

## *La Polisanalisi: una Gruppoanalisi come rifondazione di una Psichiatria Sociale*

**Filippo Pergola\*, Giulia Proietti\*\***

### **Riassunto:**

*Con il presente contributo si intende introdurre il lettore alle fondamenta teorico-cliniche della Polisanalisi, da intendere come un approccio innovativo volto alla rifondazione di una psichiatria sociale che miri ad affrontare le psicopatologie indotte dalle crisi contemporanee. Gli ambiti di intervento della Polisanalisi sono i contesti socio-organizzati, considerando la configurazione sociale come il "vero paziente", attraverso gruppi intermedi di dialogo al fine di riequilibrare i beni relazionali e posizionali, contrastare la nemicalizzazione dell'altro e rigenerare il capitale semiotico, favorendo così il passaggio alla "koinonia", una convivenza basata sul dono e l'impegno reciproco.*

*Parole chiave: Polisanalisi, Gruppoanalisi, koinonia, capitale semiotico, beni relazionali*

### **Abstract:**

*This paper aims to introduce the reader to the theoretical and clinical foundations of Polianalysis, understood as an innovative approach aimed at the refoundation of a social psychiatry that seeks to address the psychopathologies induced by contemporary crises. The areas of intervention of Polianalysis are socio-organized contexts, considering the social configuration as the "true patient," through intermediate dialogue groups in order to rebalance relational and positional goods, counteract the enemization of the other, and regenerate semiotic capital, thereby fostering the transition to "koinonia," a coexistence based on gift and mutual commitment.*

*Keywords: Polianalysis, Group-Analysis, koinonia, semiotic capital, relational goods*

\* Psicoterapeuta, Gruppoanalista, direttore dell'Istituto di Specializzazione in Psicoterapia Analitica Individuale e di gruppo (SPAIG), presidente dell'Associazione di Psicoanalisi della Relazione Educativa (APRE)

\*\* Psicoterapeuta in formazione presso l'Istituto di Specializzazione in Psicoterapia Analitica Individuale e di gruppo (SPAIG), direttrice dell'Istituto di Psicologia Scolastica dell'Associazione di Psicoanalisi della Relazione Educativa (APRE)

*Anche se la finestra è la stessa, non tutti quelli che vi si affacciano vedono le stesse cose: la veduta dipende dallo sguardo*  
(Merini, 1999)

### *1. Perché una “Gruppoanalisi PolisAnalitica”*

*Mi permetto di considerare la Polisanalisi la più accurata  
rifondazione di una nuova Psichiatria sociale.  
E ve ne è assoluta necessità per un’epistemologia  
dell’essere persona entro nuove comunità.*  
(Corrado Pontalti, in post-frazione a “Polisanalisi. Una clinica per il sociale”)

Ci rendiamo conto di quanta psicopatologia nella vita quotidiana - parafrasando Freud - genera incertezza e indefinibilità del futuro per le tante crisi che stiamo attraversando. Non poter pensare un futuro possibile in cui realizzarsi, con produttività creativa, seguendo un progetto che dia senso alla propria vita, porta a proiezione paranoica e fuga maniacale. Questa impossibilità conduce alla ricerca smodata di avversari per risolvere illusoriamente i conflitti. Fondamentalismi, xenofobie, estremismi, terrorismo, vandalismo, sessismo, economia software, ricerca della perfezione, eccesso di positività, inferno dell’uguale sono solo alcune delle “patologie civili” che minano l’individuo, il gruppo familiare, i gruppi di lavoro, le comunità territoriali e nazionali e la stessa convivenza sull’unica “Terra-patria”. Com’è che per la medicina è normale occuparsi della prevenzione, intendendola a tutti gli effetti come cura, mentre nella comunità “Psi” coloro che erogano cura come prevenzione sembrano alieni o comunque non “sufficientemente clinici”? È difficile dare sostanza a un concetto di “cura possibile” per coloro che non si rivolgono espressamente allo psicologo-psicoterapeuta o psichiatra che sia. Eppure, proprio coloro che non percepiscono il malessere o non si trovano nella consapevolezza/possibilità di rivolgersi agli “Psi” sono in maggioranza coloro che più hanno bisogno di cura.

Oggi più che mai, il nostro mandato etico-professionale è andare fuori dalle mura dello studio o dell’istituzione di cura ed essere lì, dove si disloca la mente delle persone,

iniziando a considerare come vero paziente, proprio la configurazione sociale. Lo psicoterapeuta che lavora entro la cornice della “Polisanalisi” è come quel personaggio raccontato nel Mito della Caverna da Platone; in un libro che, non a caso, s’intitola “La Repubblica” - la cosa pubblica, la Polis -. In questo senso, occorre considerare a tutti gli effetti “clinica psicologica” la cura di contesti socio-organizzati, dove operano professionisti come medici, ingegneri, infermieri o architetti, economisti o decisori politici, educatori-insegnanti, ecc. C’è alle porte il rischio di un collasso di ogni tipo di gruppo, dalla famiglia all’intera collettività umana, se non ci prendiamo cura dei gruppi: quelli di lavoro e delle istituzioni che li contengono; se non operiamo con percorsi di consapevolezza per gruppi di genitori, sui territori con progetti d’intervento intergenerazionale; se non interveniamo nei gruppi-classe di scuole di ogni ordine e grado – rimaste unico incubatore di capitale sociale – attraverso giochi psicodinamici, utili a sviluppare risorse di significato sul proprio esserci in ogni tipo di gruppaltà.

L’uomo è chiamato a creare valore – cioè orizzonti integrati di senso immateriale – e non estrarre valore dagli oggetti rendendoli morta merce di profitto materiale. Si ripropone quindi con forza la necessità di riequilibrare, con giustizia, la dialettica tra beni relazionali e beni posizionali.

Nella mia esperienza di lavoro nei contesti socio-organizzati e gruppi terapeutici, colgo quotidianamente il significativo più drammatico della prevalenza culturale dei beni posizionali – quelli ai quali è stato estratto il valore – e il bisogno disperato di beni relazionali; tale significativo è ipostatizzato nella fascia di popolazione tra gli 11 e i 18 anni tramite il rendere immateriale il corpo biologico, il corpo vissuto, il corpo familiare, il corpo sociale. L’inafferrabilità dello iato tra oggetto reale e universo simbolico genera drammi o esaltazioni. Una sorta di totipotenza sembra piegare il corpo a ragione finale del sentimento di esistenza possibile: idee suicidarie per far evaporare il corpo e divenire anime vaganti, giochi mortali, adolescenti che si reputano di genere neutro, o non-binari, o, ancora più spesso, oltre la classificazione LGBTQ (tendenza che non ha a che vedere con i costrutti di identità di genere o orientamento sessuale, il cui approfondimento rimanderemmo a un’ulteriore trattazione). Il corpo sembra l’unico oggetto sul quale riconoscere di avere potere. Che altro è l’anoressia, il tagliarsi, l’esibirsi, il rinchiudersi,

il farlo viaggiare ossessivamente nel ciberspazio, il trionfo dei selfie se non l'ultimo ancoraggio pseudo-materiale per un fragile sentimento di meità?

Mi sembra evidente che tali configurazioni psichiche richiedono paradigmi interpretativi molto diversi da quelli che conosciamo e che ancora insegniamo agli specializzandi in psichiatria e psicoterapia. Basti pensare che nei piani di studio delle specializzazioni non sono previsti insegnamenti di nessuna delle materie quali economia, scienze politiche, sociologia, antropologia, giurisprudenza. Lo psicologo, lo psichiatra, il docente devono tuttavia possedere un sapere rigoroso di com'è il mondo per comprendere come esso dia senso all'esistere del paziente e come il paziente faccia emergere le aporie del mondo stesso. Tutti i grandi clinici dialogavano con eminenti esperti di altri saperi.

Paradossalmente, le importanti configurazioni epistemologiche della clinica e della pedagogia non erano interne al campo terapeutico o di docenza; occupavano un territorio intermedio di connessione ad alta funzione generativa di nuovi patrimoni simbolici. Da molti anni questa ibridazione fondativa si è persa, in una sorta di tecnocrazia autoriproducendosi delle procedure. La Polisanalisi, seguendo il paradigma della complessità di Morin crede nella necessità di lasciarsi contaminare da altri saperi, nell'esercizio della cura psicologica: antropologia, giurisprudenza, sociologia, pedagogia, economia.

Quello di cui sto parlando è che la storia della nostra epoca mette a disposizione dell'esistenza un ricchissimo patrimonio di universi simbolici e di capitale semiotico. Il mandato per la Polisanalisi è di studiare e proporre dispositivi per rendere usufruibili alle singole persone e alle piccole comunità – in primis famiglie e scuole di ogni ordine e grado e anche università di ogni materia di studio e soprattutto le scuole di Psicoterapia – il patrimonio simbolico e il capitale semiotico disponibile sulla scena dell'esistenza storicamente vincolata. Il dispositivo identificato non può che essere il gruppo intermedio - 12-30 persone circa - che a livello sociale è un moltiplicatore infinito, ossia con continui rimandi euristici, di Beni Relazionali - reciprocità, cooperazione e fiducia -, di risorse, di capacità alla tolleranza della complessità delle aporie in campo.

Gli accadimenti sociopolitici, comunitari, ambientali, i loro stravolgimenti anche in territori lontani, creano a livello individuale l'attivazione di un motivo legato ad

un'angoscia senza nome. Un 'fuori' dal mio confine imprevedibile, per cui non interiorizzabile per differenza o per differenziazione. È con tale "fuori" imprevedibile, che i nuovi curanti stessi devono pur aver a che fare, sia in riferimento ai loro pazienti e alla relazione terapeutica, sia in riferimento a sé stessi in quanto individui inseriti all'interno dello stesso scenario. La Polisanalisi cerca di favorire il cambiamento di tali visioni del mondo, quali generatori di senso: conditio sine qua non affinché possano mutare le scelte individuali orientate verso i fondamentalismi, il razzismo, le xenofobie, l'economia impazzita, la crisi ecologica che si riflettono e riflettono il malessere psicologico individuale.

Narrazioni diverse rispetto alle situazioni che viviamo nei contesti sociali, nella polis, intesa come spazio di convivenza comune: visioni che occorre siano pluridimensionali e armonizzate con il coraggio di aprirsi all'integrazione del punto di vista dell'altro per realizzare "koinonia". Un percorso che può essere praticabile a partire dall'ampliamento del nostro capitale semiotico, ossia di quelle risorse di senso con le quali conferiamo significati al rapporto con il mondo; stando attenti al fatto che non vediamo le cose per "come sono", ma per "come siamo".

