nei suoi dati segni destinali, libera.

Il simbolo perciò non denota significato, ma opera all'interno di una formazione in sé completa, elaborandone la trasformazione.

Così il simbolo è legato alla possibilità, come il segno ad una cultura di appartenenza e già data.

La capacità di tollerare l'incertezza e la contraddizione insita negli aspetti del già dato culturale e dell'autentico proporre, è fortemente connessa con la cultura di gruppo.

Infatti oggi la diversità ha in sé un grande riconoscimento e valore, corrisponde alla necessità di una flessibilità dei vissuti normativi, dei criteri di obbedienza, considera il conflitto fisiologico e lo può usare come risorsa per il miglioramento; ammette inoltre una pluralità di metodi e prospettive di conoscenza.

"La cultura di gruppo ha come base il pluralismo e quindi la convinzione che tutto è convenzionale - creato dall'uomo - e quindi può essere cambiato. Rinuncia alla sicurezza del rapporto originario per sperimentarsi e sperimentare altri rapporti" (Spaltro 1980) p. 81.

Secondo la modalità del pensiero duale, il gruppo si orienta a seguire 2 schemi di riferimento contemporaneamente, 2 modi di interpretare la realtà.

Ciò va oltre l'oscillazione tra codice materno e codice paterno.

"L'apertura del pensiero", secondo Pichon-Rivière, viene acquisita con la capacità di cambiare le aspettative, le percezioni di ruolo, i comportamenti rispetto a quelli del proprio gruppo primario.

Mettere insieme razionalità ed affettività nell'apprendimento di un pensiero che possa esprimerli contemporaneamente, è un aspetto importante della finalità del gruppo.

"Il campo gruppale si presta pertanto elettivamente come spazio di reincontro drammatizzato del mondo del pensiero familiare", (Di Maria, Di Nuovo 1988) p. 105, che nel gruppo può essere rivissuto criticamente.

Inoltre è importante l'incontro di strutture familiari e culturali diverse che può arrivare a far nascere un linguaggio nuovo.

"La prima funzione importante che dovrebbe nascere in un gruppo come fondamento di una nuova cultura condivisibile è la possibilità di porre domande, è la possibilità di confrontarsi con dei significanti di base poco saturi di significazione... Il gruppo appare come luogo difficile ma ricco di tratti peculiari, spazio neotenico e mitopoe-

tico nuovo... Si deve creare nel tempo una nuova matrice familiare, una nuova struttura antropologica di base in cui poter esplorare e conquistare un proprio spazio identificante ed espressivo, in dialettica con una struttura isomorfa ed antica (la propria famiglia storica) dove ciò era stato impossibile" (Pontalti e Menarini, 1985).

Da ciò può nascere il pensiero duale, quando avviene la coniugazione in termini soggettivi ed oggettivi dell'esperienza. E' come cioè se il soggetto divenisse capace di cogliere contemporaneamente sé e l'altro, in una capacità differenziante, espressiva e di consenso.

Diversi sono il codice paterno e materno propri della cultura di coppia, che risentono delle componenti rassicurative e della certezza, oppure della polarizzazione, su uno dei due. Nel gruppo ciò che tende a realizzarsi è la prevalenza in alternativa di certezza e possibilità, repressione o desiderio, ripetizione o creatività, protezione o rischio.

Ondarza Linares sottolinea "L'intima relazione tra processi gruppali e processi di identità", la positiva polarizzazione di processi che avvengono tra individuo e gruppo, nel riconoscimento che "durante il processo terapeutico, il processo di identità è un continuum che costantemente passa dal polo individuale (intrapsichico) al polo gruppale (interpersonale, traspersonale). Oltrepassando, inoltre, l'opposizione mutuamente escludente tra una gruppaltà negativa (Alienante, fusio-

nale, disidentificante, genetico regressiva, (Schendinger) e una gruppalità positiva, aggregante, coesiva che funziona come specchio dell'Io, Foulkes puntualizza che il gruppo funziona inizialmente come una "foundation matrix" che sostiene e contiene a tutti i membri dando loro un senso di appartenenza. Tale "identità di appartenenza" come possiamo definirla, permetterà loro un viaggio terapeutico per arrivare ad una nuova matrice gruppale, transpersonale ("dynamic matrix" la chiama Foulkes) cioè ad un nuovo contesto gruppale in cui trova senso e significato una identità personale e differenziata". (Ondarza Linares J. 1990) p. 573.

