

ANDREA FERRERO

PROSPETTIVE TEORICHE E CLINICHE  
DELLA PSICOLOGIA INDIVIDUALE:  
RIFLESSIONI SULL'ERMAFRODITISMO PSICHICO

I

Le riflessioni che desidero proporre partono da un'indagine, da una fantasia sulla sessualità e sul corpo: l'immagine è quella di Ermafrodito, il figlio di Hermes e Afrodite, il cui aspetto era tale, come ci dice Ovidio nelle *Metamorfosi*, «che vi si ravvisavano sia la madre che il padre; anche il suo nome era formato con i loro nomi».

Perché un'immagine corporea ed una fantasia sul corpo?

Nel racconto di Ovidio, Ermafrodito adolescente vaga per terre sconosciute, spinto dalla sua curiosità; egli non conosce l'amore: quando la Naiade Salmacide lo scorge, immediatamente si accende di desiderio per il suo corpo; corteggiato, Ermafrodito arrossisce e la respinge; ma nel racconto, successivamente, non riesce a sottrarsi alla Naiade che lo avvinghia nelle acque ove si era tuffato; è solo dopo l'amplesso che ne segue che Ermafrodito «vede che le limpide acque in cui era disceso uomo lo hanno reso uomo a metà» e implora i genitori affinché ogni uomo disceso in quella fonte ne riesca semi-uomo.

«La psicologia — dice Adler in *What life should mean to you* — è la comprensione dell'atteggiamento dell'individuo nei confronti delle sensazioni percepite dal suo corpo».

La percezione che ha del proprio corpo Ermafrodito sembra, nel racconto, mutare in funzione non solo del proprio desiderio e del proprio pudore ma anche delle fantasie di cui ne fa oggetto Salmacide: dopo il rapporto amoroso con lei qualcosa è cambiato

nel mondo dell'esperienza di Ermafrodito; il racconto ci dice che è il corpo stesso che muta: «le membra si sono fatte più molli», la voce non è più virile.

Ma, paradossalmente, l'ambiguità sessuale di Ermafrodito era già presente alla nascita.

«L'uomo sa molto di più di ciò che non comprenda», troviamo scritto all'inizio dell'introduzione di *Der Sinn des Lebens*; l'inconscio si costituisce come un segreto già conosciuto e la struttura ambigua e paradossale del simbolo è evocata dall'etimologia greca della parola stessa.

Ducrot e Todorov definiscono la simbolizzazione come «una associazione più o meno stabile tra due unità dello stesso livello (due significanti o due significati)»: una tale relazione è non-necessaria «poiché il simbolizzante e il simbolizzato esistono indipendentemente uno dall'altro», ragion per cui la relazione deve essere motivata; il simbolico è, sotto questo aspetto, una finestra sulle motivazioni umane, là dove il segno ci informa sulle relazioni di potere, poichè il segno è il rapporto «arbitrario» e «necessario» tra un significante e un significato.

Quando Ermafrodito si accorge della forza perduta, invoca dagli Dei (i suoi genitori) che analoga sorte tocchi a chiunque si bagni in quella fonte.

Nel momento in cui entrano in scena i desideri di Ermafrodito e di Salmacide ed in cui Ermafrodito sembra voler essere ermafroditico, la sua storia sembra il mito del simbolo stesso; in tal senso conviene che rimanga proprio nell'ambito della mitologia, poiché le nostre eventuali interpretazioni sarebbero comunque arbitrarie e limitative, se intendessero letteralizzarne il senso. Interpretazioni arbitrarie, segni come manifestazioni di potere e non, invece, quello che Detienne riconosce come la natura propria della mitologia, l'essere cioè memoria inventiva.

Non si potrebbe continuare a fantasticare che l'ambiguità sessuale di Ermafrodito nel rapporto con Salmacide è la riedizione di quella già presente nel rapporto coi genitori o con le altre Naiadi che l'avevano allevato?

Ermafrodito vaga per terre sconosciute, ma la mitologia è, secondo Detienne, proprio il sito del provvisorio, uno spazio aperto.

L'immagine di Ermafrodito, il nomade, errò del resto anche nelle rappresentazioni che, nell'arco dei secoli, ne furono proposte: Lopez-Pedraza annota che «l'elegante versione ovidiana (...) ci dà un'immagine molto lontana dalla sgradevole bruttezza della sua simbolizzazione alchemica e dalla (...) repulsività con cui appare nei sogni e nelle fantasie moderne».

