

## Aggressività, violenza, mito e gioco

Un discorso completo sull'aggressività meriterebbe molto più impegno, molto più spazio e molta più profondità di quanto io non abbia. Eppure il discorso sui concetti di aggressività, violenza e mito è una naturale conseguenza del discorso sul pensiero duale, sopra abbozzato e proposto. Bisogna ricordare alcune considerazioni che per quanto note ed ovvie sono la premessa di questo genere di discorso.

La prima considerazione consiste nel fatto che l'uomo è l'unico essere vivente che uccida i propri simili. Si parla molto della crudeltà delle bestie feroci, ma esse ben raramente si ammazzano tra di loro. La lotta viene estrinsecata violentemente verso animali di altra specie. Quindi se l'uomo, questo essere vivente progredito, uccide i propri simili vi deve essere una ragione definibile in chiave psicologica o sociologica.

La seconda considerazione consiste nel fatto che l'aggressività rivolta verso gli altri non è che una faccia dell'aggressività in genere e cioè dell'espressione dell'energia che ha come altra faccia l'aggressione di sé stessi. Come ha fatto rilevare D. J. West nel suo libro *Assassinio seguito da suicidio*, su ogni tre omicidi commessi in Gran Bretagna uno viene seguito dal suicidio dell'assassino, portando l'autore ad affermare che "l'intimo rapporto tra tendenza autodistruttiva e tendenza aggressiva è emerso in modo evidente dai tanti casi in cui le intenzioni degli imputati oscillavano tra omicidio e suicidio".

La terza considerazione consiste nell'ipotesi che in definitiva l'aggressività non sia altro che energia psichica "agita" cioè utilizzata drammaticamente per usare una terminologia di Adler o di Moreno. In questo caso vi sa-

rebbe come conseguenza una sostanziale identità od origine comune tra aggressività e sessualità ed uno svincolamento quasi assoluto tra aggressività e frustrazione. Quest'ultima infatti, pur essendo un importante meccanismo per determinare il grado ed il tipo dell'aggressività, non sarebbe affatto necessaria per il sorgere dell'aggressività stessa che avrebbe proprie origini autonome.

La quarta considerazione è che con il termine aggressività si veicolano significati spesso confusi e contraddittori. Ne scaturisce una necessità vivissima di precisazione terminologica e definitoria. Vi sono termini come aggressività, aggressione, violenza, crudeltà, da definire in termini convenzionalmente operativi, ma in modo tale da consentire un discorso; altri termini con influenzamento, manipolazione, repressione, potere, autorità e via dicendo. Inoltre ci sono termini da usare in questo discorso in modo non troppo ambiguo (poiché un minimo di ambiguità è ineliminabile) così come crudeltà, carità, ostilità, magia, mistificazione, mito ed interpretazione, per terminare con i concetti di intervento, cambiamento, mutamento, direttività e non direttività che non possono essere lasciati ad una interpretazione che per quanto colta non può essere casuale. Man mano che procederemo nel discorso tenteremo di definire tutti questi termini.

Una delle caratteristiche fondamentali del pensiero duale è rappresentata dal fatto che esso determina la trasformazione del concetto di potere, da fatto oggettivo a fatto soggettivo. Cioè, ragionando dualisticamente non si può più mantenere il concetto sociologico di potere obbiettivo, ma occorre assumerne una modalità soggettiva. Il potere non viene più concepito quindi come forza influenzante, ma come potenzialità, cioè come significato etimologico del termine. Il potere soggettivo può essere concepito come possibilità del singolo di divenire. Tale potere può essere subito analizzato (e di seguito dovremo più dettagliatamente analizzarlo) nelle sue possibilità di verificarsi tramite una persona (denominandosi autorità), tramite un'informazione (denominandosi comunicazione) o tramite una motivazione (denominandosi partecipazione). Il potere soggettivo trasforma la concezione esclusivamente oggettiva del potere e sottopone a critica di tipo duale quest'ultimo modo di concepire il potere. Se potere è possibilità di divenire, occorre avere molto bene in mente cosa si può divenire e come il divenire sia una delle modalità con cui gli individui cambiano. I concetti di potere e di cambiamento appaiono così intimamente interconnessi.

Potere e cambiamento, come tutta l'esperienza della dinamica di gruppo ha dimostrato, sono quindi due facce dello stesso processo, se esso viene



esaminato dualisticamente. Se questa analisi duale non è possibile immediatamente si impone la necessità di una distinzione tra potere violento e potere intervenente (come Carl Rogers ha fatto rilevare tra potere direttivo e non direttivo); la distinzione infatti tra violenza ed intervento è molto sfumata in termini di pensiero tradizionale e monistico, mentre appare chiara in termini di pensiero duale. In termini monistici infatti anche la distinzione tra violenza ed intervento richiede l'intervento di un concetto difficilmente definibile, che è quello di utilità. Infatti sarebbe violento ogni potere che realizza l'utilità dell'agente, anche senza tener conto dell'utilità del subente. Ma questa definizione di utilità è tutt'altro che chiara. Quindi anche usando modi di pensiero tradizionali non si riesce ad effettuare una netta distinzione tra violenza ed intervento.

Il concetto di violenza può essere definito solo tramite il pensiero duale perché esso è la conseguenza diretta della mancanza del pensiero duale. Noi possiamo infatti concepire la violenza come l'incapacità di interpretare la dualità. Vi è violenza nel rifiuto di accettare la natura conflittuale dell'uomo sia in senso espiatorio (moltiplicativo) che in senso repressivo (unificativo), così come vi è violenza nell'allontanamento dell'altro in modo da trasformare questo in alieno e permettere l'avvenimento della violenza che si basa sul rifiuto della dualità.

Dice A. Storr nel suo libro sull'aggressività "... i piloti da bombardamento non sono né migliori né peggiori degli altri uomini: è difficile pensare che anche uno solo di loro, quando gli fosse data una latta di benzina e gli fosse imposto di versarla addosso a un bambino e di dargli fuoco, non disobbedirebbe all'ordine. Eppure mettete un uomo normale a bordo di un aereo a poche decine di metri al di sopra di un villaggio e lo vedrete, senza un attimo di esitazione, scaricare esplosivo e napalm, infliggendo ferite spaventose a uomini, donne e bambini. La distanza tra lui e la gente che sta bombardando trasforma le persone in bersagli impersonali: non sono più esseri umani come lui, con i quali possa identificarsi."

Sono perfettamente conscio che tutte queste definizioni sono arbitrarie, ma le considero necessarie e le propongo qui per interpretare la realtà. Innanzi tutto non ha senso identificare violenza con aggressività. Occorre uscire una buona volta dalla spirale dell'impossibilità semantica. La Torre di Babele non deve ostacolare i discorsi operativi. Vi è violenza tutte le volte che si rifiuta il rapporto e cioè tutte le volte che si frappone distanza psicologica tra noi ed il nostro oggetto di conoscenza. Questa distanza psicologica può anche consistere in una rimozione totale, cioè in un'allontanamento infinito. Perché la violenza si produca occorre però sentire la presenza di alieni (tenendo presente che si può sentire anche se

stessi come alieni) e quindi la mancanza di rapporti con altri (o con se stessi). Gli alieni, cioè gli oggetti, o per dirla con Martin Buber, gli *esso*, sono la premessa di ogni violenza. L'alienità è, quindi, la premessa della violenza.

Una condizione per sentire l'alienità è l'interruzione dei processi di comunicazione, cioè la paura di essere distrutti, giudicati, isolati. In questo senso il concetto freudiano di panico è estremamente valido. Il sentimento di vulnerabilità, di debolezza, di isolamento sta alla base dell'aggressività originata dalla violenza. L'aggressività è il comportamento (dramma) che viene provocata dalla violenza cioè dal processo mentale (vissuto) di rapporto con un alieno e non con un altro. Se l'individuo è solo, deve fronteggiare il pericolo da solo, da sé stesso, deve cioè fare conto solo su sé stesso, non ha alcun rapporto con "altri" e quindi vive in un mondo di alieni, di oggetti. Questo determina di necessità in lui dei vissuti di alienità, il che significa dei vissuti di violenza.

Bisogna fare molta attenzione a quando noi parliamo di vissuti di violenza. Il significato di questo termine non può essere compreso ragionando tradizionalmente. Occorre ragionare dualisticamente. Una condizione per sentire l'alienità che provoca la violenza è l'interruzione dei processi di comunicazione. Questa interruzione può a volte essere spiegata proprio come bisogno impellente di recuperare un'unità messa in crisi, una globalità di cui non si può fare a meno. L'intransigenza dottrinale ed ideologica è un tipico esempio di tale esigenza di unità e di coerenza, che spinge ai vissuti di violenza come a delle necessità etiche.

È interessante notare come i vissuti di violenza, di cui l'individuo che ragiona tradizionalmente in maniera monistica neppure si rende conto, si determinino proprio quando vi è in gioco una crisi di integrazione della personalità o della sintalità, cioè delle due espressioni più caratteristiche della ricerca dell'unità dell'individuo moderno. Quando l'individuo ha dei dubbi sulla propria identità, il più delle volte ricorre alla violenza per ristabilirla. Bychowski ha descritto i casi di individui "senza identità che commettendo reati violenti acquistano un'identità". Il panico disintegrante, con paura sulla propria unità provoca un bisogno impellente di ristabilire questa identità a qualunque prezzo, ed il prezzo spesso inconsapevole è frequentemente la violenza (o l'aggressione, come vedremo dopo).

Bisogna ricordare qui come la reazione di panico si scatena il più delle volte quando un individuo passa da un livello di funzionamento ad un altro. Infatti in questi passaggi è più probabile che venga messa in crisi l'immagine di sé o meglio la percezione di un sé unitario. Un'identità



non è facilmente recuperabile ad un'altro livello di funzionamento. Per un individuo abituato a funzionare a livello interindividuale, passare ad un funzionamento di gruppo significa di necessità una messa alla prova della propria identità. Ed è importantissimo tenere presente questa reazione di panico (con conseguente dubbio sull'identità e violenza) ad ogni passaggio da un livello di funzionamento ad un altro: è infatti su questo panico che sovente i detentori del potere autoritario speculano quando agitano il fantasma del "salto nel buio". In effetti si tratta di un salto nel buio che però vota gli individui all'immobilismo ed al rifiuto del cambiamento. I monarchici hanno speculato sul salto nel buio che per l'individuo ha rappresentato il concetto di repubblica. Gli individualisti speculano sul salto nel buio che per l'individuo rappresenta oggi il concetto di gruppo. È curioso vedere oggi come proprio coloro che hanno ripetutamente dimostrato il loro democratico attaccamento al principio del non autoritarismo, specolino sul salto nel buio del "qualunquismo" per evitare un ritiro della delega del potere, cioè il passaggio da un livello ad un'altro di esercizio del potere.

Per comprendere questa dinamica bisogna però a poco a poco abituarsi a ragionare in termini duali. Infatti molti vissuti, forse la maggioranza, non sono vissuti violenti in termini di pensiero monistico, ma lo sono in termini di pensiero duale. Io non riesco ad esercitare violenza su un altro, ma solo su un alieno. Il problema quindi deve essere riproposto in altri termini: quando cioè l'individuo vive vissuti di alterità e quando vive vissuti di alienità? Questo discorso sarà ripreso in due momenti successivi, quando cioè si parlerà del sentimento di colpevolezza e quando si studierà il processo di socializzazione come superamento dell'alienità tramite l'estraneità e non tramite l'alterità. Possiamo dire comunque che l'alterità è da concepirsi come rapporto cioè come vicinanza psicologica (il che non significa di necessità affetto, amore, ecc. ma anche aggressività, paura localizzate però in una singola persona). Quindi l'alterità è la presenza di un rapporto sia con l'amico-nemico, con il gruppo di cui l'individuo è appartenente-partecipante, cioè interno-estraneo. Se ogni rapporto manca, come ha fatto rilevare Cargnello, il vissuto è quello di alienità.

Possiamo chiederci, anzi dobbiamo chiederci a questo punto quale sia la caratteristica dell'alienità. Mi pare che si possa affermare che la caratteristica fondamentale dell'alienità è l'assenza del pensiero duale. Detto in termini più semplici possiamo dire che gli stati estremi "egoistici" escludono ogni vissuto soggettivo (il mettersi nei panni degli altri o dell'altro) e determinano l'impossibilità di ragionare sul doppio binario duale. Nel caso del rapporto interpersonale (alterità) o del rapporto sociale (appar-

tenenza) il pensiero duale è possibile e quindi la violenza è meno frequente.

Se quindi noi vogliamo affrontare non solo definitivamente, ma anche terapeuticamente il problema della violenza, dobbiamo dire che il pensiero duale, determinato dal pensare psicologico e soggettivo che si appaia alla percezione oggettiva comportamentistica, fa in modo che l'alieno diventi altro ed instauri un rapporto che, analizzato in termini di pensiero duale dal protagonista del nostro ragionamento tende ad impedire la violenza ed a provocare l'intervento. Perché la violenza si instauri, occorre la presenza di alieni. Per comprendere questo concetto occorre però che noi ci disabituiamo all'idea della violenza come puro fatto fisico o come coercizione attiva su di un individuo, come azione e mutamento imposto. Possiamo immaginare infatti una violenza statica, una violenza (è questo infatti il caso più frequente) psicologica. Questo che è il caso della violenza più frequente, che è cioè l'origine usuale dell'aggressività, della crudeltà e della violenza fisica, questa condizione di violenza psicologica, cioè soggettiva e statica cioè persistente nel tempo può essere compresa ed analizzata solo col pensiero duale. Esiste (obiettivamente) violenza di un individuo su di un altro individuo tutte le volte che il primo, senza avere un rapporto con il secondo, influenza quest'ultimo in un qualsiasi modo, ogni volta cioè che esercita un potere senza rapporto. Il potere senza rapporto appare quindi il contenuto più caratteristico della situazione violenta: di questo mi pare si debba più approfonditamente parlare in questo momento.

L'individuo che ha una potenzialità (un potere) un modo di espandersi senza rapporto, esercita una violenza. L. Binswanger differenzia due modalità di violenza che egli chiama due modalità del prendere e cioè della violenza come manipolazione. Una modalità si riferisce al mondo delle cose (Umwelt) ed una modalità si riferisce al mondo sociale (Mitwelt). Penso che sia necessario completare il pensiero di Binswanger ricordando che il Mitwelt non è di necessità il mondo del rapporto, anzi nel senso dell'Handlung cioè del maneggio, della manipolazione o della violenza il Mitwelt deve essere considerato come nel senso di una oggettualizzazione del rapporto, una traduzione in termini obbiettivistici della situazione relazionale concettualizzabile e rappresentabile solo in termini duali, una forma camuffata di alienità.

Cargnello prende il concetto di Binswanger denominato Mitdasein, di copresenza per definire alterità ed alienità. "La presenza è sempre copresenza", disse Binswanger. E Cargnello gli fa eco chiedendosi "come in-



terrogare sistematicamente la globalità con cui si manifesta l'essere umano, la presenza dell'uomo nel suo progetto mondano?" e poi precisa meglio il significato di una simile domanda che non è puramente fenomenologica o antiriduzionista. "In breve: se il fenomeno mentale viene visto ed obbiettivato come un qualsiasi altro fenomeno di natura, esso viene a destituirsi di quel carattere di soggettività che lo testimonia come fenomeno dell'uomo; se, al contrario, esso viene assunto come mera soggettività che lo testimonia come fenomeno dell'uomo; se, al contrario, esso viene assunto come mera soggettività, si pone come in essenza irrapportabile all'esaminatore." Ed in questo modo si sancisce la necessità di porre un fenomeno duale (il rapporto io-mondo, cioè il Mitdasein) alla base dello schema di interpretazione dei fatti psichici. Il concetto di violenza deriva dall'incapacità di ragionare dualisticamente. Il rapporto è un primum per la conoscenza psicologica. La mancanza di rapporto impedisce la conoscenza psicologica. L'agire (ed il potere che ne deriva) al di fuori del rapporto psicologico costituisce la base della violenza. L'alienità che è la matrice della violenza è determinata dall'esaurirsi (o dalla carenza) di rapporto, di Mitdasein, qualunque sia la natura di detto rapporto.

Poiché il concetto di alienità, di alieno, richiede qualche ulteriore spiegazione ricorderò come per alienità si intende l'impossibilità di essere con... cioè di entrare in rapporto con un altro. Cargnello ha descritto questo stato a proposito della situazione maniacale. Vi sono due frasi di questo psichiatra italiano da ricordare perchè estremamente incisive a proposito della definizione dell'alienità. "È il fallire di ogni valida co-presenzialità, cioè l'impossibilità della presenza a diventare davvero una presenza-compartecipata... il momento costituente della sua alienità: di quell'alienità che lo riduce all'unicategorialità del ludico-tutto-possibile." Ed ancora "... è impossibilità di sostare nel presente (il che significa: è impossibilità di riprendersi e di anticiparsi), di trattenersi nel suo significato. Come si disse, è impossibilità o, quanto meno, impaccio estremo a storicizzarsi." Vi è cioè alienità tutte le volte che viene impedita la dialettica della vita umana, la conflittualità la dualità, la bidimensionalità del Dasein.