## *2. Perché una "Gruppoanalisi PolisAnalitica"*

### *2.1. L'ermeneutica*

*È mia profonda convinzione che, da qui a un futuro indefinito, il vero problema è psicologico. La psiche è il padre e la madre di tutte le difficoltà irrisolte che abbiamo lanciato verso il cielo*  
*(Jung, 2006, p. 243)*

Quello che posso constatare nella clinica quotidiana - conducendo sia quattro Gruppi di terapia che lavorando in setting individuali con altri pazienti - è quanto il sociale penetri e configuri la struttura della Persona. Ogni individuo, infatti, è gestato e nato dal più ampio "utero" del socio-culturale e risulta essere un mosaico di personalità: sia punto nodale di una rete di relazioni (livelli transpersonale e transculturale) sia ultimo anello di una catena di generazioni (livelli inter e trans-generazionale).

Ogni fatto storico-sociale è un insieme di fatti psichici presenti in milioni di individui. Oggi il vero paziente è la configurazione sociale e lo psicoterapeuta è chiamato ad andare fuori dalle mura, come Antigone, per prendersi cura dei contesti sociali in quanto tali e operare anche la clinica individuale lì dove si disloca la mente del paziente ovvero negli spazi della Polis. Tutto è Psiche: l'architettura, l'economia, l'ecologia, la politica, perché Noi siamo Psiche. Da tempo, abbiamo riconosciuto la psiche come un fattore autonomo negli affari mondiali; ora occorre istituire quello spazio di presenza di suoi curatori che ci richiama ad uscire dalle mura della stanza di analisi, per assumerci la responsabilità di "porre domande essenziali" all'uomo di oggi.

Il pensiero e l'agire sono incorporati in visioni del mondo culturalmente e storicamente specifiche: le persone hanno necessità di rendere l'esperienza significativa, giustificabile, pensabile. Questa continua attività di creazione di senso viene eseguita sia internamente dall'individuo, sia attraverso l'ambiente culturale, come eredità sociale. Non consiste nell'attribuire qualità e valore alla sola realtà sociale; piuttosto, più profondamente, si tratta di plasmare il mondo, mettendo in primo piano alcuni aspetti dell'esperienza e facendo fare da sfondo agli altri. L'interpretazione dell'esperienza non è un processo neutro, ma una difesa della propria visione del mondo. La cultura, che è generalmente vista in termini di contenuti, vale a dire norme, tradizioni, sceneggiature, serie di idee/rappresentazioni, script comportamentali, può essere vista in questa nuova ottica (Re.Cri.Re., Salvatore, 2015- 2018) come un processo, ossia come una continua dinamica di creazione di senso attraverso cui le persone interpretano il mondo. Tale dinamica continua si situa entro significati generalizzati: gli universi simbolici incorporati nell'ambiente culturale. Gli universi simbolici funzionano come sistemi di assunti carichi di affetto, generando un vero e proprio "capitale semiotico". Si tratta di una visione complessiva del mondo che definisce il modo di dare significati a sé e al rapporto con l'altro; le interpretazioni del mondo, infatti, fungono da magnete nell'orientamento di affetti, pensieri, comportamenti venendo a costituire come una sorta di "pelle semiotica" (Salvatore et al., 2018). Ogni universo simbolico rappresenta una concezione globale della vita, un modo di interpretare e dare valore a quanto accade a livello personale, sociale e politico: una sorta di lente attraverso cui ogni elemento dell'esperienza viene filtrato e reso così significativo; non sono solo idee sul mondo, ma modi incarnati di

“essere-nel-mondo”. Ciascuna persona è “immersa” in un universo simbolico, come un pesce nel proprio acquario. Per questo motivo, non è facile riconoscere l’universo simbolico di cui si è parte, che plasma il proprio modo di sentire, pensare, progettare, scegliere, agire. Gli universi simbolici sono più generali e fondamentali dell’identità: modellano l’identità, si trovano ad un livello molto basilare, trasversale alle differenze socio-economiche, politiche, etniche. La Polisanalisi considera il lavoro su tali “universi simbolici” come parte del cammino di cura a livello individuale, micro e macro-sociale.

## *2.2. La psicopatologia*

*Diventa ogni giorno più chiaro che non sono la fame né i terremoti, né i microbi, né il cancro, ma è invece l’uomo stesso a rappresentare il peggior pericolo per l’uomo, e questo perché non vi è protezione sufficiente contro le epidemie psichiche, che sono infinitamente più devastanti delle peggiori catastrofi naturali. Il pericolo maggiore, che minaccia il singolo essere umano e intere popolazioni, è quello psichico. La ragione si è dimostrata del tutto impotente semplicemente perché i suoi argomenti agiscono solo sulla coscienza, ma non sull’inconscio.*  
*(Jung, 1944, pp. 292-293).*

Ogni malessere individuale e collettivo, psicologico e sociale ha tre radici:

1) *Lo smarrimento del proprio giusto posto* per contribuire al bene e progresso proprio e della Comunità, ossia una perdita di Senso esistenziale; ne deriva che la cura passa per l’attivazione di un progetto di vita.

2) *La perdita o l’irrigidimento di limiti e confini*, per cui la cura prevede l’istituzione di tali fortificazioni e strade interne da percorrere, per vivere la liminalità come soglia di attraversamento di passaggi esistenziali e non come blocco. I confini tra gli individui sono in varia misura permeabili. Più i confini sono rigidi e apparentemente impermeabili, cioè più diventano barriere, più si fa uso della proiezione e dell’identificazione proiettiva per mantenere un’identificazione esclusiva basata sui miti di purezza e di omogeneità, piuttosto che di pluralità.

L’identità, nell’era ipermoderna, pare dissolversi in un camaleontismo permanente. Nel panorama contemporaneo la malattia psichica non deriva tanto da una liquefazione dell’identità, ma da un suo rafforzamento: non è il deficit dell’Io a causare la sofferenza

mentale, ma una sua amplificazione ipertrofica - paradossale difesa dalla dissoluzione -. Assistiamo a stili di vita nomadici, anarchici, rizomatici, senza Legge. Anziché vivere con angoscia la perdita di un centro che dia stabilità e senso, essa viene salutata come una grande possibilità di apertura e di liberazione. Nondimeno, come rovescio della stessa medaglia, questa personale e collettiva identità evaporata, innesca l'esigenza di trovare una solidità. Il vento del fondamentalismo spira chiaramente in questa direzione: il dubbio, la scomposizione della personalità psichica, il superamento dei confini identitari lasciano il posto alla rivendicazione di una certezza che non deve conoscere incrinature. Sul piano macrosociale si assiste da una parte a processi di omogeneizzazione e di globalizzazione, dall'altra a fenomeni di massa tesi alla rivendicazione di identità etniche, nazionali, religiose (Volkan, 1998). Si sperimentano trasformazioni forzate nell'ambito delle organizzazioni di lavoro. Queste ultime non rimandano più un'immagine di stabilità, coerenza, continuità, come era successo nei venti-trenta anni successivi alla Seconda guerra mondiale (Prodgers, 1999). Allo stesso modo, oltre ai contenitori istituzionali e organizzativi, anche i contenitori familiari si confrontano con nuove articolazioni (dalle famiglie monoparentali alle famiglie allargate). Tutto ciò implica sviluppare una capacità di interrogarsi continuamente sul senso dell'identità soggettiva e collettiva per far fronte alle incertezze, alle conflittualità, alle continue trasformazioni.

3) *L'uccisione dello Straniero fuori e dentro di sé* - le dimensioni di sé scisse e sconosciute - per cui la cura necessita l'ascolto dei racconti dello "straniero". Questo ascolto è riabilitante: solo così una concezione paranoica dell'identità fondata sull'esistenza di nemici irriducibili può essere curata. Le crisi, del resto, generano visioni indefinibili del futuro e portano a proiezione paranoica - ricerca di avversari lontani -, fuga maniacale, consumo/acquisto di identità personali attraverso l'identificazione. L'integrazione tra cultura e psiche assicura il funzionamento psichico, che pertanto va inserito all'interno di un orizzonte di "universi multipli", superando il binomio individuo-malattia. Il disturbo psichico, infatti, causa il dolore di una comunità, da quella più estesa a quella più ridotta (Pontalti, 2000).

*Il sintomo va individuato non nella persona, ma all'interno di una rete più ampia dove finalmente può acquistare un senso.* Il pericolo più grande proviene dalle masse, perché

l'azione dell'inconscio si accumula nelle masse, e la ragionevolezza della coscienza viene repressa dall'azione delle masse. Ogni organizzazione di massa rappresenta un pericolo latente, esattamente come una carica di dinamite. Tali organizzazioni producono effetti, che nessuno vuole e che nessuno può fermare. Il vero paziente, in tal senso, è la configurazione sociale.

### *2.3. La cura*

La malattia mentale, alla sua vera radice, ha un disturbo di integrazione entro la comunità, un disturbo di comunicazione (Foulkes, 1964).

Foulkes fonda un nuovo approccio alla sofferenza psicologica, riconoscendone per la prima volta il carattere multipersonale: essa si svilupperebbe da un complesso di relazioni inter e transpersonali piuttosto che da un nodo patologico individuale e nascosto nella psiche umana. La famiglia, come tutti gli altri gruppi di appartenenza, configurano la matrice della vita mentale dell'individuo. Reti che, se da un lato consentono e assicurano lo sviluppo del soggetto, dall'altra devono lasciare spazi di apertura verso nuove significazioni della propria esistenza.

In tal senso un percorso di Gruppoanalisi Polisanalitica ha come primo obiettivo l'implementazione del capitale semiotico - risorse di significato - per rigenerare, come obiettivo conseguente, il capitale sociale - beni relazionali -. Ciò avviene - come meglio descriverò in seguito - attraverso gruppi intermedi di dialogo. Il dialogo è antidoto alla nemicalizzazione dell'Altro, il cui grado è proporzionale alla ristrettezza del proprio punto di vista, all'ansia identitaria e alla povertà di risorse di significato, che sembra caratterizzare individui e società nel tempo delle crisi. La paura è fatta di quello che nei libri di storia è chiamato "potere": la paura genera paranoia che a sua volta, genera violenza. I percorsi di cura proposti da un intervento di Gruppoanalisi Polisanalitica tendono a:

- ampliare le visioni/dimensioni di decodifica del proprio esserci nel mondo e nella collettività;
- favorire la capacità immaginativa favorendo collaborazioni tra diverse narrazioni;

- riattivare la produttività creativa sia come messa in comune di doni e risorse all'interno della comunità, sia come espressione del proprio progetto di vita.