L'importanza dello studio dei rapporti tra identità e gruppo, è collegata con la teoria e la pratica gruppo-analitica. Così come per l'analisi junghiana, con i gruppi di individuazione o di psicodramma. Anche la scuola junghiana infatti sottolinea l'aspetto di estroversione dei rapporti gruppali che ben si accompagnano ai contenuti forse più legati ad un processo di introversione nell'analisi individuale. (Gocci G. 1988).

Spostandosi su un discorso più propriamente di pratica terapeutica, possiamo sottolineare come il contesto gruppale è senz'altro non riducibile al modello dell'analisi duale. Certamente la grande varietà e complessità delle interazioni possibili di un gruppo, connota in

una diversa ottica la storia di un individuo.

Così sia nel modello di matrice di gruppo di Foulkes che nell'immagine dell'inconscio collettivo della psicologia junghiana, troviamo una grande possibilità di rappresentazioni e interazioni.

E' importante inoltre la messa in relazione in Foulkes tra i 5 livelli di cui egli parla e le 3 tappe evolutive nel bambino proposte da Erikson nel rapporto tra mondo esterno e propria identità: autocosmo, microcosmo e macrocosmo, che a loro volta caratterizzano un certo livello proiettivo e di comunicazione.

Inoltre la possibilità che i processi di comunicazione siano favoriti dalle reazioni speculari, mette in moto nel gruppo quell'area intermedia, nella quale si costruisce "la nuova matrice di significato del gruppo", (Ondarza Linares J.) 1990; nel senso di una "comune azione" o "comunicazione" (come dice De Maré).

Momenti di formazione gruppoanalitica.

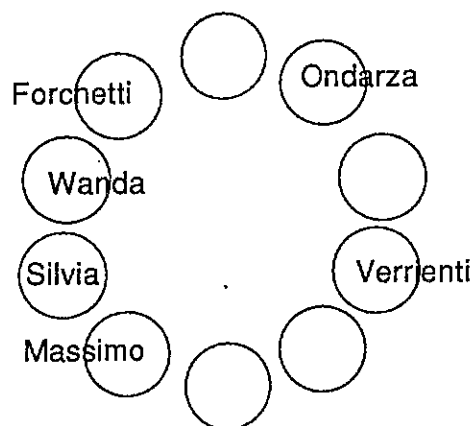
Ho partecipato molto intensamente alla formazione come gruppo-analista, presso il C.A.T.G..

In attesa di elaborare in maniera completa l'intera esperienza, vorrei riportare qui la mia sintesi di 3 sedute a cui ho partecipato come osservatrice silenziosa il 16-5-97, il 27-6-97, e l'11-7-97, e la loro super-

visione.

Il gruppo è composto da ragazzi adolescenti, il terapeuta è il professore Ondarza Lineares, mio didatta, il dott. Pasquale Verrienti, è osservatore silenzioso, insieme a me. Il gruppo si riunisce una volta alla settimana.

Seduta n° 10 del 16-5-97.



Sono presenti Massimo, Silvia, Wanda + i terapeuti. Daniele è assente.

Durante questa seduta Massimo è l'elemento trainante del gruppo e la sua interazione con il conduttore è molto stretta ed efficace. Egli fa riferimento alla seduta precedente a cui non ero presente, ma in modo ambiguo ed ho l'impressione che ciò che accade oggi, ne sia una ripetizione, per trovare il punto di contatto sia interno che esterno, che possa crearne la possibile evoluzione.

Sono avvenuti dei cambiamenti, io credo, rispetto al setting per me usuale: Ondarza ha invitato i ragazzi a drammatizzare l'incontro tra Massimo e Valeria, la sua ragazza. Così la drammatizzazione sostituisce la comunicazione esclusivamente verbale.