Quindi noi possiamo immaginare che un ludico-tutto-possibile (cioè la mancanza del ludico vero e proprio, come sarà dopo esplicitato!) sia la base dell'alienità, cioè l'esplicitazione del potere senza un altro su cui e con cui esercitarlo. Lo strutturarsi dell'altro (alterità) determina un potere come rapporto, cioè lo strutturarsi o dell'alterità o dell'appartenenza, cioè di un processo di comunicazione che è la conseguenza del mitdasein cioè dell'alterità e della co-presenza. I vissuti di co-presenza e la co-presenza obbiettiva formano il ragionamento duale che strutturano il rapporto co-

municatorio cioè l'emergere dell'altro che supera i vissuti di alienità e la condizione obbiettiva di alienazione (da intendere qui in termini psicologici e non sociologici). L'alterità interpersonale può anche trasformarsi in alterità sociale cioè in appartenenza. L'alieno, psicologicamente lontano diventa altro psicologicamente vicino, come Tu che segue un Esso o come Noi che segue un Loro.

La conseguenza di questo ragionamento è che ogni discorso sulla violenza deve essere duale per essere comprensivo e non elusivo del fenomeno ed inoltre deve usare degli schemi di riferimento inseriti in una teoria delle comunicazioni umane. Dalla teoria delle comunicazioni prendono origine, come da un crocevia partono le strade, sia le tematiche della violenza, sia quella della dinamica di gruppo e della fenomenologia della leadership, sia la tematica del gioco e delle attività ludiche come modalità di anticiparsi, sia la tematica delle strutture mitiche, come modalità di riprendersi secondo la terminologia introdotta da Cargnello nella descrizione del mondo maniacale (incapacità di riprendersi e di anticiparsi), cioè di dare origine, secondo la presente trattazione, ad una mitologia ed ad una ludicità limitata e non invadente e tutto-possibile).

Il rapporto sta alla base quindi della tematica della violenza come denegazione: il rapporto che è comunicazione e linguaggio, mito e gioco, stasi e cambiamento, violenza e sviluppo.

Possiamo allora affermare che il "linguaggio" è la porta d'ingresso ad ogni tipo di discorso sul cambiamento e sui cambiamenti; occorre che ricordiamo alcuni concetti di teoria del linguaggio se vogliamo proseguire un po' più approfonditamente nel settore della violenza e nell'analisi dello spettro dei cambiamenti violenti, che è poi il campo in cui ci stiamo adesso addentrando.

La teoria del linguaggio o semeiotica (teoria dei segni o della misura o del rapporto interumano, definizioni chiaramente equivalenti) si basa sull'affermazione che in ogni processo di comunicazione esistono tre livelli senza i quali ogni comunicazione è impossibile. Esistono cioè in ogni comunicazione i livelli sintattici, semantici e pragmatici. Il livello sintattico riguarda il problema dei rapporti dei segni tra di loro, cioè le diverse modalità con cui i segni si articolano e formano combinazioni significative tra di loro. La ridondanza e l'entropia delle comunicazioni rappresentano un tipico problema sintattico: quanto più significato nell'unità di tempo-spazio un messaggio veicola, tanto maggiore si dice essere l'entropia del messaggio, mentre maggiore è la ridondanza dello stesso, se maggiore è la quantità dei segni senza significato, cioè se minore è il



significato che il messaggio veicola nell'unità tempo-spazio. Il livello semantico si riferisce alla relazione tra segni (o simboli) ed i fatti empirici, cioè alla relazione tra fatti significati e segni (simboli) significanti. La misura e la efficienza della misura rappresentano un tipico problema semantico: quanto più efficiente è la misura e tanto più definiti sono i legami tra simboli (o segni) e fatti empirici da questi significati. Il livello pragmatico è il livello a cui si pongono coloro che usano i segni, cioè riguarda la tecnica della comunicazione, cioè il rapporto tra i segni e coloro che li usano, coloro che li trasmettono o li ricevono.

Penso sia possibile tentare un'analisi duale del concetto di comunicazione. Questo si basa o sul comunicante o sul ricevente; il processo è lo stesso, ma i vissuti sono due, l'uno essendo il soggettivo e l'altro parte dell'oggettivo a seconda che si parta da uno o dall'altro individuo. Abbiamo quindi in ogni processo comunicatorio un duplice vissuto, trasmittente e ricevente. Possiamo definire le caratteristiche del vissuto ricevente come processo di identificazione col trasmittente, consapevolezza della trasmissione, mutamento dell'informazione presente nell'individuo, anticipazione degli effetti della nuova situazione informativa, conferma-delusione delle aspettative del ricevente ecc. Possiamo analogamente definire le caratteristiche del vissuto trasmittente. Ambedue i vissuti possono poi essere basati su di un sentimento di alienità (manipolazione, propaganda, violenza) un sentimento di alterità (affetto, amicizia, *mitdasein* interpersonale) o un sentimento di appartenenza (comunicazione sociale, partecipazione sociale, comunanza).

Già un'altra volta ho tentato di definire i principi generali su cui si regge in psicologia un processo di comunicazione e cioè:

1. il concetto di comunicazione non può essere affrontato da una sola disciplina (cioè è oggetto di analisi duale e non oggettivistica o soggettivistica);
2. lo stato di comunicazione rappresenta un vissuto individuale che è necessario all'individuo per la soddisfazione dei suoi bisogni fondamentali di identità e di differenziazione;
3. il vissuto di comunicazione, trasmittente o ricevente, include sempre i quattro concetti di incertezza, decisione, mutamento ed insicurezza;
4. il vissuto di comunicazione ha come condizione indispensabile una consapevolezza di esso. Qui si apre il grosso problema delle comunicazioni inconscie;
5. si deve distinguere il vissuto di comunicazione dalla comunicazione affettiva e dal processo di comunicazione. Tale distinzione si situa non nell'antitesi più ovvia che viene subito in mente tra soggettivo ed

oggettivo, ma in un puro e semplice problema di codificazione e decodificazione, poiché se la codificazione e decodificazione sono congruenti il vissuto si identifica col processo;

6. perché una comunicazione avvenga occorre che vi sia il sorgere in un individuo di una consapevolezza, di un vissuto di comunicazione trasmessa o ricevuta, in presente o in passato;
7. la comunicazione agisce a differenti livelli per cui non è possibile affermare che l'istituzionalizzazione della dinamica delle comunicazioni sociali di massa aumenta la quantità di informazione circolante in una società;
8. si ostacola la comunicazione tutte le volte che il prodotto informazione trasmessa per informazione ricevuta tende a zero: questo vale anche per le comunicazioni sociali.

Questo soffermarci sul processo di comunicazione è stato imposto dalla necessità di definire meglio cosa si intenda per *violenza come potere senza rapporto*. La mancanza del rapporto porta all'alienità cioè all'impossibilità di riprendersi e di anticiparsi. Quando l'individuo si accorge che è incapace di riprendersi (cioè di declinarsi nel passato consapevolmente) o di anticiparsi (cioè di declinarsi nel futuro sempre consapevolmente), ricorre a due processi principali o quello della creazione della cultura per essere aiutato nel suo sforzo di declinazione passata o futura, nella sua volontà di espandere il presente che lo inchioda nell'alienità, oppure la denegazione e la violenza come fatto inconsapevole, cioè come rifiuto del pensiero duale e caduta nell'oggettivismo o nel soggettivismo.

Per recuperare le proprie potenzialità declinatorie l'uomo crea il mito (come possibilità di declinarsi nel passato, istituzionalizzando tale processo declinativo) o il gioco (con analoghe funzionalità istituzionalizzanti nel futuro). Il mito può essere definito come istituzionalizzazione della necessità di riprendersi verso il passato, di dilatare il tempo verso il passato. Ne derivano i riti (siano essi quelli della giustizia o quelli della magia). Il gioco anche può essere considerato come il tentativo di istituzionalizzare la necessità di anticiparsi verso il futuro. Ne derivano i giochi e le "regole" del gioco, che, come ha fatto rilevare Huizinga nel suo *Homo ludens* portano ad una dilatazione del tempo verso il futuro. Ambedue i processi mito e gioco hanno la stessa origine compensatoria di impossibilità comunicatorie, contro cui l'individuo reagisce creandosi delle strutture "esterne" che lo aiutino a dilatarsi, cioè a combattere contro l'alienità. Le strutture esterne che egli si crea possono essere mitologiche (se ricerca l'"altro" o il "comune" nel passato) oppure ludiche (se ricerca il rapporto interpersonale o sociale nel futuro). Lo stare nel presente alieno non superabile



da solo, l'individuo tenta di superarlo con l'aiuto di strutture sociali mitiche o ludiche (istituzionalizzazione della lotta contro l'alienità).

Esaminiamo un po' le strutture mitiche. L'uomo tenta di sfuggire all'alienità cioè alla violenza che solo il pensare duale consente di decifrare come violenza, altrimenti restando definita come semplice alienità, mancanza di rapporto, potere cieco senza feed-back, mediante il mito. Max Muller ha così definito il mito "... risulta inevitabile, esso è una necessità inerente al linguaggio, se nel linguaggio riconosciamo la forma esteriore del pensiero. Il mito è, in una parola, l'ombra opaca che il linguaggio getta sul pensiero e che non potrà mai scomparire finché linguaggio e pensiero non coincidano completamente, circostanza che non potrà prodursi mai." In questo senso si esprime anche Ernst Cassirer quando dice a proposito del linguaggio che "tutti questi processi infatti non abbracciano mai il reale in sé, ma debbono, per poterlo rappresentare e in qualche modo fermare, ricorrere al segno, al simbolo. Ma ad ogni segno è attaccata la maledizione dell'attività mediatrice, esso è costretto ad avvolgere in un velo ciò che vorrebbe manifestare."

La consapevolezza dell'impossibile comunicazione-rapporto, l'inizio del rifiuto dell'alienità, il tentativo di trovare un "altro (socius)" nel passato dà origine alla mitologia. Quando poi tutto questo diventa accompagnato dal rifiuto del pensiero duale, dal tentativo di istituzionalizzare (tentativo che riesce sempre) la mitologia in termini oggettivistici denegando le origini soggettive di difesa contro l'inchiodamento nel presente e nell'alienità, la mitologia si trasforma in mistificazione. La mistificazione (religiosa, organizzativa, rivoluzionaria, ecc.) altro non è che la limitazione della mitologia in termini non duali ma oggettivistici. Giove esiste in sé non nelle sue origini umane e soggettive, la produttività aziendale esiste in sé come fatto oggettivo non come concetto strumentalmente utile agli uomini che lo hanno inventato, il cambiamento esiste in sé in una realtà sua come se non fosse sempre relativo anche ad un cambiamento soggettivo.

L'origine della mitologia (su cui si impianta poi facilmente la violenza della mistificazione) deve essere quasi sempre ascritta all'emergere di "pensieri" particolari. Due tra questi, il "pensiero magico" ed il "pensiero metaforico", meritano di essere ricordati. Sul primo occorrerebbe seguire Anita Seppilli nella sua distinzione tra rito e magia essendo il primo abbastanza vicino al superamento dell'alienità mediante un rapporto di appartenenza cioè sociale e di gruppo, istituzionalizzato e mistificante, ma pur sempre socializzante, mentre la magia essendo invece del tutto gratuita e senza alcun senso se non l'istituzionalizzazione del tentativo di reagire

all'alienità. Il pensiero magico può anche essere analizzato psicologicamente nelle sue determinanti proiettive e isolative. Si descrive il pensiero magico come determinato infatti dai due meccanismi di difesa contro l'ansietà della proiezione e dell'isolamento e questo determinerebbe il distacco sempre maggiore dalle origini soggettive sino al raggiungimento dello stadio dell'oggettivismo caratteristico della magia.

Il pensiero metaforico invece è più difficilmente definibile. Cassirer dice che la metafora è quella che lega il linguaggio al mito. E sino a qui si tratta di tautologie; non risulta chiaro infatti nel suo libro, Linguaggio e mito, quale sia l'origine della metafora. Sempre Max Muller dice che "l'uomo, che egli lo volesse o no, era costretto a parlare metaforicamente, non già perché non potesse mettere un freno alla propria fantasia poetica, ma perché doveva sottoporla al massimo sforzo per trovare una espressione per i sempre più crescenti valori del suo spirito... l'antica metafora era un affare di necessità, una creazione o determinazione più precisa di un nuovo concetto per mezzo di un vecchio nome". Alcuni vecchi miti comuni a moltissime culture, analizzati in termini di pensiero metaforico, rivelano la relazione tra fulmine e serpente, tra sole e testa di falco, e via dicendo. Il mito sorto dal pensiero magico obbiettivistico e dal pensare metaforico, dilatante nel passato le possibilità individuali di rapporto con realtà incomunicabili se non mitologicamente, diventa usato mistificatoriamente tutte le volte che la sua natura obbiettivistica viene sottratta all'analisi del pensiero duale e fatta intervenire nelle strutture di potere.

Le necessità comunicatorie dell'uomo determinano quindi l'insorgere del mito e la possibilità di una sua mistificazione cioè oggettivizzazione. Una analisi duale, come è quella che stiamo qui proponendo, consente di vedere chiaramente il pericolo che la strumentalizzazione di un bisogno umano, quello di trovarsi un altro nel passato, dia origine alla mistificazione del mito in termini nettamente violenti in quanto anti-dualistici. Il rapporto con il passato, l'effetto oggettivante, realizza solo uno degli scopi per cui è nato e cioè quello di creare una struttura che aiuti obbiettivisticamente l'individuo a dilatare il proprio presente. Se l'uomo è, come ha scritto Freud, l'animale che inventa la società e la cultura per potersi meglio reprimere cioè controllare dall'esterno, si può dire che la mitologia mistificata e violenta, poggiante sul pensiero magico e sul pensare metaforico realizza un vantaggio, sia pur arcaico nella lotta dell'individuo contro l'alienità, cioè la mancanza di rapporto, la dissoluzione, come hanno detto Della Beffa e Cargnello nell'universo della colpa.

Si può forse parlare di eclissi del ludico a proposito della magia, della metafora del mito e della mistificazione violenta? Questa domanda penso



si debba porre in diversi modi proprio per poter essere compresa. Possiamo diversamente chiederci. È preferibile per l'individuo estendere il proprio presente minacciato dall'alienità verso il passato mitologico o verso il futuro del gioco? Oppure, meglio ancora: è più facile per l'individuo dilatarsi in una declinazione passata o futura? Cioè quali sono i preferibili meccanismi di reazione depressiva o euforica nei confronti della colpevolezza e della solitudine? Non è cioè, ancora, il gioco una dilatazione anticipatoria, non di recupero del passato, come è il mito, ma di prova generale del futuro come esperienza anticipata e quindi preventiva ad una vita ancora da venire? Essendo chiaro il valore strumentale della cultura inventata dall'individuo per essere aiutato dall'esterno nei punti dove gli è difficile vivere in alienità, è concepibile che la stabilizzazione di questo aiuto mediante la creazione di miti, riti, magie e strutture sociali mistificate porti con sé una distruzione dell'occasione del gioco cioè della dilatazione futura, ad una eclisse del ludico, come si potrebbe vedere oggi nella nostra società pseudo-adulta in cui il gioco è accettabile come rito (depressivo cioè declinato nel passato) ma molto meno accettabile come simulazione (euforico cioè declinato nel futuro)? Ed infine come ultima formulazione della stessa domanda. L'effetto anticipatorio, cioè l'agire ludico e la presenza del ludico nell'individuo, non rappresenta un passo più vicino al pensare dualistico, di quanto non sia il pensare magico o metaforico ed in genere il mitico? Forse si potrebbe individuare nella nostra epoca una lotta che tende apparentemente ed alla chetichella a trasformare il mitico in ludico, una trasformazione cioè dei "soci" con cui gli individui intessono rapporti per sfuggire all'alienità, da passati a futuri, da istituzioni cioè che garantiscono una declinazione depressiva passata e mitica in una declinazione euforica futura e ludica.

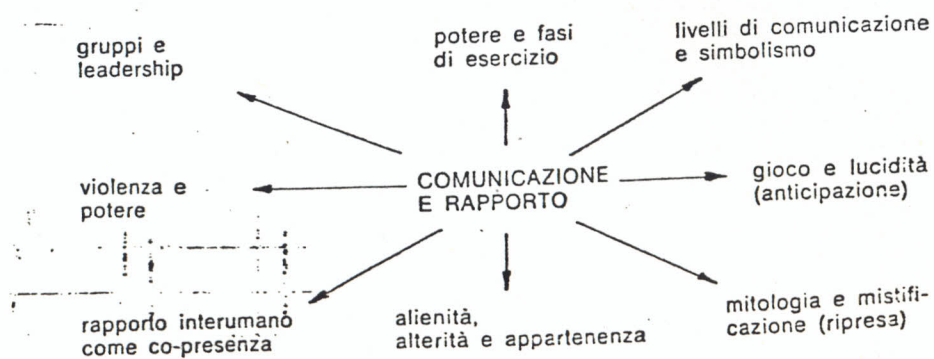


Fig. 3

Ne risulterebbe uno strano effetto se noi rispondessimo affermativamente alle domande sulla maggiore "umanità" del ludico rispetto al mitico. Innanzi tutto noi potremmo dire che il ludico si rivela oggi in tutto il suo aspetto demistificante proprio nella sua capacità di sottrarre il bisogno del socio (la lotta all'alienità dell'individuo) al ricatto mitologico cioè all'ombra che col linguaggio (inteso come mezzo comunicatorio e come rapporto a tutti i livelli) viene imposta al pensiero ed ai bisogni. I discorsi sulla priorità del ludico sul magico, che qualche psicologo ha voluto effettuare, non valgono gran che, perchè basati su di un'analisi soggettivistica che offre gli stessi punti deboli dell'analisi oggettivistica o antropologica che fa comparire prioritariamente il magico rispetto al ludico. Si può però dire che il gioco rappresenta un momento demistificatorio in un'analisi (che è prevalentemente soggettivistica perchè basata sulla dimensione futura che non ha altre realtà se non quelle soggettive) duale della situazione mitologica (che se è isolata in un'analisi oggettivistica ha forti probabilità di diventare mistificatoria e quindi violenta, perchè fuori dal rapporto sia pure con quello derivante dall'allucinazione del socio nel passato). Il gioco sarebbe così definibile come effetto anticipatorio, come momento di dilatazione verso il futuro, come prova generale dell'altro che, assente oggi nell'alienità rifiutata, viene sperato in futuro come alterità o appartenenza. Gioco, euforia, speranza, sono la base del pensiero duale e diventano così antidoto contro l'alienità, la denegazione e la violenza.