L'intento è di permettere l'implementazione dei beni relazionali, quali reciprocità, cooperazione e fiducia i quali, a loro volta, potranno innescare un circolo virtuoso: capitale sociale che rigenera il capitale semiotico e viceversa - come la batteria e il motore di un'automobile -. Un percorso che attraversa per il singolo, come per la collettività, tre passaggi: dalla vittimizzazione, alla sacrosanta vendetta, per arrivare poi al perdono. Vale a dire: dal caos attraverso l'espressione dell'odio, alla rigenerazione di Beni Relazionali mediante il dialogo. La clinica del sociale ha come obiettivo finale quello di riconfigurare lo spazio di convivenza comune come "koinonia". Uno spazio transizionale, quello del dialogo, che non è né soggettivo né oggettivo, non è governato né dal principio di piacere né da quello di realtà, bensì porta alla costituzione di un terzo principio: quello di Significato.

Più avanti vedremo con quali strumenti metodologici.

### *3. Una ricerca: universi simbolici e nemicalizzazione dell'altro*

Le relazioni sociali oggi sono spesso caratterizzate dalla necessità di creare nemici, ossia dalla rappresentazione affettiva del non familiare/altro da sé come un nemico, come un soggetto portatore d'intenzionalità aggressiva/distruttiva verso l'agente della rappresentazione e/o il suo gruppo. Si tratta della generalizzazione e assolutizzazione della categoria "amico-nemico" come chiave interpretativa dell'esperienza, che configura una peculiare forma di identità, di tipo paranoide: ciò che sostiene e alimenta il legame di appartenenza non è più il senso di partecipazione ad un valore comune – quale può essere, ad esempio, un luogo geografico o simbolico condiviso – ma il sentimento di essere sotto una comune minaccia da parte di un nemico esterno, successivo. Uno schema a esclusiva connotazione affettiva che porta a vedere nelle situazioni – e nelle altre persone – quello che non c'è e a non vederci quello che c'è (Salvatore S., Palmieru, Pergola, 2019). Tra i tanti cito il progetto europeo di ricerca Re.Cri.Re. - "Rappresentazione della Crisi e la Crisi della Rappresentazione" (Salvatore, 2018). - i cui risultati sono stati anche presentati al II convegno di Polisanalisi (Biblioteca del Senato, 2018) essendo in piena linea con gli intendimenti e la prospettiva della Polisanalisi.

Sono stati individuati i seguenti “universi simbolici”.

*Il mondo ordinato*

Il mondo è governato da un ordine intrinseco che alimenta la fiducia negli altri e nel futuro. Centrali sono i valori della solidarietà e il bisogno di rendere la propria vita significativa. Il rifiuto del potere, del conformismo, e del familismo sono criteri orientativi dell’agire individuale. Fiducia in sé stessi, nelle proprie capacità di realizzare progetti e nelle altre persone ritenute capaci di cambiare. Tale fiducia si riflette nel senso di controllo sulla propria vita e nella valorizzazione dell’alterità.

*Il legame interpersonale*

I legami interpersonali, e i sentimenti di amore e amicizia che essi veicolano, sono ciò che conferisce senso alla vita delle persone. I legami forniscono stabilità e protezione, che giustificano i sacrifici per mantenerli vivi. Essere parte di legami vitali richiede adesione e identificazione: vuol dire avvantaggiarsi del potere del gruppo ed essere messi nelle condizioni di dare significato e valore alla propria vita.

*La società che sostiene*

Una piena fiducia nei confronti della società, le sue istituzioni e le sue agenzie, rappresenta una base sicura che sostiene l’agency individuale e la convinzione che il futuro riservi solo buone cose. La fiducia nella società è alimentata dalla consapevolezza che le agenzie e le istituzioni si fanno carico dei bisogni delle persone, tra i quali è centrale quello di sicurezza.

*La nicchia di appartenenza*

La consapevolezza di vivere in un contesto anomico va di pari passo con la percezione di avere uno scarso controllo sulla propria vita e con la sfiducia nei confronti delle persone e delle istituzioni. Il giudizio negativo sul presente e il pessimismo nel futuro si accompagnano al fatalismo e alla mancanza di progettualità. Centrale è l’appartenenza alla rete di relazioni primarie: non come luogo di esperienze significative e di reciprocità ma come un sistema al quale si deve aderire per ottenere protezione da un mondo esterno minaccioso.

*Il mondo degli altri*

Le persone sono motivate da interessi egoistici e sono totalmente inaffidabili. Le istituzioni sono anch'esse totalmente inattendibili e impermeabili ai bisogni e alle domande delle persone. Il mondo e la vita di ciascuno appartengono a coloro che hanno il potere e che lo usano senza scrupoli, per perseguire il proprio tornaconto. Progetti e sforzi sono inutili.

La Polisanalisi, utilizzando tali linee di ricerca, intende occuparsi anche di: populismo, radicalizzazione e fondamentalismi, ascesa di partiti di estrema destra, sfiducia nelle istituzioni, per operare "clinica" anche coadiuvando nell'affrontare l'attuale scenario di crisi socio-istituzionale e situazioni individuali micro e macro-sociali inerenti a immigrazione, fondamentalismi religiosi, omosessualità, salute, partecipazione e democrazia, soggettività. Noi stiamo consumando capitale semiotico, ma non riusciamo a rigenerarne quanto ne serve per vivere il rapporto con l'altro in modo costruttivo e vantaggioso per tutte le parti in causa – "Win-Win" – e così, per semplificare e sentirci stabilizzati, con il poco capitale di significati rimasti, tendiamo alla nemicalizzazione dell'Altro. L'estremismo e il radicalismo, che spesso accompagnano i populismi, vanno interpretati come forme culturali peculiari che soddisfano una richiesta specifica di senso: una richiesta sia di protezione che di empowerment, innescato dall'incertezza e dall'insicurezza, a sua volta generate dalle profonde trasformazioni cui le società sono state sottoposte come conseguenza della globalizzazione. Sotto il dominio degli affetti primordiali gli stati mentali e le azioni, alimentati dall'ansia, producono un pensiero polarizzato, che porta a una rappresentazione del mondo diviso in "buono" e "cattivo", "debole-forte", "vittorioso-sconfitto", "puro-impuro". Ne consegue un senso di paura della persecuzione da parte di altri, al di fuori del proprio gruppo d'identificazione. Disuguaglianza economica, incapacità di accesso al credito, disoccupazione, terrorismo, pressione delle migrazioni, indebolimento delle relazioni di vicinato e simili, tutti contribuiscono all'interpretazione affettiva della realtà.

Agire nei vari contesti sociali con gruppi intermedi di dialogo permette alle persone di ampliare le proprie risorse di significato, così da ampliare la propria visione del mondo, identificandosi con universi simbolici considerati come risorse culturali – universi

simbolici “mondo ordinato” e “società che sostiene” – caratterizzate da forme funzionali di pensiero quali: propensione al rischio, flessibilità, apertura all’esperienza, impegno nel relazionarsi, sentimenti positivi, valorizzazione dell’alterità.

È plausibile concludere che l’impatto sociale della crisi economica probabilmente ha funzionato come il primo innesco di un’appartenenza paranoica e, più in generale, del cambiamento dell’ambiente culturale. Questo è coerente con molti studi che hanno evidenziato l’impatto negativo della crisi economica sulle dimensioni culturali (Uslaner, 2009); alcuni studi dimostrano come tale impatto non sia dovuto alle condizioni economiche in sé, ma a come sono state interpretate (Elchardus, Spruyt, 2014).

Il seguente emergere di questioni demografiche e (in senso lato) etniche nel 2013-14, guidate, da un lato, dalla crisi dei rifugiati e, dall’altro, dal consolidamento di uno scenario di terrorismo permanente, ha aggiunto e ulteriormente radicalizzato l’evoluzione dell’ambiente culturale in termini di nemicalizzazione dell’Altro, fornendo il combustibile perfetto per alimentare la macchina semiotica di appartenenza paranoica.

La mancanza di capitale semiotico e l’appartenenza paranoica rappresentano fattori critici che impediscono l’evoluzione positiva di Individuo e Società. L’ambiente culturale non è in grado di fornire gli “anticorpi semiotici” per consentire alle persone di contrastare la propria tendenza ad intensificare il ricorso alla creazione di senso affettivo di tipo paranoico, ristretto e, in alcuni casi, nichilistico, come risposta difensiva al travolgente e all’incerto, caratteristici delle crisi.

L’appartenenza paranoica oggi è più che mai epidemica all’interno delle società, insieme alla povertà delle forme alternative della costruzione dell’identità. Contrastarla deve essere riconosciuto come priorità strategica sia a livello sovranazionale, nazionale e regionale e noi “psi” siamo chiamati a curarcene, in quanto una delle manifestazioni della nemicalizzazione dell’Altro che mina la coesione sociale, trasformando i fondamenti istituzionali e assiologici dello spazio di convivenza nazionale e internazionale in patologia psichica individuale e collettiva. Soprattutto, la forza sistemica dei rischi associati all’attuale diffusione di appartenenza paranoica sta nel fatto che essa implica una radicale svalutazione delle istituzioni sovranazionali insieme a un progressivo informale (in alcuni casi anche formale, come, ad esempio, nel caso della riforma

costituzionale ungherese approvata nel 2012) rimodellamento delle istituzioni nazionali in termini autoritari e/o illiberali. Ultimo ma non meno importante, a causa del suo fondamento emotivo, l'appartenenza paranoica soddisfa le esigenze di senso indotte dalla crisi sistemica, ma solo illusoriamente, in quanto non è in grado di fornire analisi e soluzioni funzionali ai grandi problemi che compongono la crisi.

D'altronde un popolo, una comunità, un individuo, quando diventa xenofobo non è perché è emersa la sua natura ordalica, ma perché ha smesso di dare senso, diventando dipendente del mondo e dei suoi fantasmi.