Mentre per l'Autore, che si rifà alla psicologia archetipica, «le fantasie intorno all'Ermafrodito sono tutto ciò che chiamiamo contenuti inconsci, ovverossia quegli elementi del tutto estranei alle esigenze della coscienza quotidiana», in termini adleriani esse sono piuttosto una finzione, e come tali ben distinte dalla realtà.

Negli scritti della Psicologia Individuale, l'immagine di Ermafrodito ci riporta, in effetti, non solo alle tematiche della formazione dell'identità di genere nell'individuo e della corrispondente esperienza emotiva, ma, più in generale, alla dialettica tra esperienze soggettive, creatività e finzione da un lato e realtà oggettiva e bisogno di adattamento dall'altro, anche in termini di aspirazione alla supremazia.

«L'individuo è radicato nel suo corpo, nella sua storia, all'interno del suo vissuto» (Rovera, Bogetto); proprio nell'ambito della storia, ove solo la personalità si ricompona in una unità, si può leggere il conflitto interiore che la struttura, in cui, come sostiene Gil, è il corpo il veicolo dello scambio del sistema dei codici simbolici.

Adler suggerisce, a proposito della storia dell'individuo (*Über den nervösen Charakter*), come, in ogni bambino, «si può notare uno spiccato interessamento per le diversità sessuali», che nasce dell'incertezza.

In tal modo «il bambino, prima di essere edotto sul suo ruolo sessuale, attraversa la fase preliminare dell'ermafroditismo psichico. Fliess, Halban, Weininger e Steinbach (...), sulla scia di Schopenhauer e Krafft-Ebing, spiegano l'ermafroditismo psichico come

la presenza contemporanea, in un solo individuo, di una sostanza maschile e di una femminile (...). Invece la nostra teoria — prosegue Adler — prende come punto di partenza i giudizi di valore opposti cui sono soggetti l'elemento maschile e l'elemento femminile».

Sempre nella stessa opera, Adler specifica ulteriormente come segue: «Sicurezza e insicurezza sono entrambe originate da un giudizio che procede per antitesi e che è subordinato all'ideale della personalità fittizia, anche se mostra valutazioni tendenziose e soggettive. Il senso di sicurezza e d'insicurezza trovano rispettivamente il proprio corrispondente nel senso di inferiorità e nell'idea astratta della personalità e, analogamente a questo gruppo antitetico, rappresentano una coppia fittizia generata da un giudizio di valore, una formazione psichica che risulta, secondo Vaithinger, da un'artificiale dissociazione dalla realtà; mentre i due termini riuniti presentano un senso e un valore, ciascuno dei due, esaminato isolatamente, può portare soltanto ad assurdità e contraddizioni».

In *Praxis und Theorie der Individual-Psychologie*, troviamo scritto che l'ermafroditismo psichico «poggia in modo dialettico su una ambivalenza interiore e che sviluppa un dinamismo che insegue, nel rafforzamento della protesta virile, la soluzione di una disarmonia come conclusione di queste tendenze incomprese».

In altri termini: sebbene il bambino, a partire da questa ambivalenza, possa sviluppare la sua identità sessuale o, in termini più generali, orientare le sue decisioni coscienti, anche attraverso una meta fittizia di supremazia, nel caso in cui il sentimento di inferiorità sia troppo marcato, questa meta fittizia risulta rinforzata e pone le premesse di uno sviluppo nevrotico di personalità, in cui appare sovente, come dice Adler (*Über den nervösen Charakter*), «un dubbio morboso» e «qualsiasi decisione (...) induce nel paziente la messa in atto simultanea o successiva delle caratteristiche maschili e femminili». L'individuo escogita sempre nuovi dispositivi di difesa che «non comporteranno, di fronte ad un certo problema, né un'affermazione né una negazione, ma piuttosto tutte e due contemporaneamente».

Leggiamo ancora, in *Praxis und Theorie der Individual-Psychologie*, che «quest'apparente ambivalenza, equivalente in fondo ad un arresto o a un segnale di fuga simulata (...), non permette nel nevrotico la realizzazione di uno scopo utile».