Il gioco e le attività ludiche sono spesso contrapposte, come ha fatto rilevare Johan Huizinga, alle attività serie. Gioco equivale ad infanzia e maturità significa... Quale è il contrario del gioco? Quale è l'istituzionalizzazione dell'effetto anticipatorio su cui nascono le attività ludiche? "Qui si rivela — dice Huizinga — ancora una volta la sconcertante insolubilità del problema: gioco e serietà. Noi siamo via via giunti a convincerci che la cultura è fondata sulla nobiltà del gioco... Tutto ciò che lega il gioco a festa e a culto è sparito nella guerra odierna e conseguentemente a quella sparizione, la guerra ha perduto anche il suo posto a elemento di cultura." Si può notare come l'elemento ludico possa essere elemento di cultura in quanto "serve" l'individuo nella sua ricerca di un'alterità futura. Questi effetti anticipatori sono rintracciabili sia nel diritto che nella guerra. Nel diritto il socio (sia esso la divinità, che la cultura, che il gruppo in cui l'individuo vive) viene ritrovato nel gioco che risolve i conflitti tra individui in termini anticipatori futuri della volontà di Dio (l'ordalia, giudizio di dio, ecc.) o in termini anticipatori della potenza e della ricchezza di un gruppo sociale (potlatch della Columbia, danza del tamburo esquimese, ecc.). Questo trovare il socio nell'attività ludica lo si può rintracciare anche nell'etimologia latina di ludus che significa in



definitiva "darsi l'apparenza di..." come sempre Huizinga ha fatto notare. Si tratta anche filologicamente di notare il carattere di "non-serietà" del gioco, di non unidimensionalità. Occorre tenere ben presente da dove deriva l'antagonismo tra gioco e serietà; tale origine è fondamentale per analizzare il concetto di violenza.

Il gioco è prevalentemente soggettivo in quanto futuro ed euforico, in quanto dilatante il tempo alieno presente, nel futuro, nella dimensione anticipatoria. Esso rappresenta, come è ovvio, il momento di rottura del mito mistificato e della violenza derivante dal passato depressivo, in quanto dilatante il tempo alieno presente nella dimensione di ripresa, oggettivistica poiché conclusa e semplicemente riprendibile, non mutabile più. Appare chiaro dopo tale distinzione che l'individuo che tenda a sfuggire all'alienità mediante una ricerca di un socius si trovi spesso al bivio del presente futurizzabile o passatizzabile, cioè alla scelta di un'alterità ludica ed un'alterità mitica. In questo bivio tra gioco e mito, si situano i primi vissuti su cui si produce l'antinomia tra gioco (non serietà, soggettività, futuro ed euforia non obbiettivamente basata con sentimenti conseguenti di colpevolezza) e mito (serietà, oggettività, passato e depressione non soggettivamente modificabile con sentimenti conseguenti di sicurezza).

Possiamo notare a questo punto due cose di un certo rilievo. Innanzi tutto le attività ludiche, essendo più vicine al pensiero duale, perchè più passibili di interpretazione, di Deutung soggettiva, suscitano maggiormente i sentimenti di colpevolezza, mentre le attività mitiche, essendo più lontane dal pensiero duale sono meno coinvolte in vissuti di colpevolezza ed aumentano invece i sentimenti di sicurezza eliminando, frequentemente denegando e mistificando il polo soggettivo dell'effetto di ripresa del passato del socio. In secondo luogo possiamo vedere come il dissidio tra gioco e mito rappresenti proprio la merce di scambio in cui agisce l'economia psichica dell'uomo contemporaneo. Questi infatti deve continuamente contrattare la propria colpevolezza con la propria sicurezza, il sentimento cioè della propria dualità non contemporaneamente vivibile con la necessità di vivere una unicità temporalmente stabile: dualità e unicità, colpevolezza e sicurezza si esprimono nella loro dinamica nell'equilibrio tra attività ludiche ed attività mitiche, tra gioco e mistificazione, attendendo la diffusione del pensiero duale.

L'istituzionalizzazione dell'effetto anticipatorio appare essere anch'essa violenza, se analizzata in termini duali. Innanzi tutto quindi non bisogna credere né che il mito sia sempre violenza, né che solo il mito possa trasformarsi in violenza. La violenza è potere senza rapporto, cioè esercizio di un proprio sviluppo senza rapporto con altri. Violenza è assenza di distanza

psicologica, è lontananza degli altri uomini che sono reificati, percepiti come oggetti, come "cose", non come uomini. L'alienità è la sede della violenza e quando l'uomo tende al mito o al gioco tende ad uscire dai ruoli violenti, per raggiungere ruoli di influenza e di intervento non violento. La non violenza si basa sul mito e sul gioco, anche se questi ultimi possono a volte dare origine a situazioni violente perché istituzionalizzando e mistificando allontanano l'altro, il socio, mediante la barriera dell'istituzione e della mitologia sociale. L'impossibilità di una comunicazione e di un rapporto che spesso l'istituzionalizzazione e la mistificazione portano con sé, ributtano l'individuo nell'alienità e nella violenza. L'impossibilità di rapporto e di comunicazione, se non trova nel gioco o nel mito il suo dilatarsi e compensarsi sfocia direttamente nella violenza. Anzi si può affermare che se l'individuo permane in situazione di alienità, questa non provoca violenze perché è essa stessa "la" violenza.

È importante definire la violenza come fatto di potere senza rapporto, perchè penso che tale definizione sia dualistica. Il "fatto" di potere è elemento oggettivo, mentre il rapporto è vissuto. Inoltre tale vissuto può essere scisso tra chi esercita il potere e chi lo subisce, cioè tra chi svolge un ruolo violento e chi lo riceve. L'impossibilità di rapporto è duplice proprio perchè non obbiettivizzabile. In questo contesto molti concetti cambiano aspetto. Per esempio secondo il pensiero obbiettivistico l'istituzionalizzazione, in quanto rispondente ai bisogni di sicurezza e diminuente i sentimenti di colpevolezza (dualità non accettabile) è elemento di calma, di ordine, di realismo. Secondo il pensiero duale invece l'istituzionalizzazione in quanto impedisce la conoscenza della reale natura duale dell'uomo, in quanto sceglie un meccanismo di superamento dell'alienità verso il passato e la ripresa depressiva equivale alla mistificazione, all'eclissi del ludico, all'inevitabile scomparsa del rapporto e quindi (sia pur temporaneamente utile) all'esercizio del potere senza rapporto cioè alla violenza.

Anche il concetto di cambiamento cambia sostanzialmente se esaminato secondo questa analisi duale, che permette questa visione più approfondita della violenza. Il cambiamento, secondo il pensiero oggettivistico viene concepito come interruzione, come punto di stacco, opposizione, denegazione, violenza, mentre secondo il pensiero duale viene inteso come accettazione del fatto ludico, come uso continuo dell'effetto anticipatorio dell'alterità, del realismo. Un'evidente riprova di come il pensiero duale cambi il significato del cambiamento la si trova già in Freud quando in *Al di là del principio del piacere* descrive il gioco del bambino con un rocchetto nella sua culla, anticipatore dell'alienità causata dalla presente perdita del "socius" materno.



Penso sia necessario insistere molto su questo concetto duale di violenza, perché solo con delle idee più chiare di quanto non esistano oggi si può cercare di formulare delle ipotesi di base entro uno schema di riferimento più preciso. Poiché altrimenti si casca nella tematica dell'aggressività che non è risolvibile mancando una definizione preventiva del concetto di violenza. Il contrario di violenza infatti quale è? Se ci chiediamo una coerenza della nostra definizione dovremmo dire che la non-violenza è il potere esercitato tramite un *mit-dasein*, un rapporto. Questo equivale a dire che la non violenza è il rispetto della condizione umana cioè il realismo, cioè la presa di consapevolezza della realtà. Violenza e non violenza sarebbero quindi l'equivalente di denegazione e realismo.

Con questa premessa sul concetto di violenza, accompagnata con l'abitudine al pensiero duale, possiamo vedere come il discorso sull'aggressività e sulla variopinta terminologia che l'accompagna possa essere ricondotto su binari semantici, sintattici e pragmatici più chiari. Infatti i contributi degli psicologici che hanno studiato tutti questi problemi, da Hartmann a Lorenz, da Mailloux a Storr (ed in Italia Fornari e Ancona) si perdono nell'ambiguità dei termini e nelle trappole linguistiche (o per dirla con Cassirer mitologiche). Aggressività manicheisticamente intesa come male nel mondo latino, o quasi identificata con l'azione nel mondo anglosassone. Rispettato il significato etimologico latino dell'*ad-gredior* nel mondo non latino, assunto il significato distruttivo dell'annullamento dell'altro nel mondo latino. L'analisi storico-filologica di questo diverso significato svelerebbe forse elementi interessanti per il nostro discorso. Se alle spalle della teoria dell'aggressività, che dai primi psicoanalisti in poi si profila sempre più coincidere con una teoria generale dell'azione umana, non si trova una definizione di violenza, mai potremo affrontare un discorso diagnostico e terapeutico sull'aggressività. L'aggressività è utile se non è violenta. Come è possibile affermare ciò? Vediamone le premesse e le conseguenze.

L. Ancona ha scritto nella sua recente trattazione del problema dell'aggressività qualcosa di molto interessante, anche se ancora non molto ben chiarito. "... sul piano psicologico — ha scritto Ancona — l'aggressività è una variabile pluriarticolata, irriducibile ad un'unica fonte, non interpretabile come una mera risposta né ineliminabile come tale, tuttavia profondamente domesticabile e suscettibile di trasformarsi da causa di distruzione in principio di progresso". La pluriarticolazione dell'aggressività, la sua irriducibilità ad un'unica fonte e la sua non interpretabilità come mera risposta sono senz'altro da prendere come elementi costitutivi di una più approfondita definizione dell'aggressività. Un tentativo di uscire

dalle definizioni nebulose e salottiere di molti psichiatri e di molti politici. Dove si rivela l'utilità di una simile definizione di Ancona è però proprio nella critica che essa consente.

La pluriarticolazione dell'aggressività viene spiegata solo dall'analisi del concetto di violenza. Noi abbiamo quindi un'aggressività non violenta se essa si situa in un rapporto, abbiamo un'aggressività violenta se essa si situa nell'alienità, cioè nel potere senza rapporto. Inoltre l'aggressività, dice Ancona, non è interpretabile come mera risposta, ma come sintomo provocato da un tipo di essere nel mondo. L'*Umwelt* ed il *Mitwelt* di Binswanger sono le origini della risposta aggressiva (come di altre risposte strettamente connesse a questa, prima tra tutte quella del comportamento sessuale così strettamente connesso con quello aggressivo). Un rapporto violento tra uomini, cioè la presenza di meccanismi di potere al di fuori di un rapporto, ossia nell'ambito di una situazione aliena, è alla base di un'aggressività "causa di distruzione". L'addomesticamento dell'aggressività cioè il riportare questa nell'ambito di un rapporto, di un'alterità sia del riprendersi dal passato e quindi mitologica, sia dell'anticiparsi nel futuro e quindi ludica, significa trasformare l'aggressività in "principio di progresso". Ciò anche se tale addomesticamento appare spesso come "illusione", cioè come restringimento ludico non serio, come rito o gioco di esperienza, come comparsa di profeta, di sacerdote, di sciamano, di taumaturgo, di vate, di sofista, di filosofo o di poeta. Il sofista o colui che si difende, giocando ed anticipando ponendo cioè dei problemi, è un tipico esempio della potenza anticipatoria del gioco e della possibilità di trasformazione dell'aggressività da violenta in non violenta, sempre che cioè l'attività ludica segua regole del gioco conosciute che permettano il rapporto con un altro, altrimenti l'alienità ritorna e la violenza ridà corpo all'aggressività come "causa di distruzione".

K. Gross ha definito in questo senso il gioco come "istinto anticipatorio". Egli ha descritto alcuni giochi in cui il fanciullo ricerca spontaneamente elementi come la sofferenza fisica e mentale ed altri stati spiacevoli per poterli anticipare. Il rischio e il comportamento rischioso possono essere ascritti a questi tipi di giochi che Gross ha definito "giochi di esperienza nei quali intervengono le sensazioni affettive". Meglio vivere anticipatoriamente gli stati spiacevoli sia in senso fisico che in senso psichico. Meglio vivere al tavolo di gioco insieme ad altri il sentimento della "perdita della proprietà", il dilacerarsi del proprio narcisismo oggettuale, che da solo, nel momento dell'alienità e della mancanza del socio con cui avere regole comuni di vincita e di perdita. È con questo meccanismo di pensiero che nascono i giochi d'azzardo e tutte le strutture sociali che li accompagnano. Per fare un esempio ancora più chiaro ricorderò come



se a qualcuno di noi viene il dubbio che gli faccia male una qualsiasi parte del corpo (un dente, una gamba, un dito ecc.) la prima cosa che fa è "anticipare" il dolore cioè andarsi a toccare la parte temuta come dolente, in modo da instaurare un "gioco" che consenta di trovare un socio, un altro e non permanere in una alienità in cui il dolore non giocabile darebbe immediatamente origine ad uno stato di violenza che provocherebbe aggressività distruttive.

L'aggressività non violenta, quindi non distruttiva, ha un iter per realizzarsi. Ma quest'ultimo aggettivo "distruttivo", per quanto possa essere chiaro, si presta ad equivoci perché spesso la distruzione può essere utile, per chi la esercita e provoca, la violenza non è mai utile perché tratta con alieni ed è inconscia, perciò dannosa anche a chi la esercita in quanto denegazione, perdita di realtà e impossibilità di rapporto e di comunicazione. Quindi la violenza, in definitiva, esercitando un potere fuori dal rapporto, diminuisce le stesse dimensioni del potere esercitato.

Storr scrive a proposito dell'iter che l'aggressività deve seguire per divenire non violenta e quindi utile: "La civiltà occidentale è stata giustamente definita civiltà depressiva e la frequenza delle azioni depressive nel mondo occidentale dovrebbe indurci a riconsiderare i nostri metodi di educazione della prole e tutto il nostro atteggiamento nei confronti dell'impulso aggressivo che alberga in noi. Il prezzo che noi paghiamo per il nostro tipo di cultura è molto alto. È probabile che la frequenza della depressione presso di noi si possa collegare in parte alla nostra incapacità di soddisfare i bisogni infantili dei nostri figli e, in parte, alla nostra ostinazione puritana nel volerli indipendenti prima che siano pronti." Il volere indipendenti i figli, sta nell'ambito della generale perdita del rapporto tra gli uomini. Denegata la funzione ludica, istituzionalizzata quella mitica, e mistificata quindi l'istituzione stessa, non ci si può meravigliare delle reazioni depressive, cioè di ripresa del passato, che, per quanto non violente verso gli altri, mirando sempre ad una violenza verso se stessi, cioè verso comportamenti depressivi in cui l'individuo supera la propria alienità, va oltre ad una propria violenta aggressività, ma subisce un'aggressività altrettanto violenta, una aggressività di ritorno da parte della struttura sociale derivante dal mito o dal gioco diventati interruzione del rapporto e quindi ritorno all'alienità, alla mancanza di comunicazione, alla violenza del potere. L'uomo è certamente l'animale che, è stato detto, inventa la società e la cultura per potersi meglio reprimere. È ovvio quindi che, quando scopre i danni che tale repressione porta con sé egli accusi la società e non se stesso. Perché in se stesso egli può, ragionando dualisticamente, ritrovare tutti i perché la società è mitica, cioè depressiva e non ludica, cioè euforica.