Dobbiamo contribuire, proprio come clinici responsabili, anche a promuovere lo sviluppo di politiche che non solo consumino le risorse culturali, ma che siano anche in grado di produrne, rigenerando capitale semiotico, ossia quelle risorse culturali che permettono di aprirsi all'alterità, in una società fatta da una visione sistemica. Affrontare in modo ricostruttivo le varie crisi che a livello micro e macro-sociale stiamo attraversando richiede una profonda innovazione culturale nelle politiche e nella politica, una sorta di deriva antropologica che si verifica davanti ai nostri occhi, nel modo in cui le persone pensano a sé stesse e al mondo. Dobbiamo aiutare le istituzioni a ripristinare la loro funzione di progettare e guidare le società verso mondi possibili. La paremia di socratica memoria potrebbe farci riflettere su un ampliamento della nostra visione di Clinica. Grazie ai nostri interventi nei contesti socio-organizzati, nelle scuole, come supporto ai decisori politici, le istituzioni dovrebbero riuscire a reintrodurre il futuro come parametro chiave della politica. "È difatti la costituzione politica che forma gli uomini, uomini buoni se buona, cattivi se cattiva" (Platone, 387, VIII, 238 c). Ciò di cui c'è bisogno è una nuova cultura istituzionale: la politica del desiderio e della speranza.

Come contribuire, da gruppoanalisti polisanalitici, a ciò?

#### *4. L'intervento Polisanalitico*

Il modello d'intervento psicoterapico della Polisanalisi, seguendo il paradigma della complessità (Morin, 1986) prevede l'indispensabile apporto di altri saperi: antropologia, pedagogia, economia, ecologia, scienze politiche, giurisprudenza, filosofia, sociologia.

Le “patologie civili”, ossia riguardanti la convivenza tra diversità nella “polis”, si potranno curare solo facendo leva su una energia che sostiene l’Io nella sua ricerca di essere insieme con l’Altro, in un discorso che si svolge nella reciprocità, nella cooperazione, nella fiducia. Io posso produrre con l’Altro beni relazionali, capitale sociale, per generare una nuova progettualità e uscire dalle crisi progredendo e tendendo a nuove mete, insieme. Ciò può avvenire a partire dalla generazione di risorse rigenerate culturali, ampliando il capitale semiotico: nuovi significati, condivisi, dati dall’esistenza comune, per rendere possibile un dialogo con gli altri, in un passaggio dall’homo economicus all’homo semioticus. Un dialogo in cui l’Io si apre al Tu per domandare risposte che solo l’Altro potrà dare (Buber, 1923) in una relazione che comprenda tutta la varietà dei sentimenti: dall’amore all’odio, dalla riconoscenza al disprezzo, dalla sfiducia alla dipendenza, in integrazione dell’Ombra, per essere completi.

Attraverso i Gruppi Intermedi (De Maré, Piper e Thompson, 1991) – dai gruppi intergenerazionali in un territorio, a gruppi all’interno dei luoghi di lavoro, fino a gruppi nelle scuole per insegnanti, allievi e genitori – possiamo far fare esperienza a ogni persona che il volto dell’Altro mi richiama alla responsabilità. La manifestazione di tale volto, nella sua nudità dignitosa, esprime una povertà essenziale, proprio perché esposto alla minaccia a cui potrebbe incorrere nel vis a vis e perciò porta a un coinvolgimento immediato nell’etico. L’espressione del volto dell’Altro “impegna a far società con lui [...] è appello dell’uno all’altro” (Levinas, Peperzak, 1989, p. 25). L’unificazione interiore implica come condizione irrinunciabile il rapporto umano, perché senza il consapevole riconoscimento e l’accettazione di ciò che ci lega al prossimo non si dà sintesi della personalità. Il consolidamento interiore dell’individuo non può comportare l’indurimento dell’uomo-massa che nemicalizza l’Altro; ma al contrario comprende, include il suo prossimo, nella scoperta che l’Io è l’Altro.

#### *4.1. Ambiti*

La Polisanalisi è una clinica del sociale in quanto cerca di facilitare le condizioni per la salvaguardia dei diritti umani e la risoluzione delle situazioni di crisi, a partire dallo studio dell’incomprensione, delle radici profonde della distruttività e della sopraffazione, proponendo esperienze di reciproche comprensioni. Triplice è l’ambito d’intervento.

Uno di cura delle vittime, per riparare ai danni derivanti dalla violazione dei propri diritti, per lottare contro ogni discriminazione, favorire accoglienza, ricongiungimenti familiari, educazione, così da configurare reti sociali in cui circolino i “beni relazionali”.

Il secondo di cura delle istituzioni: per indirizzarle verso buone pratiche, affinché si possa ridefinire il contesto sociale nell’ottica della prevenzione, inserire il benessere psicologico come prioritario, riconoscendo come diritto specifico quello di avere una vita psichica salutare a cui conseguirà una configurazione sociale generativa e non mortifera.

Il terzo è la cura di tutti i professionisti co-fattori dei vari contesti della polis, della vita civica; in tal senso intendiamo prenderci cura:

- di medici e infermieri, affinché cambi il loro rapporto con i pazienti e i loro familiari, comprendendo che la prima medicina è la relazione positiva con il personale sanitario;
- degli insegnanti, affinché non lascino che propri conflitti irrisolti interferiscano nel rapporto con gli allievi e siano in grado anche di educare a vivere, a “pensare i pensieri”, a empatizzare, non preoccupandosi solo di riempire teste;
- delle organizzazioni lavorative – da un supermercato a una banca, da un’azienda a un ente pubblico – in modo che si crei un clima di relazioni costruttive, prevenendo burnout e mobbing;
- dei membri delle forze dell’ordine e dei decisori politici, in modo che sappiano davvero predisporre azioni adeguate per il benessere della collettività.

#### *4.2. Metodologie*

Attraverso le metodologie gruppali - tra cui anche lo Psicodramma del quale non tratterò per brevità - cerchiamo d’intervenire nei contesti socio-organizzati e sui territori al fine di:

- migliorare, concretamente, il benessere collettivo lavorando a livello dell’inconscio sociale, così da allenare a tollerare l’ambivalenza, l’ambiguità, l’inquietudine che ogni incontro con l’altro comporta;
- aiutare a contenere l’eventuale conflitto, permettendo il dialogo con l’alterità, senza andare in confusione e senza dover ricorrere a categorizzazioni rigide e

stigmatizzanti, mobilitando le risorse emotive dei cittadini per trasformare i conflitti in possibilità di dialogo;

- di render capaci di integrare i propri bisogni con quelli degli altri, in un progetto di vita che possa essere collettivo e non solo individuale, con decisioni e azioni costruttive secondo il modello “win-win”, in cui tutte le parti in gioco possono uscirne avvantaggiate e si possa cooperare con reciprocità, fiducia, costruttività.

#### *4.2.1. Il gruppo intermedio*

L'intervento di Gruppoanalisi Polisanalitica predilige l'intervento con il gruppo intermedio e con il grande gruppo, rispetto all'intervento tramite il piccolo gruppo. Il piccolo gruppo per la natura stessa delle sue dimensioni si presta maggiormente alla gerarchia burocratica della cultura familiare e rivela solo i rudimenti dell'ordine sociale. La psichiatria sociale è ancora in via di formazione; molti hanno inoltre suggerito che applicare i principi di piccolo gruppo a setting allargati è come giocare a dadi su una scacchiera.

Il gruppo intermedio offre a ogni membro l'opportunità di parlare avendo a disposizione un tempo ragionevole; è un buon setting per imparare a parlare e a pensare, e per avere un accesso diretto a ciò che sta tra psiche e società. Il gruppo intermedio è il gruppo del dialogo, tra un numero di 12 e un numero di 30 componenti. Gli antropologi hanno descritto tali raggruppamenti come bande o campi di cacciatori-raccoglitori, con un numero di membri oscillanti tra 12 e i 50.

È interessante notare che mentre il gruppo intermedio, inteso come approccio applicativo, è stranamente carente nella società moderna, è invece universale nelle cosiddette culture primitive di antica data, che risalgono, in alcuni casi, oltre 60.000 anni fa, costrette a far fronte alle condizioni fisiche più ardue. D'altro canto, noi oggi patiamo la fame nel mezzo dell'opulenza, perché aderiamo in maniera irrazionale a una subcultura economica che appartiene all'età della penuria, antecedente all'invenzione della ruota. (De Maré, Piper e Thompson, 1991).

C'è una fondamentale dicotomia tra uomo e società e l'uomo è fondamentale antisociale. Di contro, il gruppo intermedio rappresenta una situazione in cui la psiche si può esprimere più liberamente e pienamente e in cui è meno irretita da regole imposte dal

setting familiare del piccolo gruppo o dal notevole effetto massificante della società in genere. In questo contesto la psiche può essere descritta con il termine greco “idio” che significa “proprio”: un uso che rappresenta la mente umana del singolo nella sua espressione microculturale del gruppo intermedio. È proprio in questo tipo di gruppo che può essere superato il conflitto tra mente individuale e mente gruppale - livello culturale -. Lo spazio transizionale multipersonale del gruppo intermedio è distinto dalla triade dialettica tesi, antitesi e sintesi: è piuttosto tangenziale. In questo setting i riflessi della mente si incontrano in un costante processo di riflessione: laddove la psicoanalisi esplora l'inconscio individuale, il piccolo gruppo esamina la famiglia, ritengo invece che il gruppo intermedio si possa rivolgere operativamente al contesto socio-culturale nel quale ci troviamo, di solito, come spettatori impotenti. Il gruppo intermedio ripete e permette una riconciliazione non solo con la socializzazione dell'individuo, ma anche con l'umanizzazione della società.

Nella logica aristotelica vi è una priorità dell'o/o, tra cui si trova un'area a cui Aristotele si riferiva come il terzo escluso; trasponendo questo concetto al gruppo intermedio, all'interno di questa interfaccia, può avere luogo il dialogo, che crea micro-culture transitorie, trasformando i cambiamenti micro-culturali passeggeri.

Moreno ha scritto che quando arriverà il Messia, sarà sotto forma di gruppo. Per noi che lavoriamo con i gruppi intermedi si tratta di un'ipotesi verosimile. Se dopo due anni 20 membri di un gruppo intermedio intraprendessero un progetto simile, entro 10 anni parecchi milioni di persone sarebbero coinvolte; e noi suggeriamo questa come una deliberata strategia per sviluppare “outsight”, inteso come l'espansione verso l'esterno della coscienza del pensiero sociale - a differenza dell'insight che riguarda una presa di consapevolezza a livello intra e inter-psichico -. Tutto ciò genera trasformazioni reciproche tra psiche e società.