Mi accorgo che Massimo, Wanda e Silvia è come se avessero a che fare con un ostacolo interiore, e cercano di aiutarsi a trovare la vera natura di esso.

Ondarza stimola la ricerca di un contatto più diretto, nonostante la resistenze e le forti emozioni del momento. C'è anche il vuoto, la solitudine e la gelosia per le proprie idee e le difese delle strutturazioni pre-conscie dei conflitti, che sono legati alla chiusura nell'ego, minacciato dal confronto troppo serrato con le pulsioni e le regole interne. Spesso emerge un'incapacità: "Non ci riesco", dice Silvia nel ruolo di Valeria. Massimo dice: "Non capisco". Ondarza ripete le loro frasi, con la forza e l'ambivalenza di chi cerca di trovare il terreno per una presa di coscienza nel gruppo più profonda dei limiti nevrotici imposti dall'ingenuità e dall'impotenza. Wanda è determinata nella chiarezza delle sue riflessioni e nella spinta a far superare tali limiti.

Io ho spesso avvertito vuoto e senso di estraneità, ad un certo punto avrei voluto fare un intervento verbale sul motivo per cui Wanda, che non riusciva oggi a ricordarlo, tempo addietro raccontando

la sua storia si era messa a piangere. Forse volevo farle da madre in maniera diretta.

Silvia mi ha fatto tenerezza e Massimo che spesso mi ha guardato negli occhi quasi cercando un appoggio o una conferma, mi è sembrato un cucciolo smarrito.

Ondarza, fermo nella sua umanità e nel suo ruolo mi ha aiutata a sopportare la mia oasi di silenzio, e la sofferenza "piena di non so", del gruppo.

Forse proprio quando tutto sembra fermo, in fondo tutto si muove, e lo specchio ne rimanda invece un'immagine di fissità e di sospensione.

Nell'incontro di supervisione a questa seduta eravamo presenti io, il dott. Pasquale Verrianti e il Prof. Ondarza.

Silvana: Ma il setting è cambiato.

Ondarza: Il cambiamento non c'è, perché è necessario e sufficiente mantenere la matrice e così è avvenuto: setting istituzionale e setting interno del terapeuta erano invariati.

Silvana: I ragazzi hanno attraversato un momento di blocco dovuto alla gelosia....

Pasquale: Ho temuto che la drammatizzazione fosse pericolosa.

Forse Wanda è maturata, gli altri invece sono più indietro: dicono, sentono, ma non riescono a verbalizzare fino in fondo.

Massimo è rimasto vittima del suo pensiero rigido. Lui stesso non sa cosa farsene della sua posizione nei confronti della ragazza che contro la sua opinione fuma spinelli.

Silvia che non è riuscita a drammatizzare il ruolo di Valeria è rimasta nel suo disagio iniziale. Io mi sono sentito guidato, tenuto per mano dal professore che cercava di stimolare la comunicazione.

Silvana ha una seduttività materna, per smussare gli angoli, ma la personalità dei ragazzi resta questa.

Silvana: Voglio parlare dei giochi e delle polarizzazioni nel gruppo, anche perché non mi ritrovo nella seduzione, che mi attribuisce Pasquale, nell'empatia che anche l'altra volta mi ha attribuito, quasi distanziandosene.

Ondarza: Il mio concetto di polarità è legato alla matrice. Il concetto di matrice è molto dinamico, la matrice è il seme del rapporto con la madre da cui deriva poi la propria differenziazione e poi il cambiamento del proprio destino.

Per esempio, la polarità isterica, rimuove gli istinti e fa procedere il gruppo verso un negare o un nascondere.

La polarità ossessiva può esprimersi in fatti organizzativi ecc.

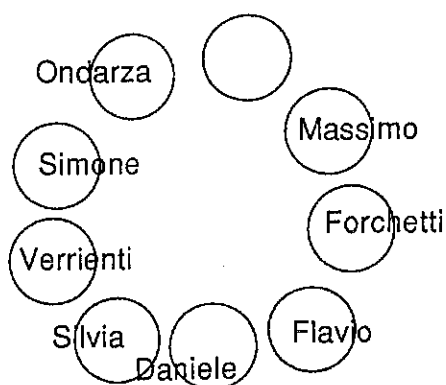
Io ho fatto drammatizzare per rompere il gioco speculare e certo questo era pericoloso. Era necessario rompere il gioco proiettivo.