### Perché studiamo il concetto di gruppo

Quanto abbiamo visto sinora ci consente di partire per un altro tipo di ragionamento: se infatti il pensiero duale parte dalla presa in considerazione del pensiero soggettivo, cioè dal ragionare psicologico e se d'altra parte la violenza è concepibile come il potere senza rapporto, cioè la mancanza di un altro in cui passare dall'alienità all'alterità, dobbiamo effettuare un'analisi dell'alterità in chiave soggettiva cioè psicologica. Dobbiamo in poche parole studiare psicologicamente le forme dell'alterità e soprattutto di quella alterità sociale definibile come appartenenza. Chiediamoci quindi subito perché noi studiamo psicologicamente il concetto di gruppo, prima di iniziare il discorso psicologico sul gruppo. Se noi vogliamo integralmente usare del metodo psicologico per affrontare il problema dei piccoli gruppi e della loro teorica e pratica trattazione, non possiamo iniziare il discorso che con una domanda, cioè chiedendoci che cosa significhi, sia a livello individuale, che a livello della comunità la crescente popolarità del concetto di gruppo ed il moltiplicarsi delle persone che intendono studiarlo.

È evidente che questa analisi delle motivazioni che spingono gli studiosi ad occuparsi del concetto di gruppo acquista diversi aspetti se la si effettua a livello degli individui che noi conosciamo (e che siamo) e se la si effettua a livello degli individui che non conosciamo e che denominiamo correntemente la società, la comunità in cui noi viviamo. Nel primo caso il discorso è più facile perché può essere in parte sperimentale. Nel secondo caso è più difficile perché per essere sperimentale richiede indagini complesse e difficili. Nel primo caso è utilizzabile il pensiero duale perché



è possibile stabilire un rapporto; nel secondo caso si casca facilmente nell'obiettivismo e nella denegazione.

È stato detto da alcuni che le persone che si occupano di problemi teorici e pratici di gruppi sono solo quelle che maggiormente sentono il loro individualismo come limite e come sofferenza. Si tratterebbe quindi di persone che pur funzionando ancora a livello individuale, hanno raggiunto il punto di crisi di questo livello, pur non essendo capaci di abbandonarlo. Questa affermazione rientra nel problema più ampio delle motivazioni agli studi psicologici, in cui proprio la coscienza e la sofferenza della propria inadeguatezza spinge forse gli uomini a studiare tale inadeguatezza: ma ciò avviene solo nella misura in cui essi non si sentono in grado di compensare tale inadeguatezza. Se tale compensazione avviene, la motivazione al suo studio sparisce o diminuisce. Anche per le motivazioni individuali allo studio dei gruppi potrebbe essere invocata un'analoga dinamica: noi ci interessiamo ai gruppi nel momento in cui sperimentiamo il fallimento dell'azione individuale, senza avere però la capacità di passare all'azione sociale. Ci interessiamo ai gruppi vivendo inconsciamente nel gruppo un concetto utopistico ed irrealizzabile per noi, ma realizzabile per gli altri. Questo, che potrebbe apparire un meccanismo di proiezione abbastanza semplice, nasconde invece una più complessa dinamica. Incominciamo ad affermare qui che alla base dell'interesse individuale per il concetto di gruppo agisce un meccanismo di tipo frequentemente depressivo. Vediamo come questo può essere descritto.

Non è certamente affrontabile qui tutto il problema della depressione e del significato che esso acquista per l'individuo: occorre naturalmente limitarsi, immergersi in un preciso, anche se discutibile sistema di riferimento. Occorre esaminare qui il concetto di depressione come ritiro libidico, come richiamo a sé dell'energia psichica. Il riflusso dell'energia, ed il sentimento di questo riflusso possiamo considerarlo come depressione. Nello stesso modo come l'investimento dell'energia, la trasformazione della libido narcisistica in libido oggettuale può essere considerata alla base dell'atteggiamento euforico ed il sentimento di questo deflusso può essere denominato euforia.

Questa descrizione apparentemente semplicistica permette di tener conto dell'importante fatto che narcisismo e depressione sono fenomeni strettamente connessi. Il ritiro narcisistico è alla base di ogni fenomeno depressivo e ne è conseguenza, mentre l'investimento libidico oggettuale sta sempre alla base degli stati euforici e ne è a sua volta conseguenza. Né deve essere dimenticato il fatto che la depressione non è in se stessa fenomeno autonomo, essendo anzi sempre anch'essa stato d'animo reattivo

nei confronti di altre situazioni più dolorose o minaccianti per l'individuo. La reazione depressiva alla colpevolezza è una maniera di restituzione temporale nel passato con cui si esce dall'universo della colpa.

Per tornare dalle motivazioni individuali allo studio dei gruppi vorrei affermare qui che la motivazione depressiva, è sempre derivante dall'esperienza di una frustrazione, che porta con sé meccanismi di proiezione, di intrapuntività ed un'esigenza impellente di reinvestimento libidico. Questa base frustratoria con conseguenze depressivo-narcisistiche giustifica l'atteggiamento di base di molti tra coloro che si occupano di gruppi e di psicologia sociale in genere. La consapevolezza della frustrazione porta a meccanismi depressivi, cioè di ritiro libidico, ma anche ad una reazione a questo ritiro, cioè all'impulso reinvestitivo. Coloro che si occupano di gruppi, quindi, sono tendenzialmente mossi da motivazioni di tipo depressivo e da motivazioni di tipo aggressivo. Sarebbe infatti assurdo limitare le motivazioni a quelle di tipo depressivo, proprio in quelle persone che desiderano occuparsi del mondo esterno, degli altri, cioè dell'investimento della loro e della altrui energia psichica.

Per completare il quadro vorrei riportare qui lo schema seguente:

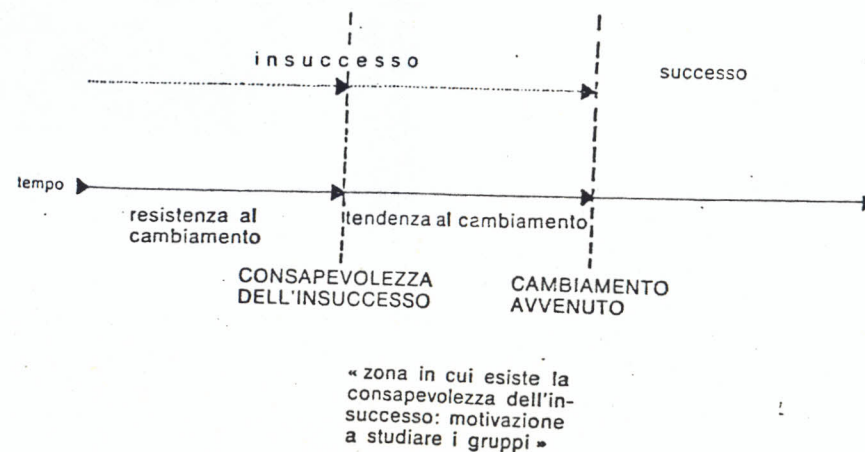


Fig. 4

È questo schema che consente di spiegare l'affermazione frequente per cui sono proprio le persone più individualiste quelle che maggiormente si occupano dei gruppi. In effetti si tratta di una distinzione tra motivazione depressiva e reazione di investimento libidico sugli altri. Questo



investimento o reinvestimento diventa qualcosa di estremamente difficile per coloro che si occupano di problemi di socializzazione e di gruppo. Anzi possiamo dire che è proprio l'*incapacità* a cambiare, la *difficoltà* ad investire sugli altri quello che ispira, come si vede dallo schema precedente, la motivazione ad occuparsi di gruppi.

L'ipotesi del gruppo minacciante del gruppo frustrante, della reazione depressiva al gruppo frustrante, e della conseguente reazione, inizialmente controfobica e, successivamente, stabilmente istituita acquista qui corpo e consistenza. Occuparsi di gruppi significa comunque in partenza occuparsi del proprio passato personale per distendersi in termini gratificanti (fase depressiva) per poi rifiutarne le leggi in nome di una concezione plurale delle relazioni con gli altri. La paura e la volontà di usare tale concezione plurale forma il resto della motivazione a studiare i gruppi.

Ho detto che le prime reazioni di interesse ai gruppi debbono essere considerate inizialmente come reazioni controfobiche alla fobia per i gruppi e per la perdita del rapporto interpersonale. Il bisogno del rapporto a due, immaturamente od insufficientemente soddisfatto rende l'individuo dipendente dal rapporto o, con altro termine lo rende "fissato" alla fase delle relazioni interpersonali. La paura della perdita di questo rapporto viene allucinata nel fantasma del gruppo minacciante, del gruppo disindividualizzante, frustrante il bisogno di contatto interpersonale. Di qui lo stato fobico (anche simbolicamente espresso) che si instaura nei confronti del termine e del concetto di gruppo. La fobia per il gruppo, cioè la proiezione e l'isolamento dell'ansietà derivante dalla paura della perdita della relazione interpersonale, può quindi essere interpretata come l'allucinazione dell'insoddisfazione del bisogno di relazione e quindi come un'allucinazione del bisogno di dipendenza.

Questa chiarificazione dell'origine dello stato fobico nei confronti del gruppo è importante sia per l'analisi delle motivazioni individuali al concetto di gruppo, sia per l'analisi delle motivazioni e delle resistenze dell'opinione pubblica nei confronti del concetto di gruppo.

Non bisogna farsi illusioni sulle origini delle nostre motivazioni allo studio del concetto di gruppo. Una fase di fobia come allucinazione del nostro bisogno di dipendenza, è sempre presente nelle motivazioni individuali. L'interesse deriva poi dalla reazione controfobica, almeno inizialmente ed in seguito nella trasformazione della reazione controfobica in reazione depressiva ed in seguito tendenzialmente euforica. Ma all'origine della reazione controfobica vi è lo stesso atteggiamento di colui che avendo molta paura di tuffarsi nell'acqua di una piscina fredda, vi si tuffa

subito per non pensarci più. Non bisogna credere che questo problema delle motivazioni allo studio dei gruppi sia così semplice come ho tentato di esporre qui. L'evidente significato convenzionale che le parole hanno, e che lo stesso concetto di gruppo acquista nelle diverse società e culture, dimostra come ognuno dia al concetto di gruppo il significato che più gli fa comodo, cioè come lo stesso modo di concepire il gruppo, sia un indice delle motivazioni che ne hanno provocato lo studio, e come i concetti essendo vari, anche le motivazioni lo siano.

È quindi evidente come il problema delle molteplici motivazioni ad interessarsi di gruppi apra il problema dei molteplici significati attribuiti al concetto di gruppo. Il problema non è semplicemente classificatorio, ma è anche socio-culturale. Nella misura in cui infatti i diversi significati soddisfano le motivazioni depressivo-narcisistiche e le conseguenti reazioni euforico-aggressive, noi potremo, dal significato attribuito al concetto di gruppo in una determinata cultura, risalire alle motivazioni individuali di coloro che noi conosciamo (e di noi stessi) ed alle motivazioni di coloro che non conosciamo e che denominiamo correntemente la società.

Noi possiamo concepire il concetto di gruppo per lo meno in quattro principali modi: come unità della cultura, come unità dell'esperienza, come matrice dello stato di libertà o di salute psichica, come livello di funzionamento o modo di concepire il mondo esterno. Si tratta di quattro modalità correnti che non utilizzano alcun ragionamento duale, e che obbiettivizzano sempre l'idea di gruppo.

Il modo sociologico di concepire i gruppi come unità della cultura, consiste nella possibilità insita nel concetto di gruppo di usare degli schemi di riferimento esterni, cioè connessi con la possibilità di interpretazione della pluralità umana senza entrare in rapporto con essa.

Il modo psicologico di concepire i gruppi come unità dell'esperienza consiste nel concepire il concetto di gruppo come una particolare operazione mentale che consente una maggiore economia della dinamica psichica consistente essenzialmente nella continua unificazione dell'esperienza. La maggiore economicità dello psichico che utilizza il concetto di gruppo per riunificare l'esperienza consiste nel fatto che il concetto di gruppo ha una maggiore stabilità temporale, quasi simile alla stabilità temporale dei valori che realizzano maggiormente queste economie e di cui forse i gruppi sono la prima manifestazione (passaggio dalla fase sociale alla fase etica).

Il modo psichiatrico di concepire i gruppi, cioè il modo basato sulla ricerca di una maggiore libertà o salute psichica è basato sull'idea che



la matrice gruppo di appartenenza sta alla base della perdita e del riacquisto dello stato di libertà o salute psichica.

Il modo esistenziale di concepire i gruppi, cioè un modo psicologico che usi un sistema di riduzione fenomenologica a schemi di riferimenti più immediatamente connessi con la datità dell'individuo e con la soggettività, è quello che concepisce i gruppi come modalità di entrare in rapporto con la pluralità umana, cioè come particolare sensibilità, capacità percettiva, livello di funzionamento e modo di concepire il mondo esterno degli uomini.

Questa idea dei livelli di funzionamento, pone immediatamente in discussione il problema della concezione dinamica della vita psichica, il problema cioè di avere schemi di riferimento non ad una sola via, ma a multiplo scambio, cioè includenti i tre concetti di progressione, fissazione e regressione. Solo in questo modo è concepibile una funzione di maturazione, come oscillazione continua rispetto al livello di partenza, seguendo lo schema seguente:

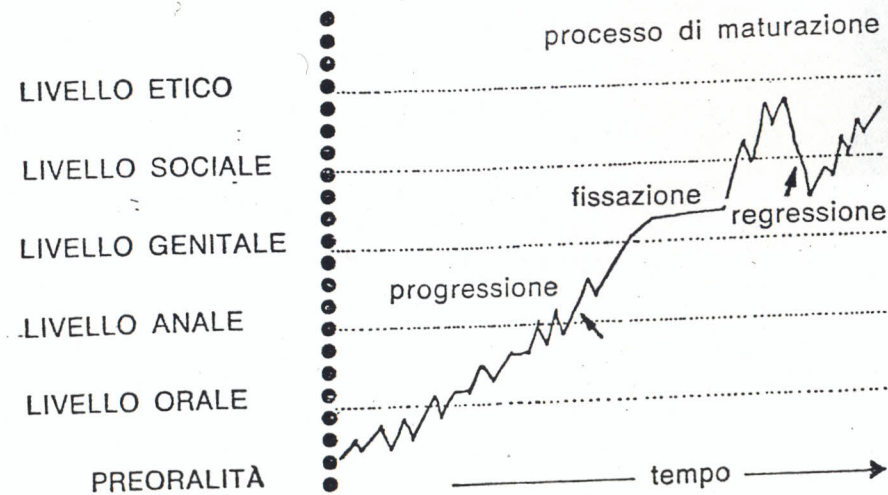


Fig. 5

Questi tre concetti (incremento, decremento, costanza) sono tutti basati sul concetto di economicità del comportamento, cioè sul concetto di comportamento ottimale. Esiste cioè alla base della concezione dinamica della

vita psichica l'assioma per cui un livello di funzionamento è un insieme di comportamenti in cui l'individuo ritiene di ottenere il massimo di soddisfazione dei propri bisogni che si esprimono con modalità caratteristiche dei diversi livelli. Non si deve fare l'errore di ragionare qui in termini matematici: il processo di maturazione non è di necessità una progressione: un sistematico processo di regressione può agevolare il processo di maturazione.

È evidente che l'individuo regredisce se ritiene che un livello inferiore meglio si presti alla soddisfazione dei propri bisogni e progredisce viceversa se ritiene di poter migliorare la propria soddisfazione ad un livello successivo, che però deve provare per poter successivamente utilizzare. Tale prova può avvenire per caso o può essere frutto di apprendimento. Resta il fatto che tutto lo schema di riferimento dei livelli di funzionamento psichico (analogo a quello freudiano delle fasi) si basa sul concetto di comportamento ritenuto ottimale.

Senza entrare nella trattazione del concetto di sicurezza e volendo fermare solo l'attenzione sul perché ci interessiamo al concetto di gruppo, voglio qui ricordare come il nostro interesse per i gruppi deriva in parte anche dal fatto che il concetto di gruppo rappresenta un pretesto per una progressione a livello sociale dove può essere sperimentata quella maggiore economicità derivante dal fatto che il concetto di gruppo è più stabile nel tempo del concetto di oggetto, o di individuo singolo. Ma qui ci si può domandare: quello che incita la nostra tendenza a progredire servendoci del concetto di gruppo è il modo con cui noi trattiamo la pluralità interumana o è questa pluralità in se stessa?

Sono cioè i meccanismi di interpretazione del mondo od i contenuti su cui questi meccanismi agiscono quelli che determinano la "trazione" verso il concetto di gruppo (e di conseguenza od anche primariamente le resistenze a tale concetto)? Questa domanda non può essere affrontata senza una notevole sperimentazione. Non penso allo stato attuale sia possibile rispondere senza entrare nelle fantasie. Risulta forse più utile dedicare qualche minuto di attenzione ad un altro importante problema motivazionale. Un problema derivante dal precedente, ma delimitato in termini più circoscritti.

Occorre chiederci cosa significhi nell'odierna situazione italiana, occuparsi di gruppi e di tecniche di gruppo. E cosa significhi per noi, genericamente definibili come intellettuali, cioè come persone reagenti alla frustrazione con meccanismi depressivi e razionalizzanti, piuttosto che con meccanismi aggressivi e proiettivi. Se noi ci occupiamo di gruppi, non



lo facciamo in astratto, ma perché riteniamo che questo fatto ci identifichi in una società ove il problema dell'identificazione diventa sempre più importante. Di fronte alle difficoltà che questa identificazione pone, il trasformare il concetto di gruppo da minacciante in gratificante significa in pratica proiettare il nostro naturale desiderio di identificazione sociale. È ovvio che lo studiare i gruppi sia una fase di passaggio per tutti coloro che si pongono problemi di mutamento sociale. La possibilità di manipolare il piccolo gruppo diventa il sostituto e il compenso della paurosa sfiducia nella manipolazione (o per essere più ottimisti) nel contributo dato rispetto al grande gruppo della società.