La Polisanalisi cerca di favorire il dialogo come forma di cura l'arte suprema secondo Platone. Il dialogo stimola sia il pensiero che la reazione emotiva. Mentre Bion (1961) nel suo lavoro con i gruppi considerava l'odio una manifestazione endogena e costituzionale dell'istinto di morte, io la considero una risposta riflessa alla frustrazione che genera un'energia essenziale per attivare la mente. Come Socrate, credo nella funzione di un dialogo intenso, con i suoi principi, seguendo la discussione ovunque porti.

Questo va molto oltre la gerarchia della famiglia. Il dialogo fornisce uno spazio transizionale equipaggiato per affrontare i traumi psicologici, così come le nevrosi e agisce come oggetto transizionale per schegge conficcate nella psiche provenienti da uno specchio frantumato da catastrofi sociali precedenti. La guerra, l'Olocausto e il razzismo possono essere esplorati in un'atmosfera di *koinonia* che facilita la ricomposizione. I piccoli gruppi sovente ripetono le dimensioni e la cultura della famiglia; cosicché per la loro stessa natura rappresentano un'infrastruttura in conflitto con la super struttura della società, proponendo di fatto la gerarchia più consolidata di tutti i tempi. Essi sono in uno stato costante di frustrazione reciproca. Il gruppo intermedio invece, agisce da corridoio, da ponte, da spazio transizionale: un fenomeno a due facce, traspositivo (De Marè 2001), per distinguerlo da transferale. In tale visione gli errori da affrontare non riguardano solo l'ignoranza e il dogmatismo, ma piuttosto l'errore di un pensiero parziale e binario che vede le relazioni del mondo in termini di "o/o", perché incapace di combinare la complessità del "e/e"; nonché, più profondamente, l'errore del pensiero riduttivo e del pensiero disgiuntivo, entrambi ciechi a ogni complessità (Morin, 2011). La fretta e la mancanza di autoanalisi criticamente costruttiva fanno scricchiolare la nostra identità, antepoendovi la funzionalità, che guarda ai risultati immediati.

La depressione, come l'oppressione, blocca la mente; nello stesso modo esercitando la mente si sblocca la depressione. Mi sono reso conto che il gruppo intermedio è un setting appropriato per momenti di questo tipo. Essendo passato dall'esperienza con gruppi allargati e piccoli, all'esperienza con gruppi di proporzioni intermedie, ho potuto rendermi conto di come il numero di partecipanti incida nell'affrontare l'odio e la paura. C'è un'espressione aborigena che sta ad indicare che l'uomo bianco è senza legge antica e senza cultura e che ricorda l'osservazione di Aristotele per cui colui il quale è incapace di vivere una società o non ne ha bisogno perché basta a sé stesso, deve essere o una bestia o un dio. Il gruppo intermedio o banda emerge come un'estensione evidente dal piccolo gruppo foulksiano che aiuta la psiche e tratta con il mondo sociale. Come il piccolo gruppo, esso non emerge in maniera automatica; esige di partecipanti che lo coltivino ed esige da parte degli stessi di un pensiero e un'organizzazione all'allenamento continui. Allo stesso modo, rimodella la psiche stessa sviluppando micro-culture comunicabili. In questo processo vi è una continua interazione tra il flusso costante di

dialogo e la struttura culturale cangiante del gruppo stesso, come quella che si ha tra il fiume e il letto del fiume.

#### *4.2.2. Il Grande Gruppo Analitico*

Un'altra delle proposte d'intervento della Polisanalisi è quella di svolgere Grandi Gruppi Analitici. All'inizio i grandi gruppi sono sperimentati come intimidenti, inibenti e frustranti: l'ansia prende la forma del panico (l'ansia di separazione rispetto al proprio gruppo endogamico) che manifesta come fobia e paranoia (alla radice della violenza), la forma più grave di angoscia mentale.

La formazione della massa, del "branco di lupi" e il forte motivo di vendetta presente nella violenza della folla, costituiscono l'equivalente di gruppo delle misure controfobiche. All'inizio dell'esperienza, l'individuo è chiuso nello schema mentale "amico-nemico", "vittorioso-sconfitto", "forte-debole", "puro-impuro". Il grande Gruppo mette in scena tutto questo e genera odio: finché il dialogo rimane rudimentale e non strutturato il gruppo continua a operare attraverso assunti sottoculturali e socioculturali. Nelle fasi successive, si fa esperienza di come l'odio possa essere organizzato attraverso il dialogo e gradualmente trasformato nel clima di comunione della "koinonia", che è l'opposto del panico. Quello che succede all'interno di un Grande Gruppo ben condotto è che l'odio, liberato, diviene paradossalmente un'energia dell'Individuo e della Collettività per sviluppare dialogo e quindi al servizio dell'Eros. In tal senso l'odio non è l'avversario di Eros ma il risultato inevitabile e irreversibile della frustrazione di Eros. Se un avversario di Eros esiste, questo sta senz'altro nella frustrazione e nella realtà dell'ananke, della necessità esterna.

I Gruppi Analitici Allargati rendono il singolo anonimo e confuso, derubato del suo ordinario sistema di difese. In essi si dà ai partecipanti la possibilità di esplorare le proprie emozioni distruttive cosce ed inconscie, ma anche la propria capacità di esercitare un controllo maturo nelle interazioni con gli altri. Inoltre, dà la possibilità di sperimentare stati emozionali molto intensi e di sviluppare uno spazio mentale dove elaborare quelle tensioni tra forze interpersonali e sociali antagoniste, inevitabilmente presenti in ogni luogo condiviso tra più persone.

Per noi il pensiero del gruppo è trasformativamente diverso dal pensiero individuale e non c'è modo di trovare equivalenti precisi. Ad esempio, il linguaggio e la cultura sono prodotti del pensiero di gruppo e non di una creazione individuale. Nella melanconia l'esistenza dell'oggetto perduto continua nella mente; nel gruppo l'oggetto perduto è sostituito dall'oggetto transizionale del dialogo. Ribadiamo dunque che lo spazio transizionale del dialogo non è né soggettivo né oggettivo, non è governato né dal principio di piacere né da quello di realtà. Al contrario, porta alla costituzione di un terzo principio: quello di Significato.

La parola più alta per la politica, secondo Socrate (Platone, 399-388) è la *parresia*: dire la verità, anche nelle situazioni di massimo pericolo, per il bene comune.

Cosa succede quando si rimuove la verità? L'intera storia della tirannia è là per darci la risposta: si esprime altrove, in un altro registro, in un linguaggio cifrato, clandestino, quello della nevrosi individuale e collettiva. I grandi problemi dell'uomo e del mondo, dalla guerra alla distruzione dell'ambiente, non sono problemi secondari o non pertinenti alla psicologia del profondo, ma richiedono la consapevolezza della necessità di una funzione mentale "alfa" collettiva – in riferimento al processo di *rêverie* (Bion, 1961) – che aiuti a metabolizzare quei contenuti mentali non integrabili perché troppo carichi di ansia, angoscia di annientamento e disintegrazione, distruttività, rabbia, appartenenti non ai singoli ma ai popoli e alle culture, non elaborati né elaborabili senza uno sforzo comune.

##### *5. Koinonia: dalla vittimizzazione, attraverso la vendetta, al perdono*

L'odio - quando espresso - non è il contrario dell'amore. Esso diviene un'energia endopsichica che permette la configurazione di nuovo dialogo. La Polisanalisi, in quanto vertice di osservazione della Gruppoanalisi nei più ampi contesti sociali, mette in campo interventi per favorire dialogo, per consentire una collaborazione tra diverse narrazioni affinché ciascuno possa camminare nelle scarpe dell'altro ed integrare gruppaltà "straniere" esterne e interne, aumentando le proprie risorse di significato. Questi percorsi implicano la presa in cura di vissuti anche di intere comunità e popoli che - anche mentre sto scrivendo - continuano a vivere conflitti etnici e religiosi di matrice fondamentalista/estremista e xenofoba, le cui radici affondano in secoli di storia e quindi

di sedimentazioni inter e trans-generazionali. Penso quindi al lungo lavoro di Ulric (2013), con gruppi intermedi, così come li intendiamo nella prospettiva della Polisanalisi, condotti in diversi contesti sociali nei territori dell'ex-Jugoslavia; gruppi, i cui membri, provenivano dalle diverse etnie implicate nel conflitto bellico dell'ex-Jugoslavia.

### *5.1 La vittimizzazione*

Un'intera società - e persino un'intera nazione - possono adottare l'identità di vittima. Quest'ultima può diventare una componente del sistema dei valori e delle identità sociali: ricordare la sofferenza della nazione, serve ad assicurarne la solidarietà. La vittimizzazione sociale è rappresentata dall'ideologia della vittimizzazione: una prospettiva nazionale globale, riflessa e disseminata nei discorsi pubblici dai leader (Berman & Berger, 2000). Si tratta di un fenomeno che può essere considerato nei termini di una "leadership centrata sull'identità di vittima". L'identità sociale di vittima si basa su un'esperienza collettiva di ingiustizia, il cui ricordo costituisce un fattore centrale nella storia comune della nazione. Le persone arrivano a credere di essere ancora vittime di una vessazione commessa nei loro confronti da un nemico implacabile e permanente. La rabbia originatasi dalle prevaricazioni subite nel passato, è ora spostata verso altri; cosicché, talvolta, la rabbia conseguente al trauma pregresso, è diretta verso un gruppo o una nazione del presente.

La vittimizzazione di un'intera nazione può incoraggiare la trasformazione dell'identità verso una forma di dominazione che prevede l'uso aggressivo del potere. A questo punto, la condizione di vittima, si definisce in termini assoluti e ideologici, rendendo impossibile una riconciliazione. La richiesta di risarcimento può cristallizzarsi e ispirare atti di guerra. Berman sostiene che in una società centrata sulla vittimizzazione, i processi più nocivi hanno luogo quando la sospensione della preoccupazione per gli altri, si trasforma in esonero tout court da quest'ultima. In questo modo possono essere legittimati gli atti di aggressione nei confronti del gruppo avversario, fino all'autogiustificazione dell'appropriazione dei diritti altrui, come parte del vantaggio secondario della concezione ideologica della vittimizzazione.