Si potrebbe aggiungere che tutto ciò avviene in modo largamente inconscio e che il dinamismo che ne è alla base si esprime in modo eminentemente simbolico, correlato anche alla cultura.

Per H. e R. Ansbacher «ermafroditismo psichico significa semplicemente che un individuo possiede abitualmente sia atteggiamenti sottomessi (femminili), sia atteggiamenti aggressivi (maschili)». Adler sottolinea ancora che là ove l'orientamento antitetico del pensiero, nei termini di alto/basso, maschile/femminile, forte/debole, divengono finzioni guida rafforzate, le esigenze del sentimento sociale si trovano soffocate.

«Le antitesi dividono il mondo in maniera netta», specifica Hillman a commento su Adler, «e danno così la possibilità di esercitare un potere con azioni decise, preservandoci dal sentirci deboli e inefficaci». Egli aggiunge ancora che il pensare per opposti è già di per sé una difesa nei confronti della realtà che, per Adler (*What life should mean to you*), è costituita da differenziazioni sfumate e non da opposizioni.

L'ambivalenza ermafroditica denota l'incertezza, particolarmente in relazione all'identità sessuale, ma Adler ci segnala (*Über den nervösen Charakter*) come essa stessa sia già percepita in modo fortemente antitetico: «l'analisi delle psiconevrosi mi aveva fatto comprendere l'enorme importanza della fase dell'ermafroditismo psichico, con la sua esagerazione della virilità».

È la difesa del segno e del potere nei confronti del simbolo e delle motivazioni.

Bateson sostiene che «da una parte abbiamo la natura sistemica dell'essere individuale, della sua cultura, del suo sistema biologico, ecologico (...); dall'altra la curiosa distorsione dell'uomo individuale, per effetto della quale la coscienza è, quasi di necessità, cieca di fronte alla natura sistemica dell'uomo stesso. La coscienza fina-

lizzata estrae sequenze che non hanno la struttura ad anello caratteristica della struttura sistemica globale».

Mi sembra che, per questa via, si ritorni allora al sentimento sociale, riguardo al quale, peraltro, O'Connell ci ricorda come non possa «scaturire da una decisione cosciente, razionale».

Perché il sentimento sociale si sviluppi bisogna accettare sufficientemente la debolezza o, per così dire, la femminilità.

Infine, se Ermafrodito è figlio degli Dei, il sentimento sociale stesso attiene al senso del divino.

Adler sostiene (*Der Sinn des Lebens*) che «ricercare un senso della vita non ha valore e importanza se non tenendo conto del sistema tra l'uomo e il cosmo».

«La vita è sviluppo», aggiunge ancora; «la migliore rappresentazione che si sia potuta acquisire fino ad oggi di questa elevazione ideale dell'umanità si presenta sotto l'aspetto della nozione di Dio. La Psicologia Individuale (...) ha potuto acquisire, a partire da numerose esperienze, una concezione che permette, in una certa misura, di comprendere qual è la direzione da seguire per arrivare a una perfezione ideale; vi è arrivata stabilendo cosa regola il sentimento sociale».

## II

Nella seconda parte di questo lavoro, desidero proporre alcune riflessioni e proposte di studio, nell'ambito della Psicologia Individuale, che derivano da quanto è stato detto finora.

Riporterò brevemente il caso di una donna giunta in analisi sulla soglia dei quaranta anni, in relazione ad una accentuata sintomatologia depressiva.

Si trattava di una persona con notevoli attitudini intellettuali e dotata di capacità creative, che l'avevano condotta a soddisfacenti successi nell'ambito del suo lavoro di insegnante presso un istituto di ricerca universitario.

Sposatasi in età relativamente tarda, con un uomo più giovane di lei, aveva una figlia.

Disse di essere motivata ad intraprendere il trattamento perché temeva di riversare oltre modo, nell'ambito familiare, l'angoscia che provava nei periodi in cui si sentiva più depressa e in cui sembrava incapace di fare alcunché: questi periodi potevano durare anche solamente qualche giorno, ma essa li descriveva come fonte intensissima di sofferenza, come una malattia misteriosa che la coglieva quasi a tradimento e all'improvviso.