La motivazione che spinge gli psicologi, i sociologi, i pedagogisti, i filosofi, gli architetti ed altri specialisti ad occuparsi del concetto di gruppo è senza alcun dubbio una motivazione antidepressiva. Se noi possiamo concepire lo stato del depresso come quello i cui valori personali sono in crisi, mentre quelli di tutto il resto del mondo proseguono immutabilmente validi, possiamo vedere nella motivazione ad occuparsi dei gruppi un tentativo di affermazione della validità dei valori personali in un momento in cui i valori di tutto il resto del mondo sono in crisi. Per dirla col linguaggio di S. Rosenzweig, chi si interessa di gruppi tende a trasformare la ED in NP, cioè la depressione in aggressività, la libido cioè, da narcisistica in oggettuale, la difesa dell'ego (Ego Defense) in persistenza del bisogno (Need Persistence), la monodimensionalità in dualità.

Non vi è dubbio che, in questo contesto, occuparsi di gruppi significhi affermare camuffatamente ed indirettamente tutte le proprie tendenze a controllare tramite l'esterno ciò che non è facile controllare tramite l'interno. Significa cioè esprimere velleità o volontà innovatrici, che a metà tra l'insuccesso sperimentato ed il successo non ancora raggiunto, acquiscono la necessità di reagire al proprio stato depressivo con l'azione. Potremmo così concludere questo discorso sulla motivazione allo studio del concetto di gruppo, identificando in tale studio una forma di acting out sufficientemente maturo per essere produttivo, ma non per questo meno reattivo, una forte tendenza all'innovazione e al cambiamento concepiti quella e questi come utili e possibili, ma non per questo meno temuti e quindi scelti in termini reattivi. Il nostro interesse per i gruppi diventa quindi simbolo della nostra ambivalenza di fronte al problema del cambiamento individuale e sociale.

## *È possibile lo studio psicologico della socializzazione?*

Sembra una domanda inutile, una domanda ovvia chiedersi se lo studio psicologico del processo di socializzazione sia possibile. Se però esaminiamo gli studi e le ricerche inerenti a questo argomento ci accorgiamo come la stragrande maggioranza di essi sia di natura strettamente sociologica, cioè relativa a fenomeni obiettivamente osservabili. Eppure è molto importante accertare se lo studio psicologico del processo di socializzazione sia possibile perché, in caso di risposta positiva, ogni interesse dovrebbe esser rivolto alla distinzione netta tra i tipi di ricerca sociologica e psicologica evitando i continui slittamenti da un tipo all'altro.

Per fare un esempio relativo a questo slittamento di tipo o di livello di indagine (psicologico e sociologico) vorrei ricordare qui tutto il grande capitolo della sociometria. Nella ricerca sociometrica si assiste facilmente a questo continuo slittamento: in effetti si parte dalla raccolta di opinioni e si costruisce una struttura di gruppo che viene poi trattata come obiettivamente esistente e dalla quale poi vengono emessi dei giudizi sullo stato sociologico del gruppo. Questo slittamento avviene tutte le volte che si vuole, tramite misure del soggettivo, arrivare a delle descrizioni dell'oggettivo, tramite delle misure dell'individuale passare a delle misure del collettivo.

Un caso caratteristico è rappresentato dalla socializzazione, il cui studio psicologico dirò subito che è possibile anche se è estremamente difficile ed anche se dall'osservazione degli studi sinora compiuti a riguardo appare essere anche estremamente raro. Come si può studiare psicologicamente



il processo di socializzazione è quindi il reale tema di questa discussione.

Il concetto di socializzazione è un concetto interdisciplinare perchè è situato a livello dell'interumano, cioè a livello dei rapporti individuo-ambiente in cui l'ambiente è rappresentato dagli altri, cioè dalla molteplicità umana. Lo studio di un concetto situato su una dualità suscita tutta una serie di difficoltà caratteristiche della dualità. Basti pensare alla cartesiana distinzione tra *res extensa* e *res cogitans* che immediatamente il concetto di socializzazione porta con sé. Così come dello stesso nostro cuore possiamo sempre chiederci se esso sia "dentro" o "fuori" di noi, anche degli altri, cioè della pluralità interumana possiamo chiederci se essa sia dentro o fuori di noi.

Per socializzazione possiamo cioè intendere il processo di adattamento dell'individuo al suo ambiente (punto di vista sociologico), così come si può intendere l'interiorizzazione e l'assunzione da parte dell'individuo delle caratteristiche della cultura in cui egli vive (punto di vista psicologico). Si può inoltre intendere come socializzazione la infinita serie di modalità con cui un individuo si attua fisiologicamente o patologicamente nel proprio mondo comprendendovi anche i processi di guarigione della malattia psichica (punto di vista psichiatrico) così come si può concepire una socializzazione consistente in una strutturazione delle funzioni psichiche umane del tutto caratteristiche, un modo di pensare e di funzionare soggettivo (punto di vista fenomenologico).

È evidente che adottando l'uno o l'altro punto di vista si ottengono diverse trattazioni: tutte queste trattazioni sono basate però sull'analisi dei rapporti tra individuo ed interumano per cui penso che la cosa che maggiormente sia utile fare sia quella di analizzare qui come sia trattabile psicologicamente il problema dei rapporti tra individuo e suo ambiente umano. Questa trattazione è quella che Freud aveva chiamata la formazione dell'ego, cioè l'emergenza dell'ego dal contrasto tra inconscio e super ego. Il super ego era la forma con cui Freud aveva espresso l'interumano, la modalità dualistica di spiegare la formazione dell'ego. Anche Freud era caduto però nel trabocchetto dello slivellamento tra piano psicologico e sociologico quando aveva, da un lato spiegato l'emergere dell'ego dal contrasto tra inconscio e superego e quando poi aveva precisato che il superego era da considerare come l'insieme delle norme sociali interiorizzate.

È importante seguire questa trattazione perché il concetto di interiorizzazione è particolarmente caratteristico. Da un lato esso è chiaro, ma ad un'analisi un po' più approfondita esso dimostra lo slivellamento: in ef-

fetti cosa significa interiorizzare? Significa rendere interno l'esterno, soggettivo l'obiettivo. Ma questo è evidentemente uno slivellamento. Dopo avere affermata la psicologicità dell'emergere dell'ego, cioè averla affidata a due istanze psichiche fondamentali, una di esse, il super-ego, viene, spiegata come sorgente dall'interiorizzazione di norme sociali, cioè obiettive, cioè esterne.

Questo slivellamento mise in crisi il concetto di ego che fu diversamente ridefinito dalla scuola degli psichiatri infantili. Hartmann sostenne la priorità dell'ego. In realtà questa affermazione fu seguita nella sua distinzione tra parte "conflict free" e parte "conflict born" proprio perchè rappresentò il tentativo di riportare nello psicologico, nel soggettivo, l'intera dinamica della formazione dell'ego, cioè della dualità individuo-ambiente. Affermando la parte conflict free dell'ego, Hartmann tentò di riportare nel soggettivo la problematica dell'interumano. Fu proprio l'affermazione di Hartmann a consentire il concetto per cui la presenza di una parte libera dall'ambiente è la condizione indispensabile per assimilare l'ambiente stesso, o detto in termini diversi, la presenza di una parte libera dall'interumano a permettere e consentire l'assimilazione dell'interumano stesso.

Erikson espresse questo tentativo di riportare il rapporto individuo interumano nei suoi termini soggettivi con la frase difficile, ma precisa per cui la ego-identity è "la condizione della persona che ha una crescente fiducia che la sua capacità di mantenere una eguaglianza ed una continuità interiore combaci con l'eguaglianza e la continuità del significato che essa ha per gli altri". Era tanto evidente il tentativo di Erikson di riportare in termini soggettivi il problema, che egli usava il termine ego-identity come in contrasto con l'ego-diffusion, come se la maturazione dell'ego fosse in stretta relazione con le capacità dell'ego stesso di essere indipendente dall'ambiente interumano. La diffusione, cioè la dipendenza dall'interumano era invece considerata segno di regresso dell'ego. Poichè è evidente che sociologicamente questo sarebbe un assurdo, perchè non sarebbe concepibile una maturazione consistente in un allontanamento dall'interumano ed un regresso consistente in un avvicinamento all'interumano, appare chiaro che il ragionamento di Erikson è di tipo psicologico e significa che l'ego è tanto più maturo quanto più sente la propria identità in cui più concepisce l'interumano come esterno al sé, non compreso e non comprensibile nell'ego, come alterità non realizzata, cioè come alienità per usare le parole di Cargnello.

Il tentativo del sociologo Parsons di spiegare il tendere alla socializzazione tramite un'interiorizzazione di ruoli, rappresenta un'evidente moda-



lità dello slittamento sociologico-psicologico. Esso va ricordato, data la grande profondità di Parsons ed il suo tentativo di costruire una teoria generale dell'azione umana, e data la caratteristica confusione effettuata tra interiorizzazione (che poi è un diverso modo per parlare di identificazione, di internalizzazione, ecc.) e comprensibilità (che poi non è la comprensione, concetto che implica una dualità, ma il sentimento della comprensione avvenuta o possibile, che è semplicemente soggettivo e quindi unitario).

A questo punto occorre concludere la trattazione dei rapporti dell'individuo con l'interumano, mediante la citazione di un brano del libro *Ego and milieu* degli psicologi americani J. e E. Cumming. Essi così scrivono: "L'ego è concepito come una combinazione interdipendente di attitudini spontanee e di elementi nati dal conflitto; lo sviluppo dell'ego è concepito come avvenente attraverso una lunga serie di crisi, sempre consistenti nella difficoltà del fanciullo ad essere considerato un membro normale della sua cultura... ogni volta che egli ha risolto con successo una nuova crisi, ha appreso un nuovo ruolo. Il suo ego si è rinforzato perché egli ha interiorizzato una nuova serie di interrelazioni ed il meccanismo attraverso a cui tale processo avviene è forse quello del sentimento di sé spinto ai confini... e solo questo sentimento del sé e dei suoi confini permette un senso immediato di identità separata dal resto del mondo, senza la quale alcuna azione efficiente è possibile."

Occorre chiedersi che cosa significhi psicologicamente interiorizzare una nuova serie di interrelazioni, se non la creazione di nuova informazione, lo sviluppo di una nuova sensibilità, un processo cioè basato non sulla dualità individuo ambiente, ma sulla unicità del fatto psicologico individuale di cui l'interumano entra a far parte sempre di più in quanto l'individuo, sia pure sotto stimoli diversi lo costruisce e differenzia in sé stesso.

Lo studio psicologico della socializzazione deve basarsi quindi su ipotesi che siano basate su concetti non cartesianamente dualistici e su metodologie tendenti a misurare il soggetto autonomamente e non in dipendenza di stimoli ambientali. Il modello stimolo-risposta non serve assolutamente a impostare la sperimentazione in tema di socializzazione: la dualità concettuale sempre evidente in questo modello non risponde ad una realtà psichica soggettivamente coglibile. Solo i vissuti sono presenti all'individuo che non distingue interno ed esterno che in funzione della sua focalizzazione concettuale: così il cuore può essere interno o esterno, così l'automobile può essere interna o esterna, la persona con cui parlo e persino me stesso io posso concepirli come esterni se tendo ad osservarli a giudicarli a valutarli.

La dualità compare quando si pensa che esista un osservante ed un osservato, un giudicante ed un giudicato, un valutante ed un valutato nell'esperienza psichica quotidiana ed individuale, non tenendo conto del fatto per cui esiste il vissuto osservante, giudicante e valutante che comprende ambedue i poli della dualità.

Come si possono formulare le ipotesi psicologiche che consentano lo studio della socializzazione? Cercherò di elencare qui di seguito in modo da poterle in seguito collegare tra di loro:

- 1<sup>a</sup> Per studiare psicologicamente il processo di socializzazione occorre studiare questo processo fenomenologicamente.
- 2<sup>a</sup> Lo studio fenomenologico e soggettivo (effettuato cioè mediante un rapporto) della socializzazione consente di considerare la socializzazione più come un processo, che come fase particolare dello sviluppo psichico.
- 3<sup>a</sup> La socializzazione è quindi un processo psichico che compare ad una certa età psichica, basandosi su alcune dinamiche logiche o irrazionali.
- 4<sup>a</sup> Lo scopo della socializzazione è il raggiungimento di un determinato e caratteristico modo di funzionamento psichico, che si denomina relazione sociale, punto di arrivo del processo di socializzazione.
- 5<sup>a</sup> La relazione sociale è caratterizzata dalla presenza di un modo di comprendere l'interumano come globalità, cioè come gruppo psicologico. In essa si strutturano le modalità del pensiero duale.
- 6<sup>a</sup> Il concetto di gruppo psicologico include il concetto di valore in quanto esso è già passato oltre l'umano individualizzato; invece il processo di socializzazione, che porta a questo concetto di gruppo include il concetto di funzione. Il valore però trascina la funzione.
- 7<sup>a</sup> Il concetto di valore ed il concetto di funzione sono antagonisti per cui paradossalmente il processo di socializzazione tende ad instaurare, ma anche a limitare la relazione sociale. Il valore può bloccare la funzione.
- 8<sup>a</sup> La relazione sociale, cioè il sentimento del collettivo, con il suo concetto di valore incluso, tende talvolta quindi ad arrestare il processo di socializzazione e la sua funzione caratteristica.
- 9<sup>a</sup> Il concetto di gruppo, cioè il sentimento del collettivo è il primo valore che compare nel bambino. Le sue caratteristiche extraumane sono le conseguenze della sua genesi interumana: eccitano la funzione socializzante o la bloccano a secondo del polo della dualità che si sceglie.

Volendo completare con qualche concetto queste ipotesi psicologiche in modo tale che esse acquistino rilevanza anche organica nella costruzione di una definizione psicologica della socializzazione e permettano la speri-



mentazione delle ipotesi stesse, possiamo ricordare come il concetto di collettivo, cioè di gruppo psicologico non sia solo da intendere come consenso, ma anche come dissenso. Il sentimento di *essere con*, di essere reciprocamente in interrelazione con una entità astratta non è necessariamente un sentimento di concordanza. Esiste una modalità di *essere con*, di appartenere, di essere reciprocamente in interrelazione pur essendo in dissenso.

Occorre aggiungere che il processo di socializzazione, cioè la funzione psichica della socializzazione (contrapposta allo stato psichico della relazione sociale o del sentimento di gruppo psicologico, cui corrisponde un valore) è molto complesso e frazionato nel tempo mediante tutta una serie di sensibilità nuove e di stati psichici successivi che si denomina col termine di "dinamica di gruppo". È vero che questo termine ha avuto origine in studi che erano molto slivellati ed a cavallo tra psicologia e sociologia, ma è anche vero che questo concetto di dinamica di gruppo sta in psicologia per dinamica della socializzazione.

Questo concetto di dinamica, cioè di processo, di funzione apre il problema delicatissimo della necessità di introdurre giudizi di valore nel discorso. Si ha infatti un bel dire che il concetto di dinamica è al di là del bene e del male e non deve risentire influenze di carattere etico od estetico: in realtà ciò che si verifica è invece di tipo nettamente e caratteristicamente valoriale. Infatti se io utilizzo il concetto di dinamica di processo di maturazione, di evoluzione, eccetera devo subito propormi un modello di arrivo, cioè un modulo etico o estetico. Quando io dico che la socializzazione è il processo mentre la relazione sociale è lo stato psichico, dò subito una valutazione di tipo etico o estetico al concetto di relazione sociale, cioè affermo che sarebbe "bene" che tutti gli uomini funzionassero a livello della relazione sociale e che sarebbe "male" che gli uomini non giungano a questa relazione. A questo punto il valore blocca la funzione.

Perché è importante questa analisi dei giudizi di valore? Per il semplice fatto che essa introduce a livello del concetto di socializzazione, la nozione di normalità e di anormalità, di fisiologia e di patologia del processo di socializzazione. Possiamo cioè parlare di socializzazione "normale" o "patologica" nella misura in cui abbiamo dato un giudizio di valore nei confronti dello stato psichico denominato relazione sociale.

Si innesta a questo punto il concetto di sociopatia, concetto molto oscuro ed intendibile in due modi: uno come mancata fisiologia del processo di socializzazione, cioè come patologia della socializzazione, ed uno come

raggiungimento di una relazione sociale fisiologica, ma esercitata nei confronti di gruppi che sono culturalmente in contrasto con la società. I due concetti di sociopatia possono essere cioè intesi:

- a. come arresto o ritiro nei confronti di gruppi socialmente normali;
- b. come appartenenza a gruppi socialmente anormali.

Il secondo concetto interessa solo in parte lo studio psicologico della socializzazione perché la patologia della socializzazione è praticamente inesistente: ciò che esiste è il fatto che il processo della socializzazione, svoltesi normalmente e la relazione sociale, stato psichico presente nei soggetti, non viene vissuto nei confronti di gruppi utili per la società, ma apertamente in contrasto con la società (problemi della delinquenza).