Il fatto che il carnefice sia pronto a soffrire a causa della vittima – nonché "per" e "con" essa – può aiutare quest'ultima a costruire un ponte, a partire dal proprio senso di alienazione ed esclusione, verso una cultura che ha fiducia nelle capacità di sollecitudine

reciproca (Ulric, Berger & Berman 2013). Il carnefice che è pronto a rispondere a questo “diritto di turbare”, ossia a riconoscere la legittimità del desiderio di vendetta e che vuole assumersi la responsabilità di aver causato la sofferenza dell’altro, riceve una preziosa opportunità di fare ammenda dei propri torti: il suo riconoscimento della responsabilità è un passo dal valore inestimabile verso la re-inclusione di vittima e carnefice nella comunità umana. La richiesta di riconoscimento della vittima e il simmetrico riconoscimento da parte del carnefice sono entrambi necessari per ripristinare i legami intrinseci alla relazione fra gli esseri umani. Sia la vittima che il carnefice prendono parte al processo di riparazione di un legame vitale, interrotto da atti di violenza.

## *5.2. La vendetta*

*La guarigione è la vendetta definitiva*

(Ulric, Berger & Berman 2013)

I pochi lavori che si occupano della “vendetta” tendono a considerarla il derivato di stati emotivi primitivi o come un disturbo mentale vero e proprio. Le fantasie, i desideri, i sentimenti e i comportamenti di vendetta sono associati in un insieme unico, considerato in modo dispregiativo. Dal momento che il desiderio di vendetta è prevalentemente identificato con le azioni di vendetta, riceve la medesima disapprovazione; questo atteggiamento di condanna è intrinseco a molte delle interpretazioni dinamiche che fanno riferimento alle teorie pulsionali. Buona parte del discorso psicoanalitico che adotta questa linea di pensiero percepisce il desiderio di vendetta come sottoprodotto di una aggressività grezza, di una rabbia feroce o di un narcisismo patologico. Di rado viene esplorato come una questione a sé stante. L’abbondanza di narrazioni cruente e violente può essere dovuta a una certa ambiguità dell’atteggiamento che abbiamo comunemente nei confronti del desiderio di vendetta. Queste narrazioni mettono in luce almeno due stati mentali opposti:

- paura e ostilità nei confronti della vendetta;
- attrazione e fascino esercitato dalla vendetta.

Caino, l’assassino esiliato, è considerato il fondatore della civiltà, il costruttore della prima città, l’inventore dell’agricoltura mediante la coltivazione dei campi. Il desiderio

di vendicarsi di un'altra persona non è un indice di patologia emotiva, né tantomeno un difetto del carattere morale; al contrario, si può assegnare alla vendetta una funzione relazionale significativa, che, in quanto processo rigenerativo e comunicativo, ha un duplice scopo: ci informa dei bisogni relazionali di base che sono stati disattesi, e serve al tempo stesso come tentativo di auto-riparazione.

Alcune delle situazioni verso le quali i desideri di vendetta richiamano la nostra attenzione sono le ferite alla dignità e all'orgoglio, alla padronanza e alla definizione di sé come persona nel pieno dei propri diritti, al senso di giustizia e alla speranza di essere considerato un membro degno della propria comunità, per nominare solamente alcuni dei messaggi inconsci iscritti nei desideri di vendetta. Quando questi "messaggi" inconsci vengono decodificati, possono essere utilizzati come parte di un sistema di regolazione delle emozioni che evidenzia i nostri bisogni di base o le "preoccupazioni vitali umane" che scaturiscono quando il riconoscimento reciproco viene meno e deve essere ripristinato. I desideri di vendetta rappresentano l'immagine speculare del non riconoscimento: anche se frustrati, ristabiliscono comunque una condizione di reciprocità. Gli eventi che evocano la vendetta come processo rigenerativo e comunicativo si collocano lungo un continuum: dai banali attriti che ogni giorno permeano le relazioni umane, fino alle forme più estreme di brutalità che le persone possono infliggersi a vicenda. Questo continuum di ferite, dalla più piccola alla più grande, evoca un'ampia gamma di risposte emotive, compresi i desideri di vendetta.

Il desiderio di vendetta ci informa del fatto che la matrice relazionale è stata compromessa, che le acque in cui navighiamo sono in tempesta. Il desiderio di vendetta ci dice che qualcosa, nei processi di reciprocità, mutuo riconoscimento e connessione, si è interrotto e necessita di essere riparato. La moderna de-legittimazione dei desideri di vendetta può produrre azioni vendicative all'interno delle relazioni e anche tra i gruppi e nelle comunità. Mentre il desiderio di vendetta può divenire la possibilità di attivazione di una funzione significativa nel ripristinare una cultura del prendersi cura e del riconoscimento reciproco tra una persona e gli altri, senza i quali la società umana non potrebbe esistere (Ulric, Berger & Berman 2013).

Il riconoscimento reciproco implica la passione. Si tratta di un processo emotivo in cui si diventa consapevoli che ciascuna persona è un centro di iniziativa separato dagli altri, ma

allo stesso tempo, interconnesso con loro. La sua natura è paradossale e ciclica: il bisogno che una persona ha del riconoscimento “dell’altro”, è il riconoscimento che questo “altro” è senza dubbio un individuo il cui riconoscimento ha valore; se così non fosse, sarebbe insensato averne bisogno. La capacità di percepire il desiderio di vendetta come parte del nostro tessuto personale e sociale è umanizzante; la speranza è che possa contribuire allo sforzo di sviluppare una comunità di accettazione e sollecitudine reciproca.

Parlare di ostilità è un compito molto complesso, così come la necessità di coesistere con nemici di tutti i tipi. Ci può essere uno spazio per i fenomeni reciprocamente scambiabili e riconoscibili che chiamiamo realtà? È sempre possibile chiederci come noi entriamo in uno spazio pieno di pregiudizi, posizioni deprecatorie e stereotipi culturali che ostacolano la curiosità e le questioni. Questi spazi sono saturi. Saturi di espressioni aggressive e distruttive che ostacolano la creazione di nuovi significati. Nuove conoscenze e intuizioni non possono entrare nella situazione. È così che i fantasmi del passato e del presente, spesso vanno a occupare il posto dell’apertura mentale.

### *5.3. Il perdono*

*Ci sarà sempre la necessità del processo di perdono e di riconciliazione per riparare le interruzioni che emergono nelle relazioni: questo è un fatto inevitabile della condizione umana. [...]*

*Non c’è futuro senza perdono.*

(D. Tutu, 1999)

L’obiettivo terapeutico della Polisanalisi, come clinica del sociale, è anche di creare lo spazio per la cultura del perdono, aprendo la possibilità di riconciliazione con sé stessi e con gli altri. Nel periodo successivo a un conflitto si incontrano troppe ferite narcisistiche sanguinanti: la capacità di credere e di fidarsi è crollata e i sintomi dello stress post-traumatico (PTSD) si osservano su larga scala; la diffidenza e l’odio impediscono la ricostruzione di quella convivenza necessaria per rendere la società capace di guarire le ferite e lo Stato di funzionare. I processi terapeutici, a livello individuale e collettivo, dovrebbero mettere il faro sul lutto per le perdite e desideri non raggiunti. Il perdono e la riconciliazione, infatti, possono diventare obiettivi raggiungibili di interventi psicosociali soltanto attraverso un approfondito processo di lutto (Ulric, Berger & Berman 2013).

Lavorare per costruire una civiltà empatica non è utopia. Quando affermiamo questo obiettivo, facciamo appello alla capacità dell'umanità di mostrare solidarietà gli uni gli altri, nella consapevolezza che abbiamo una sola vita su questo pianeta: siamo *homo empathicus*. La base fondamentale interpersonale del perdono può essere cruciale nella nostra evoluzione della dinamica del perdono. Il perdono è generalmente visto come una risposta al trattamento ingiusto che include la riduzione del risentimento e l'avvento della bonifica verso l'autore del reato (Enright, 2008). C'è una distinzione tra il perdono decisivo, in cui le motivazioni cambiano, e il perdono emotivo, in cui le emozioni negative vengono sostituite con emozioni più positive e orientate verso altri – ad esempio attraverso l'empatia – (Worthington, Scherer, 2004).

Lo sviluppo delle capacità di odiare e di superare l'odio sono due importanti conquiste evolutive dell'Io in relazione al mondo degli oggetti. L'odio può portare a perdonare il trasgressore, rinunciando alla vendetta e dimenticando l'offesa. L'ego diventa in grado di separare l'aggressione dalla ricerca obbligatoria di un oggetto perso e attraverso la delusione, riesce a recuperare energia per nuovi sforzi. Oltre al lavoro del lutto per recuperare la libido perduta, il paziente deve fare il lavoro di odiare per liberare la sua aggressività dal continuo servizio al passato. Il perdono può considerarsi compiuto quando l'aggressione mobilitata dal desiderio di vendetta può essere reindirizzata verso un nuovo obiettivo. L'opera del perdono consente la miscelazione simbolica dell'aggressione e della libido, in un tentativo creato per sostituire un oggetto odiato (Gladston, 1987).

Con il perdono, l'introietto bloccante, che opera anche da persecutore interno, perde il suo significato e l'obiettivo della vendetta non sussiste; così un ego più forte offre al paziente la prospettiva di un futuro liberato dall'odio del passato. La libertà dall'odio del passato significa la capacità recuperata di sublimare i sentimenti aggressivi, decidendo così che le relazioni umane continuino in modo più produttivo e positivo (Ulric 2013). Sebbene non esista alcuna definizione di "standard d'oro" del perdono interpersonale, esiste un accordo generale tra teoria e ricerca su ciò che il perdono non è: non è scusarsi, che implica buone ragioni per l'offesa; non è condono, che implica la giustificazione; non è negazione, che implica la mancanza di riconoscenza; non è oblio, che implica la

memoria fallita, qualcosa fuori dalla consapevolezza; il perdono non è un termine legale (McCullough, Pargament, Thoresen, 2001; Enright, 2008).

In quanto tale, il perdono comporta sia la riduzione del non-perdono, sia l'aumento di emozioni positive e prospettive, come l'empatia, la speranza o la compassione.

Nella letteratura del perdono esiste un modello tridimensionale di perdono dispensato che, oltre al perdono di altri, identifica il perdono di sé stessi: perdono per la propria precedente trasgressione contro gli altri, e il perdono delle situazioni. Una tendenza ad accettare e cercare chiusura intorno ad un evento di vita negativo al di là di un proprio controllo, come un terremoto o una malattia (Thompson et al., 2005).