Riferì che fin dall'adolescenza, ed anche prima, aveva dovuto affrontare situazioni analoghe ed ammise, nel contempo, che non aveva in realtà alcuna fiducia che l'analisi potesse in effetti mutare la situazione; aggiunse ancora che probabilmente i sintomi facevano parte di qualche cosa a cui non avrebbe mai rinunciato, spiegando il suo stato di sofferenza come l'inevitabile conseguenza del suo fiero anti-conformismo.

La paziente si mostrò in grado, peraltro, di lavorare con impegno, seppure in modo molto ambivalente.

Non potendo descrivere qui nel dettaglio le vicende delle sedute, mi vedo costretto a proporre alcune notazioni sullo sviluppo del lavoro analitico, senza poterle argomentare, e di questo mi scuso. Io credo, d'altronde, che la cosa più importante in questa sede sia evidenziare come la riflessione teorica debba essere in relazione al lavoro clinico e fornire, allo stesso tempo, uno strumento sufficientemente flessibile per l'ascolto del paziente.

Nel corso del primo anno d'analisi, la paziente riportò molti sogni in seduta, che delinearono progressivamente le caratteristiche modalità della sua protesta virile.

Nel caso in questione, in cui la paziente era minacciata da un'angoscia profonda di distruzione, sia attraverso un isolamento narcisistico, sia attraverso una relazione affettiva di tipo materno-simbiotico, il desiderio di essere «come un uomo» si connotava inizialmente come l'alternativa indispensabile a sostenere il penoso senso di insufficienza.

Parallelamente, dopo una fase iniziale di transfert positivo di tipo identificatorio, essa manifestò una fase d'opposizione tenace, in cui l'«essere-uomo» della paziente faceva sì che il suo bisogno di femminilità fosse proiettato sull'analista, diventato femmina: in particolare, la paziente rielaborò in seguito questa fase del lavoro nei termini del rapporto che era intercorso con la sorella, che descriveva come donna piacente e piena di realismo. Si potrebbe parlare di dinamiche transferali di tipo ermafroditico, sottolineando in particolare le valenze paradossali che si potevano riscontrare fin dalle prime comunicazioni della paziente, che sembrava volersi destinare ad uno stile di vita di tipo maschile, per sfuggire ai doppi messaggi della madre (una madre essa stessa brillante e concreta ma che rinviava intorno a sé una immagine mitica, per contro, del marito), lungo una linea paterna, in cui il padre era descritto come uomo agnostico e disincantato. Allo stesso tempo essa pareva motivata all'analisi dalla minaccia di perdere in qualche modo la sua femminilità: «temo di non essere una buona sposa e una buona madre».

Il discorso su Ermafrodito può rinviare, nella pratica clinica, alla necessità di riconoscere le valenze paradossali della comunicazione, per evitare il rischio che anche l'analista rimanga impigliato nella rete di un contro-transfert paradossale, che conduca ad una relazione terapeutica negativa. L'importanza di queste valenze paradossali in psicoterapia è già stata discussa, secondo la Psicologia Individuale, negli studi, ad esempio, di Mozdzier, Macchitelli e Lisiecki (1976) e di Rovera e collaboratori (1982, 1984).

Le brevi note sul caso descritto potrebbero inoltre mettere in evidenza sul piano clinico, alla stregua di quanto precedentemente citato da Adler, che il concetto di ermafroditismo psichico è funzionale a decodificare il conflitto intrapsichico.

Proprio il fatto che l'individuo percepisca già il proprio ermafroditismo psichico in chiave di aspirazione alla supremazia, in una prospettiva, dunque, unitaria, ma attraverso una modalità antitetica e dicotomica, peraltro, di pensare l'esistenza, permette di articolare, sul piano teorico, una psicologia del Sé (ossia una conce-

zione unitaria della personalità) ed una psicologia dei conflitti che siano complementari.

Questo tema di ricerca è di grande attualità presso le scuole di psicologia del profondo; esso implica, in effetti, il riconoscimento dei nodi significativi di connessione tra la rete sociale ove agisce il soggetto e la rete delle sue istanze intrapsichiche. Si ricordano in proposito, tra gli studi psicoanalitici più importanti in tal senso, quelli di Edith Jacobson sul problema della identità (*The Self and the object world*), in cui sono discusse le vicende della formazione oggettiva dell'identità e dell'esperienza soggettiva che vi corrisponde.