Il concetto di sociopatia da dislocazione o di socializzazione dislocata è quindi solo apparentemente di competenza psicologica, essendo in gran parte di competenza sociologica, mentre invece sono di competenza nettamente psicologica i due tipi di patologia della socializzazione, cioè i due tipi di sociopatia da arresto o ritiro di fronte a gruppi, che vanno sotto il nome di sociopatia deficitaria ed abnorme.

Le *sociopatie deficitarie* consistono in un arresto di socializzazione, da mancanza di socializzazione: gli individui non sono capaci di vivere la relazione sociale, cioè la appartenenza ad alcun gruppo.

Le *sociopatie abnormi* sono invece quelle che consistono in una assoluta coercizione da parte del gruppo, cioè in una dipendenza assoluta dal gruppo inteso come minacciante, ma inabbandonabile.

È evidente che questo concetto di sociopatia come conseguenza diretta dell'introduzione di giudizi di valore nello studio psicologico dei processi di socializzazione, apre a sua volta il problema della terapia delle sociopatie, ma come è possibile parlare di terapia in un campo ove i limiti tra normale ed anormale sono così sfumati? La socioterapia consisterebbe forse nell'intervento sulle sociopatie cioè sulla patologia del processo di socializzazione? O non dovrebbe invece l'uso di questo termine limitarsi all'impiego della relazione sociale raggiunta per l'ottenimento di scopi terapeutici? Io sono personalmente di questo secondo avviso, e denominerei invece col termine di intervento il primo modo di fare. Si può quindi parlare di socioterapia per i delinquenti e per i casi di socializzazione dislocata, nei quali la relazione sociale è presente, anche se esercitata in modo non sociale: in questo caso può infatti usarsi la relazione sociale per finalità terapeutiche. Ma quando si tratta di rimettere in modo una potenzialità socializzante che si è arrestata o che è ritirata di fronte a un certo gruppo, o



quando si tratta di ristabilire la priorità dell'individuo ridando all'appartenenza il significato liberante che essa ha e non soltanto quello di dipendenza, in questo secondo caso userei il termine di intervento. E non è solo un problema terminologico questo, essendo molto facile scambiare così per psicoterapia tutto ciò che porta una modifica, conseguendo l'effetto di non ottenere risultati modificanti nemmeno in psicoterapia.

### *La socializzazione è una fase dello sviluppo psichico?*

Se è vero che la scienza moderna è ipotetico-deduttiva; cioè sperimentale, il suo progresso dipende in egual misura tanto dall'accuratezza della sperimentazione, quanto dalla qualità delle ipotesi.

Da molto tempo la psicologia si chiede in che cosa consista il processo di socializzazione, e la confusione di idee che si è creata su questo termine è provocata non da una mancanza, ma da una sovrabbondanza di risposte. Il problema è sempre stato quello di trovare una sintesi tra le diverse teorie e le conseguenti definizioni, che sono state emesse circa il processo di socializzazione.

Ricordo un episodio successomi un paio d'anni fa mentre conducevo delle sedute di terapia di gruppo con dei ragazzi in un Istituto di rieducazione a Milano. Più le sedute si susseguivano e più io mi andavo chiedendo se questi ragazzi, tutti condannati per comportamenti più o meno asociali avevano qualcosa di diverso, se cioè mancavano di qualcosa nella loro funzionalità psichica. Il rapporto cordiale che essi avevano stabilito con me, mi aveva mostrato dei caratteri insicuri, spesso inibiti, in preda a stati di ansietà piuttosto profondi, ma nessuna mancanza sostanziale era apparsa ai miei occhi.

Un giorno uno di loro venne alla seduta con un pacco di caramelle, che di comune accordo essi avevano acquistato come egli mi disse «per creare una atmosfera e movimentare un poco la riunione». Egli versò le caramelle su una sedia, ma tutti i componenti del gruppo non accettarono di buon grado questo: vollero che ogni componente il gruppo avesse la sua parte di caramelle. Alla seduta successiva io portai delle bottiglie di birra, una per ciascuno e questo non provocò assolutamente alcuna difficoltà, mentre una scatola di sigari, che portai alla seduta successiva, con un numero di sigari superiore a quella dei



partecipanti, provocò delle discussioni enormi e la tendenza di ciascuno a poter avere due sigari invece di uno.

Fu in questa occasione, sotto l'impressione di questo episodio piuttosto banale, che per la prima volta mi chiesi se non esistesse una profonda confusione sul concetto di socializzazione, se cioè spesso non si intendessero cose diverse con la stessa parola.

La socializzazione come fatto sociale, cioè obiettivo, era senz'altro presente in questi ragazzi che « offrivano » caramelle e che ripartivano birra o sigari, ma mancava in essi la fiducia in un ambiente, in una norma che li difendesse dalla violenza del mondo esterno.

Il concetto di socializzazione è infatti un tipico concetto interdisciplinare proprio perchè situato sulla dualità individuo-ambiente e quindi soggetto a tutti gli svantaggi che concetti del genere portano con sé. Per socializzazione si può infatti intendere il processo di adattamento dell'individuo al suo ambiente (punto di vista sociologico), così come si può intendere l'interiorizzazione e l'assunzione da parte dell'individuo delle caratteristiche della cultura in cui egli vive (punto di vista psicologico). Si può inoltre intendere come socializzazione la infinita serie di modalità con cui un individuo si attua fisiologicamente o patologicamente nel proprio modo comprendendovi anche i processi di guarigione dalla malattia psichica (punto di vista psichiatrico), così come si può concepire una socializzazione consistente in una strutturazione delle funzioni psichiche umane del tutto caratteristiche, un modo insomma di funzionare psicologico (punto di vista fenomenologico).

È ovvio che adottando un punto di vista piuttosto che un'altro, noi abbiamo molti modi di definire e di studiare il processo di socializzazione, quindi l'approccio interdisciplinare diventa necessario per poter arrivare per lo meno alla chiarificazione di questo concetto.

La socializzazione è certamente basata sull'interrelazione tra l'individuo e l'ambiente, e per quanto un tale problema inviti lo scienziato per la sua difficoltà e per le molte implicazioni di ordine extrascientifico, occorre studiarlo se si vuole affrontare il problema della socializzazione.

Occorre qui ancora discutere il concetto di ego, ed il concetto di maturazione dell'ego nel proprio ambiente. Riprendiamo i concetti già esposti nel capitolo precedente e sviluppiamoli un po' più nei dettagli.

Secondo Freud l'ego nasce dal compromesso tra gli impulsi conflittuali dell'inconscio e le domande del super-ego e dell'ambiente. L'ego è quindi un arbitro tra due forze; cioè l'id ed il super-ego. Deriva da ciò una concezione notevolmente antitetica della vita psichica in continuo conflitto

tra l'ego ed il proprio ambiente. Molte volte Freud aveva infatti sottolineato l'elemento di contrasto tra i bisogni istintuali dell'individuo e l'ambiente: l'ego emergeva quindi, come la parte scoperta di un iceberg, dalla lotta tra individuo ed ambiente, lotta sotterranea ed inevitabile.

Fu Heinz Hartmann che rifiutò questa concezione affermando che esistono due parti dell'ego la "conflict-born" e la "conflict-free", cioè la parte che deriva dal conflitto tra individuo ed ambiente, e la parte che non deriva da questo conflitto, il che equivaleva a dire che il conflitto tra individuo ed il suo ambiente non è fenomeno sempre necessario. Anzi, affermò Hartmann è proprio la presenza di una parte libera dall'ambiente, che permette all'individuo di assimilare l'ambiente, attivamente e non passivamente.

Su questa linea Erick Erikson affermò il concetto di "ego-identity" che nel campo della socializzazione rappresenta senz'altro un concetto basilare. Erikson, vent'anni circa dopo Hartmann, si trovò ad affrontare il problema delle relazioni tra individuo ed ambiente ed espresse questo concetto, dicendo che per "ego-identity" si intende "la condizione della persona che ha una crescente fiducia che la sua capacità di mantenere una eguaglianza ed una continuità interiore... combaci con l'eguaglianza e la continuità del significato che essa ha per gli altri".

Il concetto di ego-identity era quindi posto a livello delle interrelazioni individuo-ambiente ed il concetto contrario, quello di ego diffusion era considerato come un deficit di maturazione individuale.

Nell'espone questi concetti Erikson si era basato sulle precedenti ricerche di Paul Federn, che aveva parlato di "self-experience", o di "ego feeling": questa esperienza del sé, cioè questo sentimento dell'ego non era semplicemente un modo razionale od una conoscenza di sé, ma era un "sentimento", quindi un fatto "affettivo" del sé inteso come oggetto e non come soggetto. La caratteristica principale di questo sentimento è quella di dare il senso che il sé è limitato, che ha dei confini: solo così è possibile nel limite, un sentimento del proprio sé, che diventa il mezzo, l'"organo" per l'ego-identity. E qui va fatta subito la distinzione tra ego-identity di Erikson intesa come fenomeno psichico soggettivo e l'ego-feeling di Federn inteso come fenomeno psichico relativo al sé "sentito" come oggetto.

A questo punto è da ricordare lo sforzo di David Rapaport di semplificare il problema della socializzazione, affermando che l'origine del comportamento sociale dell'individuo deriva dalle persone che sono gli "oggetti d'amore", iniziando dal proprio sé, fino alle figure parentali o signifi-



ficative dapprima ed alle figure simboliche dopo. Per far ciò, dice Rapaport l'individuo usa i due processi della introiezione e della identificazione, che "permettono di assumere, come nostri, i sentimenti e le reazioni degli altri e successivamente persino i loro pensieri". Questo concetto di "assunzione", secondo le modalità dell'introeiezione e

dell'identificazione, è ripreso dal sociologo Talcott Parsons che parla di "internalizzazione", non rispetto ai sentimenti, ma rispetto ai ruoli. Secondo Parsons, l'equilibrio tra l'individuo e il suo ambiente consiste nella capacità dell'individuo di sintetizzare, man mano che li interiorizza, i ruoli degli altri: il bambino impara a manipolare la struttura sociale, man mano che questa struttura gli diventa comprensibile, cioè man mano che egli interiorizza i ruoli degli altri, sintetizzandoli in un ego feeling od in una ego-identity.

Non si può tacere qui la teoria emessa da Kurt Lewin sul processo di socializzazione. La crescita per Lewin consiste in un duplice processo di differenziazione e di integrazione. Lewin usa un concetto, quello di "spazio vitale" molto simile a quello di ego secondo Hartmann ed Erikson.

Le interrelazioni tra l'ego, cioè lo spazio vitale ed il suo ambiente avvengono, secondo Lewin, mediante l'aggiunta di nuove aree allo spazio vitale. Queste nuove aree devono essere integrate nello spazio vitale precedente, ma devono mantenersi differenziate. Questo concetto è molto importante: non basta infatti, come Parsons ha affermato, una internalizzazione di ruoli, ma occorre che essi siano "integrati rimanendo differenziati".

Recentemente due autori John e Elaine Cumming hanno sintetizzato l'argomento delle funzioni dell'ego nei suoi rapporti con l'ambiente: riportiamo questa definizione già precedentemente commentata e valutata.

«L'ego è concepito come una combinazione interdipendente di attitudini spontanee e di elementi nati dal conflitto; lo sviluppo dell'ego è concepito come avvenente attraverso ad una lunga serie di crisi, sempre consistenti nella difficoltà del fanciullo ad essere considerato un membro normale della sua cultura... ogni volta che egli ha risolto con successo una nuova crisi, ha appreso un nuovo ruolo. Il suo ego si è rinforzato perchè egli ha interiorizzato una nuova serie di interrelazioni... ed il meccanismo attraverso a cui tale processo avviene è forse quello del sentimento di sè spinto ai confini... e solo questo sentimento del sè e dei suoi confini permette un senso immediato di identità separata dal resto del mondo, senza la quale alcuna azione efficiente è possibile».

Giunti a questo punto è chiaro che tutto il problema della organizzazione dell'ego è un problema psico-ambientale, cioè un processo che coinvolge il rapporto tra individuo e il suo ambiente. Siccome l'ego è in una continua dinamica, le frontiere dell'ego variano costantemente. Poiché il concetto

di Erikson di ego-identity è basato sulla esistenza di tre elementi e cioè — di una complessa organizzazione di fattori nell'ego — di un equilibrio con l'ambiente — di una fiducia che questo equilibrio si manterrà in futuro, noi possiamo vedere come entri nel concetto di ego-identity di Erikson tutta la temporalità umana e cioè un passato (organizzazione) un presente (equilibrio con l'ambiente) ed un futuro (fiducia nella futura identità): ciò significa che l'ego-identity è una funzione psichica fondamentale, cioè non solo una fase dello sviluppo psichico.

Vorrei riferire qui lo schema dei Cumming su questo concetto di ego identity:

*Affettività prodotta dall'interazione tra ego ed ambiente*

| Condizioni dell'ego  | Condizioni dell'ambiente        |                                 |                          |                         |
|--|---------------------------------|---------------------------------|--------------------------|-------------------------|
|  | Organizzato chiaramente         |                                 | Organizzato ambiguamente |                         |
|  | Ricco                           | Povero                          | Ricco                    | Povero                  |
| <i>Organizzate</i><br>molte funzioni dell'ego,<br>ben differenziate    | Sensi di<br>appropria-<br>tezza | Noia                            | Intensa<br>curiosità     | Lieve<br>curiosità      |
| poche funzioni dell'ego<br>ben differenziate                           | Senso di<br>curiosità           | Senso di<br>appropria-<br>tezza | Ansietà                  | Ansietà<br>(curiosità?) |
| <i>Disorganizzate</i><br>molte funzioni dell'ego,<br>mal differenziate | Senso di<br>sostegno            | Frustrazione                    | Panico                   | Irritabilità            |
| poche funzioni dell'ego<br>mal differenziate                           | Ansietà<br>(curiosità?)         | Senso di<br>sostegno            | Ritiro                   | Apatia                  |

Fig. 6

Da questo schema deriva una conseguenza di una certa importanza: che cioè diversi stati d'animo possono essere provocati da diversi tipi di interrelazioni tra ego ed ambiente, ma anche che eguali stati d'animo possono essere provocati da diversi tipi di interrelazioni: così l'ansietà in un individuo con un ego a poche funzioni ben differenziate, insorge in pre-



senza di un ambiente organizzato ambigualmente e povero, mentre in un soggetto con poche funzioni mal differenziate, la stessa ansietà insorge in presenza di un ambiente organizzato chiaramente e ricco e via dicendo. Fatta questa premessa, si può affermare che il *processo di socializzazione è una fase dello sviluppo psichico dell'individuo*. Ma non è solo questo. La socializzazione è un processo che si inserisce nella dinamica dei rapporti tra individuo ed ambiente: e come vi si inserisce? Come vi agisce? Possiamo accontentarci delle spiegazioni sin qui date da Freud, Hartmann, Lewin, Erikson e Federn? Mi sembra di poter affermare che, se noi restiamo nell'ambito delle distinzioni ego-ambiente sin qui esposte, noi non possiamo definire la socializzazione. Possiamo aver solo una definizione operativa in termini soggettivi, come "le capacità di un individuo di introiettare la cultura", o in termini oggettivi, cioè "le capacità di un ambiente di inserire gli individui", o in termini interattivi cioè come "capacità del rapporto ego-ambiente di dare origine a comportamenti individuali utili", definizioni queste ultime, che lasciano aperto ed insoluto il grosso problema della definizione di utilità (efficienza, salute mentale, produttività sociale). Questo accade perchè alla base di tutte le teorie psicologiche tendenti a spiegare il rapporto individuo-ambiente è insita una dualità concettuale, che non trova rispondenza nella realtà psichica dell'individuo: ovvio quindi che non si possa definire la socializzazione se non fenomenologicamente.

Cosa significa definire fenomenologicamente il processo di socializzazione? Significa definirlo prescindendo dalla dualità individuo-ambiente, e pur tenendo conto di tutto il lavoro scientifico svolto in questa direzione, considerare la socializzazione come uno stadio dello sviluppo psichico, conoscibile solo psicologicamente cioè tramite un rapporto.

Per spiegare meglio questo concetto voglio riportare qui due citazioni una di Martin Buber ed una di Antoine de Saint-Exupery.

Martin Buber inizia il suo volume *L'Io e il Tu* con le seguenti parole:

« Il mondo ha due volti per l'uomo, in conformità al suo duplice modo di essere. Duplice è il modo di essere dell'uomo, in conformità al dualismo delle parole-base che egli può pronunciare. Le parole-base non sono singole parole, ma coppie di parole. Una è la coppia Io-Tu. Un'altra è la coppia Io-Esso; senza mutare questa parola-base si può sostituire a Esso anche Lui o Lei ».

E proseguendo questo discorso Buber fa il seguente esempio:

Io considero un albero.

Posso coglierlo come immagine: rigide colonne rompono la luce, o il verde si espande attraverso una delicata atmosfera blu ed argento.  
Posso avvertirlo come movimento: vene scorrenti sul vivo, teso nello sforzo; radici che assorbono, foglie che respirano, ricambio senza posa con la terra e

l'aria; e tutto il suo oscuro formarsi.

Posso classificarlo in una specie e osservarlo come esemplare, nella sua struttura e nel suo modo di vita.

Posso superare la sua presenza contingente e la sua forma al punto da riconoscere in esso non più che una impronta della legge; delle leggi secondo le quali sempre si appiana la costante opposizione delle forze, o delle leggi secondo le quali si unisce e si separa la materia.