E' centrale il meccanismo dell'identificazione proiettiva nella malattia narcisistica, che vuole continuare una polarizzazione materna e ha paura di una genitalità adulta.

Il mio messaggio era: "Dovete parlare tra di voi, comunicare, mentre state invece funzionando come specchio o come Sé oggetto".

Io ho lavorato come si fa in gestalt-therapy. Pearls dice: "A me non interessa niente dei meccanismi di difesa". E' necessario mettere il paziente di fronte alle sue proiezioni, e ciò le fa cadere. Io penso che guardando la matrice, noi dobbiamo creare uno spazio interiore e nuovo. Questo è il quid delicatissimo. Silvia ha paura di entrare in questo spazio. Wanda vi è entrata. L'apertura di Wanda è il passaggio verso ciò che succederà dopo.

Seduta n° 11 del 27-6-97.



Sono presenti Daniele, Silvia, Simone, Massimo, Wanda, Flavio + i terapeuti. Daniele arriva in ritardo. Durante questa seduta mi colpisce una frase del prof. Ondarza: "Talmud: Se non adesso quando?". Così cercando il tempo dell'incontro il gruppo resta muto per vari minuti. Poi Massimo prende la parola e Silvia gli fa da compagna di dialogo per tutta la seduta. Wanda interviene alla fine: prova rabbia, lo dice e poi ritorna nel suo silenzio. Gli altri ascoltano e fanno da sfondo.

Il cambiamento, uscire dal proprio tono lamentoso è per Silvia quasi un compito da eseguire.

Ondarza cerca di farla riflettere su una maggiore flessibilità di pensiero. Silvia si analizza e Massimo anche. Sembra che tutti e due oscillino tra un vecchio modo di essere nel quale non si riconoscono più e forse anche gli altri glielo fanno notare.

Forse la domanda di base è: come si può conciliare una propria immagine nuova con la (vecchia) famiglia?

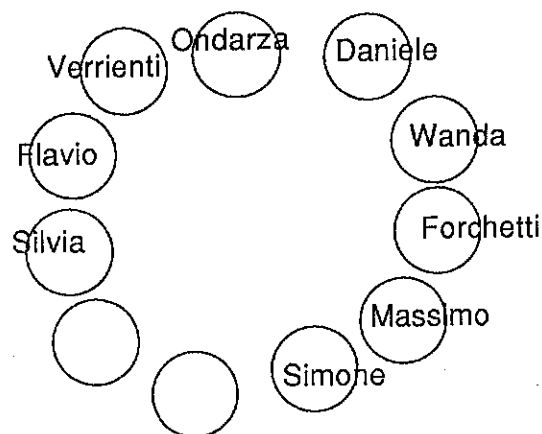
Per Massimo è il rapporto tra pensare e sentire il momento di svolta. I "genitori" entrano pesantemente nel dialogo e vengono raccontati. Ed i "genitori perfetti" ideali vengono chiamati a confrontarsi con il senso del giusto e dell'errore nei comportamenti e nella crescita dei figli. Wanda parla di bisogno di prendersi le proprie responsabilità a prescindere dal rapporto con i genitori. Anche Silvia ammette che si cerca di uscire dalla famiglia, ma poi per una serie di motivi vi si fa ritorno. Il gruppo è in una posizione di relativa presenza: quasi in opposizione ai due interlocutori si afferma la possibilità di esprimere nuovi modi di essere.

Io sono confusa, quello che il gruppo sta affrontando mi sembra un lavoro enorme. Mi sento inadeguata. Guardo il terapeuta e mi sento scoraggiata, il suo è un lavoro molto difficile in cui è veramente bravo. Io non riesco in questo momento a capire come imparare da lui, la sua arte e la sua profonda preparazione.

Esco dal gruppo con la sensazione di non essere ancora arrivata a niente riguardo alla mia formazione di gruppo-analista.