Più specificatamente ancora la questione è stata oggetto degli ultimi lavori di Heinz Kohut (cfr. *The restoration of the Self*). Per quanto concerne la Psicologia Individuale, ricordo, tra i più recenti, gli interessanti lavori di Fassino (1985) e di Tenbrink (1985). Il primo, a proposito delle connessioni tra le dinamiche interpersonali e le dinamiche intrapsichiche, appunta la sua attenzione maggiormente sul concetto di sentimento sociale; il secondo sostiene come, nella pratica clinica, l'analisi dello stile di vita, quale modalità di manifestazione della finalità personale, debba essere completata dall'analisi di istanze intrapsichiche che egli definisce «autotone».

Il breve esempio clinico che abbiamo presentato intende anche illustrare in che modo il conflitto può essere in relazione alla necessità di preservare l'integrità del Sé di fronte ad una minaccia interiorizzata di disconferma paradossale.

Sul piano solamente descrittivo, si può qui suggerire la possibilità di un raffronto con le concettualizzazioni elaborate, in ambito psicoanalitico, circa le modalità di strutturazione e destrutturazione del Sé, relative ai meccanismi di «scissione» e di «identificazione proiettiva» come sono descritti tra gli altri da Kernberg e Grotstein.

In termini ancora più generali, poi, le concezioni di Adler sull'ermafroditismo psichico ci riportano alla dicotomia tra la sogget-

tività e l'oggettività della conoscenza, di primaria importanza per ciò che concerne la prospettiva epistemologica a cui la teoria generale della Psicologia Individuale deve riferirsi.

Rovera ha recentemente proposto di riconsiderare la Psicologia Individuale come un modello aperto, orientato in senso teleonomico: la teoria, in questa accezione, può afferire ad un modello di «rete», configurato intorno a concetti specifici, tra i quali troviamo il concetto di «criteri di protocollarietà», proposto dal filosofo italiano Agazzi, secondo il quale il criterio di oggettività in senso stretto (a cui ci si riferisce a proposito degli aspetti nomotetici in Psicologia e in Psichiatria) deve essere riconsiderato come intersoggettività (al soggettivo corrispondono gli aspetti idiografici).

In questo modo l'impatto stesso tra soggetto e oggetto diviene la base epistemologica della teoria, al di là di antitesi insostenibili tra i concetti di «vero» e di «falso» in sé, che vengono mutuati dalle Scienze Naturali.

Allo stesso modo un'antitesi rigida tra conscio e inconscio perde in qualche modo importanza nella psicologia di Adler, poiché essi non sono forzatamente due metà antagoniste d'una stessa personalità, che si costituisce piuttosto sulla base di loro rapporti variabili, così come la volontà di potenza e il sentimento sociale agiscono «in collaborazione, in opposizione o in modo ambivalente» (Parenti e coll.) tra di loro.

Ma non è proprio quando ci parla dell'ermafroditismo psichico che Adler già fa riferimento al pensiero antitetico?

In una prospettiva flessibile, il rifiuto metodologico del «vero» in sé e di un punto di vista olistico, parimenti insostenibile nella filosofia contemporanea, permette tuttavia alla totalità di apparire in maniera ipotetica come «elemento evolutivo» (Der Sinn des Lebens), come percorso, come storia e come progetto all'interno della rete e delle sue lacerazioni.

Non è forse Adler a metterci in guardia affinché non prendiamo troppo alla lettera le nostre finzioni?

A conclusione di quanto ho cercato di esporre, mi sembra che questo avvertimento sia una delle sue eredità più preziose.

Adler ci indica una prospettiva per prestare orecchio all'animo umano che non si limita alle pretese di oggettività di Freud e di Jung (anche se con quest'ultimo in particolare sembra condividere certe premesse di metodo).

La sua psicologia apre, segnatamente, un'altra possibile via di approccio al simbolico, per «leggere tra le righe della coscienza» (*Der Sinn des Lebens*).

Per contro, il fatto di voler letteralizzare il discorso di Adler rischia di limitare gravemente l'importanza di questa eredità, su cui, a mio avviso, deve basarsi l'avvenire della Psicologia Individuale; nel contempo si può dare luogo a una sterile opposizione obiettiva ai concetti delle altre scuole, rifiutando un dialogo che può accrescere le nostre possibilità di ben operare nel campo dell'igiene mentale.