Posso dissolverlo e esternalo nel numero, nella pura relazione matematica.

Sempre l'albero rimane il mio oggetto, con i suoi limiti nello spazio e nel tempo, la sua qualità e natura. Ma può anche accadere, per mia volontà e grazia, che nel considerare l'albero io entri in relazione con lui; ed ecco che non è più un Esso. Sono stato colto dalla forza dell'esclusività.

Ciò non mi costringe a rinunciare a questo o quel modo di considerare l'albero. Nulla vi è che io debba lasciar perdere per evadere, e nessun sapere di cui debba dimenticarmi. Ogni cosa, immagine e movimento, specie ed esemplare, legge e numero, è anzi inscindibilmente unita nel vedere.

Tutto ciò che si riferisce all'albero mi è presente; la forma e la struttura meccanica, i colori e la composizione chimica, il conversare con gli elementi e con le stelle, e tutto in una totalità.

L'albero non è una impronta, un gioco della mia fantasia; non è legato al mio stato d'animo; al contrario esso vive di fronte a me e sta in rapporto con me come io con lui; solamente secondo modi diversi.

Non si cerchi di indebolire il significato della relazione: essa è contrapposizione. Così avrebbe dunque l'albero una coscienza simile alla nostra? Non me ne sono mai accorto. Ma volete voi di nuovo, poichè vi pare che siete riusciti a farlo in rapporto a voi stessi, distruggere l'indistruttibile? A me non viene incontro alcuna anima o alcuna triade dell'albero, ma l'albero stesso ».

Antoine de Saint-Exupery nel suo *Piccolo Principe* racconta la storia di un principe fanciullo venuto sulla terra da un pianeta sconosciuto. Il principe incontra una volpe con la quale vuole giocare:

« Io non posso giocare con te — disse la volpe —, io non sono addomesticata ».

« Io cerco degli amici, — disse il principe — cosa vuol dire addomesticare? ».

« È una azione troppo spesso trascurata — disse la volpe —, significa stabilire dei legami... se tu mi addomesticherai, allora noi avremo reciprocamente bisogno. Per me tu sarai unico in tutto il mondo. Per te io sarò unica in tutto il mondo... Per piacere, addomesticami ».

« Io vorrei molto fare questo — rispose il piccolo principe —, ma io non ho molto tempo. Io devo trovarmi degli amici, e capire tante cose ».

« Ciascuno capisce soltanto le cose che addomestica, — disse la volpe — l'uomo non ha più tempo per comprendere altre cose ».

« Ma cosa devo fare per addomesticarti? » — chiede il piccolo principe.

« Devi essere molto paziente; prima di tutto devi sederti ad una piccola distanza da me, come adesso sull'erba. Io ti guarderò coll'angolo dell'occhio e tu non dirai niente. Le parole sono la sorgente di ogni incomprensione. Ma tu ti sederai un po' più vicino a me ogni giorno ».

Ho voluto citare questi due brani per rendere chiaro il concetto di conoscenza fenomenologica, quella compiuta tramite un rapporto, l'unica pos-



sibile delle funzioni psichiche. *Da questo punto di vista la socializzazione è un fenomeno psichico che compare nella maturazione di un individuo ad una certa età psichica; esso consiste di parecchi elementi, razionali ed affettivi, ed è basato su alcune dinamiche.* Esso è qualcosa di più di una fase.

Poichè, come ha fatto rilevare Harry Stack Sullivan, ogni conoscenza delle funzioni psichiche umane avviene tramite il rapporto tra due persone, io posso conoscere il processo di socializzazione in un altro individuo mediante un "rapporto" con un altro individuo: questo "rapporto" è appunto espresso da Buber con il concetto di parola-base "Io-Tu" e da Saint Exupéry col concetto di addomesticare (*apprivoiser* in francese, *to tame* in inglese).

La conoscenza della socializzazione è quindi possibile solo se io considero questo processo entrando in rapporto con l'individuo che lo vive. È chiaro che la conseguenza di tutto ciò è che il processo di socializzazione non è studiabile come "operazione mentale" o come semplice processo razionale, ma deve essere considerato come processo razionale ed affettivo insieme, come modalità di vivere in un rapporto e di manifestarsi in esso.

Erikson nella tabella seguente così schematizza le modalità umane di essere in rapporto.

1. Infanzia: Trust / Mistrust
2. Fanciullezza: Autonomia / Dubbio
3. Età del gioco: Iniziativa / Colpevolezza
4. Età scolare: Industriarsi / Sentirsi inferiore
5. Adolescenza: Identità / Diffusione
6. Gioventù: Intimità / Isolamento
7. Età adulta: Tendenza a generare / Assorbimento in sé
8. Età matura: Integrità, / Disgusto, disperazione.

Così questo autore tenta un esame fenomenologico della maturazione dell'ego in termini del processo di socializzazione: la socializzazione dell'individuo avviene in un continuo oscillare tra i poli sopra ricordati, ma ha delle caratteristiche più definite che devono essere ricordate più approfonditamente. Erikson resta infatti ancora nella sua bipolarità prigioniero della logica soggetto-oggetto, dentro-fuori.

Esistono secondo gli psichiatri detti esistenziali delle caratteristiche "ontologiche" cioè connaturate alla condizione umana per cui non è concepibile un uomo senza tale caratteristica: due, in particolare, sono le caratteristiche ontologiche dell'uomo, la colpevolezza e l'ansietà.

Il bambino passa attraverso due sostanziali esperienze: una esperienza che potremmo definire materna ed una esperienza che potremmo definire paterna; un'esperienza che vede a poco a poco, il passaggio dal sentimento "oceanico", alla coscienza dell'oggetto, alla consapevolezza dell'altro, all'ego-feeling, cioè al sé concepito come oggetto e quindi come contenuto in confini, e d'altro lato vede il passaggio dalla paura di castrazione all'identificazione, dalla paura della punizione alla assunzione della norma ed alla nascita della coscienza morale.

Connessa con l'esperienza che possiamo definire materna noi troviamo tutta la dinamica della sicurezza, mentre connessa con l'esperienza denominata paterna noi troviamo tutta la dinamica della colpevolezza.

Analizzando fenomenologicamente queste due dinamiche, si può dire che il bambino trova nell'esperienza materna il primo oggetto, cioè il primo mezzo di ancoramento della propria energia psichica. Ovvio quindi che le prime realtà per il bambino siano di tipo materno e che di tale tipo siano tutte le delimitazioni della percezione che è globale fino al formarsi dei primi oggetti come distinti dal soggetto che li vive. È questo lo stadio che Charles Odier ha chiamato della "costituzione dell'oggetto": il bambino prova le prime certezze per un oggetto, ma molte volte queste certezze non sono possibili ed in questo caso subentra il sentimento di angoscia.

La perdita dell'oggetto, può infatti essere vissuta in due modi: come fatto intellettuale cioè come esperienza razionale di deprivazione, (probabilità di ricomparsa dell'oggetto), cioè come stato di incertezza. Ma il bambino può vivere la perdita dell'oggetto anche come fatto affettivo cioè come perdita di una parte di sé, poiché affettivamente una parte di sé (energia psichica o libido) è stata investita nell'oggetto scomparso. Il bambino potrà, in seguito alla deprivazione, vivere due sentimenti, o quello di insicurezza o quello di angoscia. La distinzione tra i due sentimenti sta nel concetto di ego-identity di Erikson, quando questo autore dice che l'identità è concetto esteso anche al futuro e quindi avente dimensioni temporali, l'angoscia no: essa è freefloating. Il bambino che perde l'oggetto può cioè avere il sentimento che la sua identità non è compromessa, che egli riuscirà cioè a ritrovare la sicurezza perduta, ed in questo caso vivrà una insicurezza, mentre potrà perdere completamente questo sentimento, ed in questo caso vivrà una angoscia.

Esaminiamo le operazioni mentali che stanno alla base di questa dinamica. L'operazione mentale "incertezza" è contraddistinta dal concetto di pluralità, gradualità e possibilità. Il suo opposto è l'operazione mentale "certezza", che è contraddistinta dal concetto di unicità, necessità e globalità.



Il passaggio da uno stato di incertezza ad uno stato di certezza è denominabile come decisione. La certezza, può essere più o meno confermata dagli eventi: se tale conferma avviene, essa ha una validità non solo a livello razionale, ma anche affettivamente: si trasforma cioè in "sicurezza". Evidentemente esistono diverse gradualità o livelli dello stato e del sentimento di sicurezza. Esiste così una sicurezza oggettuale, che è la più primitiva e che corrisponde a quella che Martin Buber ha chiamato la coppia Io-Esso. Esiste poi una sicurezza degli altri, ed una sicurezza di sé, che possono essere denominate rispettivamente sicurezza nel rapporto (o coppia Io-Tu di Buber) e sicurezza di sé (Ego-feeling di Federn), tutte varietà includenti una partecipazione affettiva presente ma non totale. Questi stati possono essere denominati i modi dell'"essere sicuro".

Sostanzialmente diverso è il modo del "sentirsi sicuro" cioè il raggiungimento della sicurezza anoggettuale, cioè il sentirsi sicuro in senso assoluto (sicuro di tutti, sicuro in generale, sicurezza quindi come atteggiamento generale nei confronti della vita: basic trust degli Autori americani). In tutta questa dinamica la madre rispetto al bambino, si configura innanzi tutto come oggetto primario, come primo "oggetto" di sicurezza, portando il bambino verso l'ego-feeling, che nella delimitazione trova il sorgere dell'idea di sostanza.

Raggiunta infatti, sia pur per brevissimi periodi, la fase del sentirsi sicuro in assoluto, la sicurezza anoggettuale, il bambino ha la possibilità di provare il senso della propria indipendenza dall'oggetto, dal rapporto e dalla stessa immagine di sé: egli può cioè raggiungere l'idea di sostanza, che gli permette maggiormente di superare lunghi stadi di insicurezza e di ridurre al minimo i periodi di angoscia. È vero che questa indipendenza, è caratteristica dell'età adulta, ma è nell'infanzia che si pongono le premesse per essa. Il gioco e l'effetto anticipatorio di tipo ludico hanno una notevole importanza in questo processo.

L'insicurezza è qualcosa di più della semplice mancanza di sicurezza. Qui occorre avere ben chiara la distinzione tra insicurezza ed angoscia. Perché si abbia insicurezza occorre che il bambino abbia già provato la sicurezza, altrimenti egli vivrà inevitabilmente l'angoscia. L'insicurezza deve allora essere considerata come un plus, una fase successiva alla sicurezza e non, come spesso succede, un minus, cioè una mancanza di sicurezza. L'insicurezza è uno stato affettivo-intellettuale non definibile in modo negativo, cioè come mancanza di sicurezza, ma in modo positivo, cioè come perdita della sicurezza (con una più o meno chiara coscienza della possibilità di recuperare la sicurezza perduta). La differenza tra l'angosciato e l'insicuro consiste appunto in questo: che il secondo, a differenza del

primo ha avuto già esperienza del sentimento di sicurezza: è caratteristica infatti del sentimento di insicurezza una sia pur minima coscienza della propria capacità di ritrovare una sicurezza perduta. È per questo che, mentre l'angoscia deve essere considerata una qualità ontologica (non si ha l'angoscia, ma si è angosciati) la insicurezza non può essere considerata qualità ontologica.

Indiscutibile è il fatto che la dinamica della sicurezza è legata al rapporto bambino-madre. Per esaminare bene i rapporti tra sicurezza ed "ego-identity", è bene ricordare come in una ricerca da me compiuta la sicurezza ha rivelato nella sua varietà oggettuale dei limiti temporali molto netti, nel senso di un'esclusione della dimensione futura, mentre gli stati di sicurezza anoggettuale e gli stessi stati di insicurezza in persone che hanno già avuto l'esperienza di sicurezza anoggettuale hanno molto evidentemente una dimensione futura: il che farebbe pensare che sia appunto lo stato di sicurezza anoggettuale quello corrispondente alla "ego-identity" di Erikson.

In questo senso vi è una sorprendente analogia nelle risposte di soggetti che descrivono lo stato di "sicurezza di sé". Questi soggetti considerano "il sé come oggetto di sicurezza, concepibile come fase di passaggio, come gradino intermedio per il raggiungimento della sicurezza anoggettuale". L'analogia si riferisce alle idee di Federn sull'ego-feeling (concepibile come sicurezza di sé): questo autore ha concepito l'idea dell'ego-feeling come mezzo per il raggiungimento dell'equilibrio tra individuo ed ambiente, come "organo", come ha rilevato più tardi Erikson, per il raggiungimento dell'identità dell'ego. Altri concetti vanno qui ricordati a proposito della dinamica della sicurezza e cioè:

- a. la velocità della dinamica dei passaggi agli stati di sicurezza aumenta coll'esercizio, cioè possono essere abbreviati i tempi di passaggio, il che significa che le modalità di raggiungimento di stati di sicurezza possono essere apprese;
- b. l'insorgere della insicurezza richiede la presenza precedente di uno stato di sicurezza anoggettuale: l'insicurezza è infatti sempre anoggettuale: non ha senso un'insicurezza di qualcosa o qualcuno: l'insicurezza è sempre anche un sentimento e come tale è anoggettuale.

Concludendo si può dire che la dinamica della sicurezza è una premessa indispensabile della socializzazione del bambino, perché abitua il bambino stesso alla perdita di stati di sicurezza.

All'esperienza paterna, abbiamo invece detto, è legata la dinamica della colpevolezza. La figura paterna è infatti percepita fino dall'inizio come la



figura da cui dipende la regola dell'agire. Come dalla madre deriva l'esperienza dell'oggetto presente o assente (cioè dell'essere accettato o respinto), così dal padre deriva la regola sul fare e sul non fare, quella che Erikson chiama la bipolarità "iniziativa-colpa". Così come Freud ha fatto per primo notare, la formazione del Super-Ego consiste, fin dai primi giorni di vita in una interiorizzazione della figura paterna.

Le prime norme sono così le norme paterne interiorizzate. I primi sentimenti di colpevolezza sorgono in conseguenza di ciò, nel momento in cui l'individuo viola o crede di violare, le norme interiorizzate. Per colpevolezza si deve quindi intendere il sentimento (cosciente o incosciente) di aver potuto o dovuto fare qualcosa e di non averla fatta. Il senso di colpa è quindi in stretta relazione con l'esperienza paterna ed è naturalmente tanto più fisiologico, quanto più tale esperienza è stata idonea. Ma questo concetto di colpevolezza è piuttosto semplicistico se non tiene conto del fatto che la colpevolezza è sempre basata sul sentimento della rottura volontaria di un'unità. Come hanno fatto osservare Cargnello ed i suoi collaboratori, la colpevolezza porta con sé la nozione (conscia o inconscia) dell'allontanamento volontario da un rapporto, da una appartenenza: questa nozione sta alla base di ogni senso di colpa.

«Qualsiasi avvenimento — dice questo autore — capace di scuotere o di variare comunque il modo di essere del singolo incide primariamente sulla sua «coesistenza», sia nel senso di rinsaldarla, sia nel senso di rilassarla od anche di impedirla; e forse in questo senso, l'avvenimento principe è quello della colpa».

A questo punto occorre definire il concetto di relazione sociale. *Si intende per relazione sociale il modo individuale di essere in rapporto con una pluralità intesa non come insieme di persone, ma come una totalità.* Il che equivale a dire, in termini di dinamica della sicurezza, una modalità con cui un individuo passa dalla sicurezza oggettuale, alla sicurezza anoggettuale, ed in termini di dinamica di colpevolezza, una modalità con cui un individuo ristabilisce un'unità e diminuisce il senso di colpa vivendo una appartenenza (una Mit dasein "coesistenza" secondo Cargnello). Quando un individuo si trova "insieme" ad altri individui, egli si sente in rapporto con essi. Ma egli ha almeno due modi di vivere tale rapporto. Un modo che lo mette in contatto singolarmente con gli altri individui, che compongono una pluralità denominata gruppo, ed un modo consistente nel sentimento di appartenenza ad una entità super-individuale. Questo sentimento di appartenenza ad un insieme di individui e non ad ognuno di essi, distingue la relazione sociale da quella interpersonale. *La relazione sociale è cioè il fondamento della socializzazione che è appunto definibile come quella fase dello sviluppo psichico in cui compare la relazione sociale.*

La comparsa di tale relazione sociale è strettamente connessa alla dinamica della sicurezza e della colpevolezza, da cui in gran parte deriva, e viceversa la comparsa della stessa relazione modifica sostanzialmente sia la dinamica della sicurezza che quella della colpevolezza. *La socializzazione non è un processo deterministicamente prodotto dalla dinamica della sicurezza e della colpevolezza ma include di necessità la comparsa di un altro fattore, denominato "valore".* Questo valore è il traente del processo e va analizzato. Per fare questo devo ricordare alcune idee relative al concetto di gruppo. Infatti la relazione sociale include sempre la presenza di un gruppo: non è concepibile una socializzazione senza un gruppo rispetto alla quale essa si attua. È vero che la relazione sociale una volta comparsa non ha di necessità bisogno di esplicitarsi verso un gruppo, ma è anche vero che perché essa insorga una prima volta è necessario che si ponga chiaramente nei confronti di un gruppo. Analogicamente a ciò la sicurezza può divenire anoggettuale, e la colpevolezza inconscia, ma ciò non toglie che per un primo strutturarsi di queste due funzioni sia stata necessaria una presenza significativa di persone di tipo materno o di tipo paterno.