L'incontro di supervisione di questa seduta fu saltato per motivi vari.

Seduta n° 12 dell' 11-7-97.



Sono presenti Daniele, Silvia, Simone, Massimo, Wanda, Flavio + i terapeuti. Daniele avvia la seduta annunciando la conclusione della sua terapia. Il gruppo è in ascolto, fermo e attento insieme. Noto in Flavio un'espressività nel volto, come se sia presente per la prima volta, però senza parlare. Il prof. Ondarza è colpito dalla "decisione" di Daniele e lo lascia dire, fino in fondo.

"Forse è finita la mia analisi -dice Daniele- ho visto tutta la mia vita scorrermi davanti, ho preso la mia decisione: a settembre lascio. Ma ora mentre ne parlo, soffro, forse non è vero che sono pronto a questo. Ora mi accorgo...". Silvia sembra contenta. E' come se tutti ora

siano più maturi. E' possibile guarire, è possibile andare via. "Ci separeremo quando..."

Il prof. Ondarza racconta un momento della sua vita, doveva separarsi dai fratelli più piccoli di lui per motivi di studio. Essi si affrettavano a dividersi gli oggetti che appartenevano a lui e che lui doveva lasciare...

Massimo scuote il capo, come soprapensiero. Lo guardo. Simone chiamato dal terapeuta a dire ciò che sente, risponde che è in un periodo di grande stanchezza. E' come se non avesse neanche la forza di parlare.

Daniele si rivoltola nel suo problema.

Silvia è molto attiva ma, a mio parere, tiene sempre ben fuori una parte importante di sé.

In fondo continua a lamentarsi. Wanda è la più stabile. La mia sensazione di fondo è che oggi il terapeuta sia particolarmente vicino al gruppo. E Daniele a cui forse "manca ancora qualcosa" che renda piena la sua "decisione", ammette dopo averlo a lungo negato di essere stato lui e non il professore a parlare per la prima volta della possibilità di "andare via".

Il gruppo è sintonico, senza momenti vuoti, rallenta a tratti la sua "decisione". Daniele ha il volto rilassato, i lineamenti appaiono coe-

renti.

Tutto scorre. Paura e realtà del crescere è come se si fossero incontrate. Silvia parla del modo in cui si può uscire dal triangolo composto dalla sua amica che si è fidanzata con il ragazzo che le piaceva, ma che lei continua a frequentare forse per non soffrire di più.

Forse, come dice Wanda, con un po' di violenza, perché, "quei due sono due stronzi che giocano con la sua sensibilità, mettendola in mezzo alla loro storia".

Il prof. Ondarza parla di ambiguità. Mi viene in mente la statua di Giano Bifronte. Mi sembra un momento in cui il gruppo può guardare in due direzioni, o vivere due dimensioni. Ma l'"andar via" consente la possibilità di un passo decisivo per continuare l'evoluzione del processo, ed individuare il proprio percorso.

All'incontro di supervisione relativa a questa seduta eravamo presenti io, il dott. Pasquale Verrienti ed il prof. Ondarza.

Pasquale: Nella seduta di cui oggi parliamo ho notato che Silvia ha tenuto insieme il gruppo, ha messo Daniele davanti alle sue responsabilità. Ho notato un atteggiamento di solidarietà verso Silvia e che il gruppo ha reagito positivamente al lutto abbandonico di Daniele.

Il conduttore ha gestito la denuncia di abbandono, con una reazione molto contenuta.

Silvana legge la sua relazione.

Ondarza: è importante che Daniele prima mi abbia dato la responsabilità del suo processo di allontanamento dal gruppo e poi se la sia ripresa.

Silvana: Il modo in cui si va via è importante.

Pasquale: Vorrei sapere qualcosa di più sul "come sente questo il gruppo", che è un modo di interloquire, a volte, del conduttore durante la seduta.

Ondarza: E' un porre il conflitto all'interno del gruppo, relativo al bisogno di aprire uno spazio. Mettere la comunicazione all'interno del gruppo è un punto importante nella teoria di Foulkes.