Il perdono può essere un prerequisito per la riconciliazione, ma è un processo diverso. Il fatto che le scimmie e gli esseri umani si impegnino nel comportamento di riconciliazione significa che ci sono probabilmente più di trenta milioni di anni che precedono la divergenza evolutiva di questi primati. Invece di considerare la riconciliazione come trionfo della ragione sull'istinto, abbiamo bisogno di iniziare a studiare le radici e l'universalità dei meccanismi psicologici coinvolti (De Waal, 1989).

In primo luogo, ogni perdita bisogna che sia rimpianta. Non solo i morti, o una buona madre. La perdita di autostima, dell'innocenza interiore, di certezza, di carisma di gruppo, di un potere fisico, di diritti e privilegi associati a una particolare fase di vita devono essere riconosciuti (Hopper, 2000).

Il processo di lutto è la preconditione più importante per sviluppare il processo del perdono (Ulric 2013) propone quattro fasi del processo di perdono.

- *La ferita*: ci sentiamo feriti e possiamo solo perdonare le persone, ma non possiamo perdonare la natura e i sistemi. Il perdono è sempre un evento personale.
- *L'odio*: è la nostra naturale risposta a qualsiasi dolore profondo e ingiusto. È l'odio, e non la rabbia, che ha bisogno di guarigione.
- *Il rinnovo di sé stessi*: perdonando qualcuno per averci offesi significa che noi guariamo noi stessi e acquisiamo nuovi punti di vista. La verità su coloro che ci fanno male è che sono esseri umani deboli, bisognosi e fallibili.
- *Il nuovo inizio*: con la verità si può attuare un nuovo inizio (Smedes, 1996).

Come la gente perdona? Lentamente! Con poca comprensione! In confusione! Con la rabbia rimasta! Un po' alla volta! Liberamente o non affatto! Con un sentimento fondamentale (Smedes, 1996).

La riconciliazione comincia quando, senza rinunciare alla nostra identità ci apriamo all'altro, entriamo nello spazio intermedio, cambiando i posti con gli altri in una conversazione che ci porta oltre noi stessi (De Gruchy, 2002). In tal modo ci troviamo in una solidarietà vicaria, piuttosto che contro un "altro", disposti a fare all'altro solo quello che vorremmo che sia fatto da loro a noi. Inoltre, nel processo la nostra autoconsapevolezza comincia a cambiare.

Uno dei frutti del perdono è un atteggiamento di perdono, che è anche un atto di sviluppo che consente ad alcune persone di essere più perdonanti rispetto ad altri, rispetto a sé stessi e al resto del mondo. Il processo di lutto porta una persona dalla rabbia alla tristezza, il Super-Io si ammorbidisce. L'opera del perdono continua ulteriormente questo ammorbidimento, poiché la rabbia narcisistica residua nella relazione dà modo alla comprensione e alla voglia di riavvicinamento per recuperare il rapporto perduto (Siassi, 2007).

Per guarire le ferite indesiderate a livello personale, sociale ed etnico o nazionale c'è un percorso che Ulric intende come un processo a cinque passi, da svolgersi su entrambe le parti in conflitto nel quadro della dinamica articolata in confronto-lutto-perdono-riconciliazione:

- diventare consapevoli della complessità del problema attraverso il confronto con molte realtà ed esperienze diverse;
- sviluppare una comprensione profonda dei suoi contenuti manifesti e soprattutto di quelli latenti (il processo di lutto);
- lavorare secondo la nuova conoscenza acquisita;
- rinunciare alla vendetta e rendere possibile il perdono;
- creare lo spazio per processi di riconciliazione che si sviluppino con sé stessi e con gli altri, ovvero, il ripristino della capacità di credere.

I primi tre passi corrispondono al noto solito atteggiamento/lavoro di stampo psicoanalitico.

Il quarto e il quinto passo, oltre ai componenti razionali ed emotivi, comprendono contenuti etici, filosofici, spirituali, religiosi e culturali e in tal senso, un lavoro integrato di tipo “Polisanalitico”.

Le modalità del gruppo per affrontare queste tematiche psichiche rappresentano l’approccio di scelta che consente di parlare apertamente di esperienze e conseguenze traumatiche, offrendo la possibilità di rispecchiare la sofferenza e l’odio traumatico nel contesto del gruppo (terapeutico), aprendo così la possibilità di restaurare la capacità di credere e di lutto, e di sviluppare processi di perdono e di riconciliazione.

Il processo di riparazione dall’esperienza traumatica dovrebbe svilupparsi a partire dai processi di confronto e lutto per le perdite subite per promuovere la cultura del perdono, portando alla riconciliazione con sé stessi e con gli altri. Tutti i conflitti hanno fine quando le persone si siedono e parlano guardandosi negli occhi e chiamandosi per nome. Come vedremo meglio nell’ultimo capitolo, ogni guarigione – nel nostro caso ogni risoluzione di un conflitto in atto – è una nuova narrazione della stessa storia a partire dall’ampliamento dei punti di vista per immaginare scenari nuovi e a partire dalla capacità di andare alle radici delle incomprensioni.

#### *6. Nuovi curanti per nuovi luoghi della cura*

*Noi sogniamo una psicoterapia compatibile con il mondo come sta andando: un mondo aperto, poliglotta, politeista, cosmopolita, ricco di cose e di esseri che non intendono scomparire. [...] una psicoterapia, infine, che non faccia più finta di ignorare che è terapeutica, proprio perché è sociale, proprio perché è politica.*

(Nathan, 2013, p. 71)

“Ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro, in fondo, che una pratica intesa a far sì che l’ammalato giunga a ‘vedere’ la struttura complessiva dell’esistenza umana, il suo ‘essere al mondo’ capendo il punto in cui egli si è ‘smarrito’ ” (Binswanger, 1956). Noi aggiungiamo: aiutarlo a ricucire la trama, sfibrata, di significato affinché possa prendere la sua posizione nel proprio campo multipersonale e tessuto sociale; le problematiche psicopatologiche sono anche da ricondurre a una sofferenza della psiche, individuale e collettiva, che non ha trovato il proprio significato e che pertanto va ricercato come possibilità di crescita, di metamorfosi (Jung, 1938-40).

Abbiamo mostrato come i conflitti, le contraddizioni dell'era post-moderna che ci troviamo ad analizzare e di cui siamo chiamati a prenderci cura, risultano anzitutto "isomorfe" ai contrasti, ai conflitti, alle contraddizioni tra parti interne della stessa personalità dell'individuo, che risuonano per equivalenze, rispecchiamenti, sincronicità, diffusione e indifferenziazione con gli accadimenti sociali e comunitari.

Essere e Comunità non sono tanto due polarità di un continuum, ma, più propriamente, due facce della stessa medaglia.

È nostro dovere di clinici costruire ponti e connessioni con quel "fuori dalla finestra" della stanza di analisi, per prenderci cura di quegli spazi di convivenza, di quegli interstizi ove si gioca l'incontro reale tra un Io e un Tu sempre più stranieri l'uno all'altro; per prenderci cura della *polis*, delle comunità, che hanno tanto bisogno del ritorno dell'uomo alla *res publica* con responsabilità, impegno attivo, progetto e trasformazione vera. Portiamo la cura là dove è necessario che essa muova trasformazioni.

Di fronte a un conflitto tra cittadini, in qualsiasi contesto sociale – dalla riunione di condominio a una discussione sul lavoro, da una commissione parlamentare a quel che succede in una famiglia e così via – il Polisanalista dovrebbe prendersi cura della situazione conflittuale. Ascoltando e ri-raccontando la storia con cui le persone descrivono loro stesse, il Polisanalista ha l'occasione di lavorare su quelle interferenze del "là e l'allora" – transfert, controtransfert, collusioni – (Pergola, 2017) nel "qui e ora". Altrimenti un'esperienza di conflitto sociale, totalmente incontenibile e non contenuta, si riduce ad un trauma: un evento che ci vede vittime passive di una forza che non riusciamo a controllare, gestire e comprendere, con la conseguenza d'incancrenire il corpo sociale o lavorativo in cui sono sorte le impasse o i conflitti. Per evitare ciò, il Polisanalista propone una nuova co-costruzione della storia e della realtà, per ampliare il capitale di significati. Una re-visione della storia in una trama più intelligente, più immaginativa, arricchendo o impoverendo tale narrazione, aggiungendo un nuovo senso, suggerendo elementi che la completino o che la presentino alle parti in causa sotto una luce diversa da quella che, nel loro racconto, gli avevano dato.

Il fondamentalismo, ad esempio – e intendo non solo quello conclamato nei fatti di cronaca, ma anche quello vissuto quotidianamente nei più vari ambiti della vita sociale – , può essere inteso come una psicopatologia poiché esso impedisce lo sviluppo psichico

di chi ad esso aderisce – ed è da esso internamente dominato – e quello di chi deve subirlo. Può essere chiamato psicopatologia poiché è apportatore di distruttività, esperienze mortifere in chi realizza certe azioni e in chi le subisce. Il fondamentalista – così come lo xenofobo, il vandalo, il sessista – è psicopatologico dal momento che vede l'altro, diverso o visto come tale, come il “diavolo”, come l'estrema configurazione del male e ciò non può che portare a persecuzioni e distruttività. Si tratta di persone che – per un funzionamento emotivo-intellettuale primordiale – non considerano l'altro in quanto tale con la sua identità e bisogni, non possono considerarlo simile a sé nel desiderio e nella sofferenza, non possono compatire, né concepire la differenza come una ricchezza.

Questi individui soffrono di disturbi di isolamento, attacchi di panico, disturbi alimentari, come sintomi dell'ansia e dell'angoscia del loro vivere il terrore del mondo e del rapporto autentico e profondo con l'Altro, con l'estraneo. Non è un caso che una delle principali conseguenze della psicopatologia sia l'impossibilità di vivere relazioni coinvolgenti e autentiche con gli altri (Lo Verso, 2015).

Uno dei mandati principali della specie è produrre nuove generazioni entro continue trasformazioni di cultura e di socialità. Il patrimonio di senso che fonda un raggruppamento umano deve scivolare in una nuova generazione che possa non solo assicurare l'immortalità della cultura ma possedere le capacità di trasformare il già dato (Pontalti, 1995,1998). Ogni generazione è confrontata con eventi segnati da eccedenza di senso. L'eccedenza di senso è ciò che si presenta a noi come straniero e lo straniero può essere ucciso o ascoltato. La psicopatologia è l'uccisione dello straniero; la cura è ascoltare i racconti dello straniero (Pontalti, 1995, 1998).