Il "concetto di gruppo" in psicologia è, come ho già detto, diverso dal concetto di gruppo in sociologia. Non basta l'esistenza di uno scopo comune per giustificare l'esistenza di un gruppo: in psicologia il concetto di gruppo è da analizzare fenomenologicamente cioè secondo le modalità in cui l'individuo lo vive, che sono quelle dell'appartenenza ad una entità non-individuale. Questa appartenenza è stata chiamata Weness, togetherness, sintalità, coesione ecc.

Che importanza hanno le due caratteristiche ontologiche dell'uomo, l'angoscia (e di riflesso la sicurezza) e la colpevolezza, sui processi di socializzazione, e sull'appartenenza? Il gruppo gioca chiaramente un ruolo di primaria importanza nella dinamica della sicurezza e della colpa, permettendo la sopportazione di più elevati livelli di sicurezza e di colpevolezza. Ciò non significa che l'esperienza di gruppo, cioè la maturazione della relazione sociale e della socializzazione, determini l'eliminazione del senso di colpa.

A prescindere dal fatto che questo è ineliminabile perché ontologico, il gruppo può rendere fisiologico, ma non escludere, un processo di crisi della "coesistenza", cioè la frantumazione di quella "unità" individuo-norme cui ho sopra accennato. Il gruppo agisce profondamente, determina e spesso modifica il significato della sicurezza e della colpevolezza, ma non elimina questi due "sentimenti".



I fatti sopra accennati hanno profonda influenza nei processi educativi e terapeutici. Soprattutto i processi educativi (ma anche quelli terapeutici) non devono essere intesi qui nè in senso sociologico, cioè come procedure tendenti ad adattare l'individuo alla società, nè in senso psicologico cioè come tendenti ad adattare la società all'individuo. Vediamo di chiarire questo fatto: se noi dimentichiamo che l'angoscia è qualità ontologica, tenderemo ad eliminarla ed a raggiungere stati artificiali di sicurezza, impedendo perfino alla dinamica sicurezza-insicurezza di esprimersi. Freud ha spesso insistito, (anche se non in termini di sicurezza) sul concetto della ineliminabilità della angoscia nella dinamica fisiologica della psiche umana.

Egli racconta come osservò il primo gioco di un bambino. Ho visto il primo gioco di un bambino — egli scrisse — un bambino che metteva un rocchetto dietro la coperta di un letto e poi lo faceva ricomparire spingendolo con le mani; quando questo scompariva dietro la coperta il bambino diceva "andato" (*gegangen*); quando il rocchetto ricompariva, egli rideva; questo a causa della sua consapevolezza di essere capace di recuperare un oggetto perduto. Quando la madre scompariva questo bambino aveva provato l'angoscia, adesso egli era in grado di far ricomparire gli oggetti in cui aveva investito la propria energia psichica. In termini di dinamica della sicurezza, egli diveniva insicuro, ma non ansioso per la scomparsa della palla, in quanto era presente in lui il sentimento della sicurezza recuperabile. Queste della manipolazione degli oggetti sono le prime esperienze ludiche ed anticipatorie dell'uomo e risalgono ai primi periodi dell'infanzia.

Il gioco può essere considerato uno dei primi processi che fanno progredire la dinamica della sicurezza. Il bambino che rischia; che tenta ed azzarda certe soluzioni deve aver presente in sé il sentimento di poter recuperare la sicurezza perduta: quanto più tale sentimento è presente in lui tanto meno sarà presente in lui il sentimento di angoscia, specie se l'abbandono dello stato di sicurezza è conseguenza di un atto volontario. Solo così il bambino sarà capace di abbandonare la sicurezza: acquistando il sentimento di poterla ritrovare, il che equivale a dire vivendo una esperienza di sicurezza anoggettuale. Il bambino angosciato non gioca perchè non può giocare, perchè non può rischiare perchè è paralizzato nella dinamica ontologica della sicurezza.

Solo se è possibile vivere l'insicurezza come un plus e non come angoscia, è possibile tollerare la mancanza della sicurezza stessa. Altrimenti pur di poter mantenere sistemi artificiali di sicurezza, l'individuo fin dalla prima infanzia ricorre a sistemi di blocco, come la malattia, il sintomo e,

da adulto alla fissazione nello sviluppo psichico o all'assunzione di "mamme artificiali" come le droghe. Non disponendo di meccanismi ludici, il controllo dell'ansietà viene spesso affidato a meccanismi mitici.

Analogo discorso può essere fatto a proposito della colpevolezza: anche qui si tratta di una caratteristica ontologica e quindi ineliminabile: essa è connessa, come ho detto prima, al concetto di unità. Ed ecco un primo legame tra la dinamica della sicurezza e quello della colpevolezza: quando un individuo abbandona una certa situazione di sicurezza, vive il senso di colpa soltanto se ha il dubbio di non poter più ritrovare una certa unità, che è caratteristica della operazione mentale sicurezza. È chiaro che questo legame tra sicurezza e colpevolezza interviene nei rapporti del bambino con il gruppo che primariamente determina la sua "appartenenza" ad una pluralità di individui. Il gruppo primario, cioè la famiglia, è senza dubbio una entità in cui la dinamica della sicurezza si pone come possibilità di ritorno al gruppo: tutte le volte che il bambino ne esce sperimenta una situazione di insicurezza. La dinamica della colpevolezza si pone invece come unità che il bambino può rompere volontariamente e che quindi dà origine alla colpevolezza.

Una caratteristica situazione in cui i due processi dinamici della sicurezza e della colpevolezza hanno una evidente estrinsecazione è quella del rapporto tra il gruppo primario della famiglia ed il gruppo scolastico che viene, ad una certa età, percepito come alternativa alla famiglia. La sicurezza che era stata raggiunta mediante un complesso sistema di identificazioni, si rompe quando il gruppo scolastico rappresenta un tentativo volontario di vivere una situazione (e quindi un sentimento) di insicurezza. Il gruppo scolastico viene vissuto come rottura di un equilibrio, come tentativo di rinunciare ad una sicurezza senza entrare in angoscia, cioè mantenendo una "ego-identity" e delle dimensioni temporali. Tutto ciò si pone spesso per il bambino come origine del sentimento di colpevolezza, cioè di dualità nei confronti del gruppo (norma) primario.

In questo conflitto il bambino si trova a dover modificare tutti i propri processi di identificazione. Poichè l'identificazione può essere concepita qui come una condizione indispensabile, ma non sufficiente per ogni processo di comunicazione, è evidente che il bambino per appartenere e comunicare col gruppo familiare e poi col gruppo scolastico deve passare attraverso a complesse fasi di identificazione colle persone che compongono i due gruppi. L'identificazione però, finchè resta delimitata al gruppo familiare tende ad essere un processo sufficientemente statico, mirante a stabilire un sistema di meccanismi di difesa che non permette che fino ad un certo punto la risoluzione dei problemi della maturazione indivi-



duale. Il sistema di identificazioni statico può essere concepito come corrispettivo al sistema di sicurezza artificiale non continuamente oscillante tra i poli della sicurezza ed insicurezza anoggettuali.

Il sistema di sicurezza statico basato sulle identificazioni del bambino nella famiglia, tende, dopo un certo periodo, ad appagare bisogni immaturi, come la sicurezza artificiale e l'eliminazione totale della colpevolezza. Quando un gruppo esterno determina la rottura di un tale sistema che tende a staticizzarsi, i processi di identificazione debbono essere ridimensionati: così l'identificazione col padre dovrà essere trasformata nell'identificazione coll'insegnante o col compagno, i meccanismi di origine della colpevolezza struttureranno l'unità sulla base di norme provenienti dall'esterno e precisamente non soltanto dal gruppo familiare, ma anche dal gruppo scolastico. Col passaggio da un gruppo familiare ad un gruppo extra-familiare, la sicurezza subirà frequenti assenze e dovrà passare attraverso a fasi di assestamento e di insicurezza prima di arrivare ad un sistema dinamico di equilibrio sicurezza-insicurezza. Così è anche per la colpevolezza che, dalla presenza di norme contrastanti e relative alle medesime azioni si configurerà sempre più come "condizione umana" e non resterà semplicemente una ispiratrice di decisioni delimitate e settoriali.

Se noi facciamo adesso un parallelo tra le diverse fasi in cui si realizza la dinamica della sicurezza (e cioè il passaggio dalla sicurezza oggettuale, alla sicurezza nel rapporto, dalla sicurezza di sé alla sicurezza anoggettuale) e gli stadi con cui si realizza lo sviluppo di un individuo nell'interno dei gruppi, da quelli familiare e scolastico, a quelli sociali in genere, ci accorgiamo che esiste tutta una serie di passaggi nei rapporti tra individuo e gruppo (ambiente), così che si può parlare di una "maturazione" di tali rapporti.

Così un individuo passerà da uno stadio in cui vivrà una serie di processi di identificazione statici, (di tipo individuale) ad uno stadio in cui i processi di identificazione diventeranno dinamici, ad uno stadio in cui si creerà un senso di appartenenza ad un gruppo fino ad un senso di appartenenza in assoluto, cioè alla capacità di sentirsi appartenente a qualche cosa, a delle entità (valori) o a delle unità super-individuali (gruppi).

In questo senso solo il sentimento e la coscienza di una appartenenza assoluta a determinate entità superindividuali e non semplicemente interpersonali permetterà di vivere il concetto di estraneità, di tendenza verso il gruppo (valore).

Così come l'insicurezza si può vivere semplicemente dopo che si è passati attraverso uno stadio di sicurezza assoluta, l'"estraneità" rispetto al grup-

po può essere vissuta soltanto dopo che si è passati attraverso uno stadio di appartenenza assoluta: cioè dopo che una relazione sociale è stata presente nell'individuo, dopo cioè che è avvenuto il processo di socializzazione inteso come fase dello sviluppo psichico. Senza essere passati attraverso alla fase della sicurezza assoluta non si vive l'insicurezza, ma l'angoscia: così senza essere passati attraverso la fase della appartenenza (relazione sociale matura), non si vive l'estraneità, ma l'"anonimato", cioè la mancanza di appartenenza, quella che Erikson ha chiamato "Ego-diffusion", in cui manca la consapevolezza di una appartenenza (identity) possibile, che l'individuo ha già conosciuta e vissuta precedentemente rispetto ad una entità superindividuale.

L'estraneità può essere quindi concepita come il sentimento di chi ha provato la relazione sociale e pur non riuscendo a sentirla in un certo momento, continua a ritenerla possibile. Essa include il concetto di gruppo. Questa dinamica «anonimato — appartenenza — estraneità» ha delle importanti conseguenze sul piano educativo, in quanto il concetto di educazione diventa necessariamente di tipo totale. Cosa si intende con questa espressione? Per educazione totale si intende che per scopo del processo educativo si assume il pieno raggiungimento da parte dell'individuo di una maturità psicologica, che comprenda il vissuto di una relazione sociale cioè di appartenenza ad una entità superindividuale. Giunti a questo punto si può comprendere il significato pratico che ha la relazione individuo-gruppo nel processo di maturazione dell'individuo e quindi l'importanza della relazione sociale e della socializzazione come fase di sviluppo psichico.

*Da questo punto di vista si può dire che un gruppo diventa educativo e svolge un ruolo formativo, nel senso di una maturazione, quando, funzionando come gruppo psicologico, contribuisce allo sviluppo ed all'esercizio nel bambino della relazione sociale.*

La frase "nel senso di una maturazione" contiene il grosso problema della definizione di maturità psichica (normalità): è implicito infatti nell'argomento stesso di questa relazione l'assunto per cui un individuo non è normale se non ha sviluppata la relazione sociale. E qui si aprono due discorsi, uno psicoterapeutico ed uno pedagogico. In psicoterapia si apre il discorso sulle finalità della cura, e cioè sul concetto di normalità psichica, in pedagogia quello sulle finalità dell'educazione e cioè sul concetto di maturità psichica.

*Cosa si intende per maturità e normalità psichica in senso sociale? Per maturità psichica deve intendersi la capacità che ha un individuo di sen-*



tirsi appartenente ad una entità super individuale, e cioè la capacità di abbandonare, sia pure momentaneamente, questa appartenenza, vivendo il senso dell'estraneità ed utilizzando il sentimento che deriva dalla estraneità per una maggiore efficienza in senso sociale ed un maggiore soddisfacimento dei bisogni di appartenenza.

Deve peraltro intendersi, come elemento base della maturità psichica l'esperienza della relazione sociale ed il suo impiego per quegli scopi per cui essa può venire utilizzata.

Primo tra questi scopi è il processo di socializzazione cioè l'integrazione delle dinamiche della sicurezza e della colpevolezza, mediante un sistema di valori. Questa è una ulteriore definizione di socializzazione.

Un primo legame tra colpevolezza e sicurezza esiste perchè l'abbandono volontario di una condizione di sicurezza provoca un senso di colpa se la perdita della sicurezza è vissuta come perdita di una unità e quindi come dubbio di non poter ritrovare una sicurezza (unità) volontariamente perduta. Un altro legame deriva dal fatto, spesso constatato, che una sicurezza attivamente raggiunta provoca una colpevolezza solo se un elemento interno mette in contrasto la unità su cui poggia la sicurezza e l'unità su cui si struttura la colpevolezza. Così nel bambino il soddisfacimento di un piacere, mentre ristabilisce un'unità e quindi una sicurezza, instaura una colpevolezza se, realizzando una unità, ne distrugge un'altra o, come dice Cargnello, impedisce o rallenta una coesistenza. Un altro legame ancora tra la dinamica della sicurezza e quella della colpevolezza consiste nella ontologicità e quindi nella contemporanea continua presenza nell'uomo delle due condizioni: un individuo si sentirà sempre insicuro e sempre colpevole, anche se seguirà ritmi normali di sviluppo psichico. Infine un legame ulteriore consiste nella dualità degli stati psichici inerenti alle due dinamiche: così come la colpa è un fatto "duale", anche la sicurezza si struttura in un rapporto, cioè in una dualità. I Dasein della colpevolezza e della sicurezza sono ambedue Mitsein, anche la sicurezza assoluta e la liberazione assoluta dalla colpa, concetti limiti, corrispondenti a stati psichici realizzabili solo utopisticamente e per certi intervalli temporali, sono concetti includenti il rapporto. L'idea di "sostanza" dei filosofi e degli psichiatri esistenziali, mutuata dalla filosofia spinoziana, include un'indipendenza della sostanza dal mondo esterno e, nel concetto stesso di indipendenza dal mondo esterno si struttura un Mitsein, una coesistenza, quindi una dualità.

Tutto questo è poi reso più organico dall'intervento dei "valori". Come ha fatto osservare Charles Odier "non si può parlare di valore se non

dall'istante in cui l'ego si porta al di fuori della sfera delimitata delle funzioni, cioè dei suoi bisogni biologici, istintivi ed affettivi". Odier così definisce le funzioni: "modo interessato ispirato da motivi coscienti o inconsci, di soddisfazione di un bisogno o di realizzazione di una tendenza individuale, senza alcuna cura degli aspetti sociali, morali o spirituali, che questa soddisfazione porta con sé". Il problema di una confusione tra funzioni e valori è estremamente attuale in psicologia, una tale confusione può portare ad un determinismo psichico che spesso permette di comprendere il processo di socializzazione.

Se si tiene distinto il sistema di valori dal sistema di funzioni occorre dire che tutte le motivazioni appartengono al sistema delle funzioni, sia che le motivazioni siano coscienti che inconscie. Anche le pulsioni del Super-Ego appartengono al sistema delle funzioni: questa è una affermazione di una enorme importanza perchè permette di affermare che l'origine del sistema dei valori non fa parte del sistema delle funzioni, cioè sfugge al determinismo psichico delle funzioni.

Si può quindi affermare che nella vita psichica il concetto di valore è in antagonismo col concetto di funzione. Se tale antagonismo è momentaneo o totale, cosciente o razionalizzato, ciò non ha importanza per il concetto di valore. Io posso rinunciare ad un mio bisogno per una qualsiasi ragione, o posso credere di fare un "bene" o un "male", ritardando un soddisfacimento di una mia funzione: sarò sempre in presenza di un valore.

Ho detto che un sistema di valori permette la socializzazione passando attraverso l'integrazione delle dinamiche di colpevolezza e di sicurezza: tutte e due le dinamiche rientrano nel sistema delle funzioni cioè nel determinismo psichico: il sistema di valori integra queste funzioni.

L'uomo infatti tende a soddisfare le proprie funzioni di tendenza alla sicurezza e di fuga dalla colpevolezza: il sistema di valori che permette la socializzazione, è quello che consente di vivere la colpevolezza e di rinunciare alla sicurezza sulla base del concetto di gruppo.

Il gruppo è una entità superindividuale che consente di vivere l'appartenenza e l'estraneità: da questo punto di vista il gruppo può essere considerato come un primo sistema di valori del bambino. La socializzazione può quindi essere considerata importante anche come meccanismo di apprendimento di valori. Il discorso sulla qualità e la funzionalità di tali valori è naturalmente tutto da fare.