Dal modello pulsionale al modello relazionale, bisogna tenere conto dell'importanza della comunicazione. Io ho trovato molto ricco lo schema dei 5 livelli di comunicazione di Foulkes, a cui lego il problema della risonanza dello stimolo. Per Bion l'individuo è un animale in gruppo.

Egli dà importanza al 3° e al 4° livello di Foulkes, al proto-mentale. Il ruolo del gruppo-analista è, a mio parere,

quello di creare la matrice del gruppo. Foulkes parla di blocchi di comunicazione da rimandare alla matrice. Bisogna lavorare per costruire lo spazio della comunicazione. Ora voi cosa vi aspettate dal gruppo?

Silvana: Che anche quelli che non parlano si facciano sentire.

Ondarza: Flavio è molto problematizzato, con un padre pilota assente ed una madre che faceva la parte del padre. Il ragazzo non ce la fa a decollare. Si blocca nella comunicazione. Simone sta molto ad ascoltare e per un tipo di paziente come lui è importante anche stare a vedere. Ma tu, Silvana, mi hai visto deluso dalla presa di posizione di Daniele?

Silvana: Non deluso, ma attento. E' come se tu pensassi: vediamo dove arriva.

Ondarza: C'è stato un momento di lutto vero nel gruppo, ora bisogna vedere che cosa farà Daniele.

Bion dice bene che il terapeuta deve farsi delle domande, andare all'incontro con il gruppo senza aspettative, essere neutrale.

NOTE CONCLUSIVE

Al di là dei concetti, nel vivere, identità, diversità, individuazione sono spazi-tempo del mutamento in cui il soggetto si sperimenta, si trasforma, si rigenera. E' nella storia e costruisce la sua storia. L'esperienza di un vuoto, di una frattura tra il prima e il dopo del mutamento, è il luogo della rigenerazione, anche nel processo trasformativo analitico.

Qui l'Altro è fondo ed orizzonte. Spazio di una origine e di una prospettiva: "come l'orizzonte non si lascia mai catturare, rinvia sempre al di là; come l'orizzonte che non si esaurisce mai, ma ad ogni passo di avvicinamento si ricrea; come l'orizzonte che si offre all'esplorazione nella sua interezza, anche se solo in parte può essere colto; tale è l'Altro". Come prospettiva. (Pieroni F.) 1990. p. 77.

Quando, come origine, egli è "qualcuno su cui poter contare". Da cui deriva "quella valenza che Winnicott condensa nell'espressione secondo cui «il bambino acquista la capacità di essere solo, in presenza della madre» (Pieroni F.) 1990.

Così è che nello spazio relazionale il vuoto del mutamento si articola nella parola e nel silenzio della sua generazione. Riuscire a dare

un corpo in gestazione ed un silenzio all'essere in relazione nel suo compiersi, fa vivere quel bambino e quella storia.

Bibliografia cap. III e Note conclusive

Spaltro E., (1980), Soggettività, Patron, Bologna.

Di Maria F., Di Nuovo S. 1988, Identità e dogmatismo, Angeli.

Pontalti C., Menarini R., 1985, Le matrici familiari in gruppo-analisi, di A.Vv., La funzione analitica e la formazione alla psicoterapia di gruppo. Borla.

Ondarza Linares J., 1990, Disturbi di personalità: strategie e prospettive terapeutiche, in Personalità e Psicopatologia Vol I, ETS, Pisa.

Gocci G. 1988, I gruppi di individuazione, in L'immaginale, anno 6° Aprile 1988.

De Maré P.B., 1973, Prospettiva di psicoterapia di gruppo, Astrolabio.

Bion W.R., 1979, Esperienze nei gruppi, Armando.

Pieroni F. 1990, La frattura, la presenza il silenzio, in Rivista italiana di Gruppo-analisi, vol. V n° 2 ottobre 1990.

INDICE

| | | |
|---|----|----|
| CAPITOLO I: Riflessione sull'identità | p. | 2 |
| CAPITOLO II: Jung e il processo di individuazione | " | 20 |
| CAPITOLO III: Dal Sé individuale al Se gruppale | " | 35 |
| Note conclusive | " | 53 |