Terminerei, allora, con queste parole di Adler (*Der Sinn des Lebens*): «Sottoscrivo volentieri questo assioma: tutto si può spiegare in modo differente. La singolarità dell'individuo non si lascia cogliere da una breve formula. Le regole generali, come quelle della Psicologia Individuale che io ho creato, non devono essere che un mezzo di soccorso per rischiarare provvisoriamente un campo di osservazione in cui l'individuo sarà o no incluso».

## BIBLIOGRAFIA

- ADLER A.: «Il temperamento nervoso» (1912). Newton Compton, Roma, 1971.
- ADLER A.: «La Psicologia Individuale» (1920). Newton Compton, Roma, 1970.
- ADLER A.: «Cos'è la Psicologia Individuale» (1931). Newton Compton, Roma, 1976.
- ADLER A.: «Le sens de la vie» (1933). Payot, Paris, 1975.
- ANSBACHER H.L., R.R.: «The Individual Psychology of Alfred Adler». Basic Books, New York, 1956.
- BATESON G.: «Mind and Nature». Elsevier-Dutton, New York, 1979.
- DUCROT O., TODOROV T.: «Dizionario delle scienze del linguaggio». ISEDI, Milano, 1972.
- DETIENNE M.: «L'invenzione della mitologia». Boringhieri, Torino, 1983.
- FASSINO S.: «
- FERRERO A.: «Brevi riflessioni sulla psicoterapia in prospettiva transculturale». In AA.VV.: «L'approccio transculturale in Psichiatria». MS Litografia, Torino, 1984.
- FERRERO A., BOGETTO F., FASSINO S.: «True or False. Some Considerations on Individual Psychology and Psychoanalysis. Beitr. zur Individ. Psychol., 3, Reinhardt, München-Basel, 1984.
- GIL J.: «Corpo». In «Enciclopedia», vol. III, pp. 1096-1160, Einaudi, Torino, 1978.
- GROSTSTEIN J.S.: «Scissione e identificazione proiettiva». Astrolabio, Roma, 1983.
- HILLMAN J.: «Le storie che curano». R. Cortina, Milano, 1984.
- JACOBSON E.: «Il Sé e il mondo oggettuale». Martinelli, Firenze, 1974.
- KERNBERG O.: «Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica». Boringhieri, Torino, 1980.
- KOHUT H.: «La guarigione del Sé». Boringhieri, Torino, 1980.
- LOPEZ PEDRAZA R.: «Erme e i suoi figli». Ediz. di Comunità, Milano, 1983.
- MOZDZIER G.J., MACCHITELLI F.J., LISIECKI J.: «The Paradex in Psychotherapy: An Adlerian Perspective». J. Individ. Psychol., 32/2, 169-184, 1976.
- O'CONNEL W.E.: «"The friends of Adler" Phenomenon». J. Individ. Psychol., 32/1, 15, 1976.
- PARENTI F., ROVERA G.G., PAGANI P.L., CASTELLO F.: «Dizionario ragionato di Psicologia Individuale», Cortina, Milano, 1975.

- ROVERA G.G.: «Il sistema aperto della Individual-Psicologia». Quad. Riv. Psicol. Indiv. n. 4, Cortina, Torino, 1979.
- ROVERA G.G.: «Ermafroditismo psichico, ruolo sociale e protesta virile». Quad. Riv. Psicol. Indiv. n. 4, Cortina, Torino, 1979.
- ROVERA G.G.: «Paradox and double bind». Beitr. zur Indiv. Psychol., 3, Reinhardt, München-Basel, 1984.
- ROVERA G.G., BOGETTO F.: «Il concetto di persona in Merleau-Ponty». Quad. Riv. Psicol. Indiv. n. 4, Cortina, Torino, 1979.
- ROVERA G.G., SCARSO G., FASSINO S., MUNNO D.: «Considerazioni sul doppio legame e sul messaggio paradossale in psicoterapia». In AA.VV.: «Linguaggio e comunicazione in psicoterapia». Massaza e Sinchetto, Torino, 1983.
- TENBRINK D.: «Persönlichkeit als Zielgerichtete Einheit und das Konzept vom intrapsychischer Konflikt. Z.f. Individualpsychol., 10, Jg. S., 44-56, 1985.