### *7. Concludendo*

Abitiamo un tempo in cui, tra drammi visibili e sommersi, il trauma collettivo si impone come uno degli organizzatori psicopatologici che, fra vecchie e nuove caratteristiche, segna ferite psichiche e deforma lo spazio sociale. Abitiamo il tempo della “noità”, del ritorno alla psiche primitiva dell’“uomo arcaico” (Jung, 1930). Abitiamo il tempo per cui l'origine della sofferenza individuale è sempre meno individuabile nelle vicissitudini della storia personale e relazionale familiare, per cui oggi come non mai “il sociale penetra l'essenza più interna della personalità individuale” per dirla con Foulkes (1973,

pp. 226-227). Ciò che come curanti dovremmo recuperare e favorire nell'altro di cui ci prendiamo cura è quella dimensione originaria, intuita e descritta in Jung, di "Sé comunitario": "[...] il Sé racchiude in sé infinitamente di più che un Io soltanto, come dimostra da tempo memorabile la simbologia: esso è l'Altro o gli Altri esattamente come l'Io. L'individuazione non esclude ma include il mondo" (Jung, 1947/1954, p. 243). Oggi l'interrogativo politico più preoccupante è psicologico: che cosa c'è nelle menti, oltre a molte contraddizioni e al vuoto? L'accumulo di insensibilità e crudeltà verso il mondo e sé stessi che gli uomini, se non intenzionalmente programmano, certo tollerano, è il maggior mistero del nuovo secolo (Zoja, 2015). Il termine "comunità" deriva dal latino *cum-munus*, a significare "dono – impegno, compito, funzione – in comune", oggi, purtroppo, sembra più una *cum-moenia*, "mura in comune": oggi condividiamo l'innalzamento di muri. Gran parte del lavoro teso a ridurre le "patologie civili" va indirizzato alla riduzione della paranoia e, nel contempo, allo sviluppo della capacità di rappresentarsi il futuro come progetto comune, universale.

Ribadiamo che il vero paziente, oggi, sembra essere la società nel suo insieme: vi circola un "virus" che – parafrasando Kant (1798) – fa impazzire il corpo sociale, il cui segno è la perdita del senso comune e il subentrare invece del senso (il)-logico privato. Dalla perplessa, angosciata e totale "me-concernenza" dell'esperienza delirante, alla monotona e vuota lamentela sulla perdita del depresso, dall'incombente somatica dell'ipocondriaco alla rabbiosa ripetitività dell'ossessivo, la più o meno profonda prevalenza del *privatus* sul *communis*, nota o ignota, voluta o subita, parziale o totale, ci disloca in un altro luogo nel quale la nostra continuità si colora più o meno intimamente di alienità (Gaston, 1987). Il mondo si dilata e tutti i continenti appartengono a tutta l'umanità; noi, negando la realtà, cerchiamo di ridurlo a realtà prima nazionali, poi regionali; realtà che ci sembra di riscoprire per compensare il segreto panico inoculato dalla globalizzazione: realtà spesso inventate dalla nostra paura (Zoja, 2009, p. 102). Occorre un nuovo modo di conoscere, comprendere e comprendersi, contro il riduzionismo, ossia contro quell'atteggiamento conoscitivo che sostituisce le esperienze multiformi e i punti di vista complessi con uno solo.

Oltre il "principio del piacere" (delle vecchie utopie), oltre il "principio di realtà", inteso come passiva accettazione del già-dato, torniamo ad affermare la presenza di un terzo

principio: “il principio speranza”, possibile antidoto al nichilismo e all’angoscia (Bloch, 1953-59). Il Polisanalista ha il mandato etico, come clinico del sociale, di porre domande che stimolino ciascuno di noi a con-muoversi, per divenire noi stessi il cambiamento che desideriamo per il mondo intorno a noi. Prime fra tutte:

Che domanda mi pone l’Altro con la sua storia? Che domanda io pongo all’Altro con la mia storia?

Scopriremo, forse, che “L’Io è l’Altro”.

## **Bibliografia**

Berman A., Berger M. (2000), The Division into Un and Them as a Universal Social Structure. *Mind and Human Interaction*, 11:53-72

Bion W.R. (1961), *Experiences in Group and other Papers*, Tavistock, London.

Binswanger, L. (1956), *Tre forme di esistenza mancata: Esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, trad. It. Filippini E. (Ed.), Il Saggiatore, Milano, 1964.

Bloch E. (1953-59), *Il principio della speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano.

Buber M. (1923), *Il principio dialogico*, San Paolo Edizioni, Milano, 2011.

De Maré P., Piper R., Thompson S. (1991), *Koinonia: dall'odio, attraverso il dialogo, alla cultura nel grande gruppo*, Roma: Eur, 1996.

De Gruchy J.W. (2002), *Reconciliation. Restoring justice*. Minneapolis: Fortress Press.

De Waal F. (1989), *Peacemaking among primates*, Harvard University Press.

Elchardus M., Spruyt B. (2014). Populism, Persistent Republicanism and Declinism: An Empirical Analysis of Populism as a Thin Ideology. *Government and Opposition*, 51, 111 - 133.

Enright R.D. (2008), *Il perdono è una scelta. Il solo modo per dissolvere l’ira e ristabilire la speranza*, Salus Infirmorum, Padova, 2011.

Foulkes S.H. (1973), “Il gruppo come matrice della vita mentale dell’individuo”, in Wolberg L.R., Schwartz E.K. (a cura di) (1974), *Terapia di gruppo*, Il pensiero scientifico, Roma.

- Gaston A. (1987), *Genealogia dell'alienazione*, Feltrinelli, Milano.
- Gladston R. (1987), "The longest pleasure: a psychoanalytic study of hatred", *International Journal of Psychoanalysis*, 68(3): 371-378
- Hillman J. (1986), *La vana fuga dagli dei*, trad. Adriana Bottini, Adelphi, Milano 1991.
- Hopper E. (2000), "L'esperienza traumatica nella vita inconscia dei gruppi. Un quarto assunto di base", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, 14(1): 29-41
- Jung C.G. (1930), "L'uomo arcaico", in *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1981
- Jung C.G. (1938/1940), "Psicologia e religione" in *Opere*, Vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1981
- Jung C.G. (1947/1954) "Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche", in *Opere*, Vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Jung C.G. (1994), "Epilogo a 'L'homme à la decouverte de son âme'", in *Opere*, Vol. 18, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Jung, C.G. (2006). *Lettere*, Vol. III, Magi, Roma.
- Kant I. (1798), "*Antropologia pragmatica*", Laterza, Roma-Bari, 2001
- Levinas E., Peperzak A. (1989), *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 2001.
- Lo Verso G. (2015), "Fondamentalismo e psiche mafiosa", *Promoideemaster*, Novembre, 1-11
- McCullough M.E., Pargament K.I., Thoresen C.E. (2001), *Forgiveness. Theory, Research and Practice*, New York: The Guilford Press.
- Merini, A. (1999), *Aforismi e Magie*. BUR, Milano.
- Morin E. (1986) *Il metodo 3: La conoscenza della conoscenza*, trad.it. Serra A., Feltrinelli, Milano 1989
- Morin E., (2011), *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Trad.it. Lazzari S., Raffaello Cortina, Milano 2012.
- Nathan T., Zajde N. (2013) *Psicoterapia democratica*, Cortina, Milano.
- Pergola F. (2017), *Un insegnante quasi perfetto*, FrancoAngeli, Milano.
- Pergola, F. (2020), *Polisanalisi. Per una clinica del sociale*. FrancoAngeli, Roma.
- Platone (399-388 a.C.) *Apologia di Socrate*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

- Platone (387 a.C.) *Menesseno*, Laterza, Roma-Bari, 1982.
- Pontalti, C. (1998), I campi multipersonali e la costruzione del progetto terapeutico. In: Ceruti, M., Lo Verso, G. (a cura di), *Epistemologia e Psicoterapia*. Raffaale Cortina, Milano.
- Pontalti C. (2000), “Campo familiare-campo gruppale: dalla psicopatologia all’etica dell’incontro”. *Gruppi*, 2.
- Producers A. (1999), “Identity and belonging Group: Personal Integrity in the Changing Organization”, *Group Analysis*, 23;125. Versione on line disponibile su <http://gaq.sagepub.com>.
- Salvatore S., Fini V., Mannarini T., Veltri G. A., Avdi E., Battaglia F., Castro-Tejerina J., Ciavolino E., Cremaschi M., Kadianaki I., Kharlamov A. N., Krasteva A., Kullasepp K., Matsopoulos A., Meschiari C., Mossi P., Psinas P., Redd R., Rochira A., Santarpia A., Sammut G., Valsiner J., & Valmorbida A. (2018) Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies’ cultural milieu. *PLoS ONE*, 13(1): e0189885.
- Salvatore S., Palmieru A., Pergola F. (2019), “Trasformazioni sociali, affettivizzazione della sfera pubblica e ricerca di senso”, *Education Sciences & Society – Open Access Journal*, [S.L.], v. 10, n. 2, dec.
- Siassi S. (2007), “Forgiveness, Acceptance and the Matter of Expectations”, *International Journal of Psychoanalysis*, 88(6): 1423-40.
- Smedes L.B. (1996), *Forgive and Forget*, Harper Collins Publisher, New York.
- Thompson L.Y., Snyder C.R., Hoffman L., Michael S.T., Rasmussen H.N., Billings L.S., Heinze L., Neufeld J.E., Shorey H.S., Roberts J.C., Roberts D.E. (2005), Dispositional Forgiveness of Self, Others, and Situations. *Journal of Personality*, 73: 313-360. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2005.00311.x>
- Tutu D.M. (1999), *No Future without Forgiveness*, Doubleday, New York.
- Urlic I., Berger M., Berman A. (2013) *Vittime, vendetta e perdono*, trad. it. Del Corno F. (Ed.), Edra, Milano, 2019.
- Uslaner E.M., (2009), Trust, diversity and segregation. Articolo presentato al seminario di ricerca ‘The social differentiation of trust and social capital’ 8–9 Giugno 2009, Aalborg.

- Volkan V.D. (1998), Transgenerational Trasmissons and “Chosen Trauma”. *An Element of Large-Group Identity*. Relazione di apertura al XIII Meeting dell’international Association of Group Psychotherapy (IAGP).
- Worthington E.L., Scherer M. (2004) “Forgiveness in an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory review and Hypothesis”, *Psychology and Health*, 19(3): 385-405
- Zoja L. (2009), *Contro Ismene*, Boringhieri, Torino.
- Zoja L. (2015) *Psiche*, Bollati Boringhieri, Torino.