

FRANCO MAIULLARI - ALBERTO MASCETTI

POSIZIONE SOCIALE DELLA PSICOLOGIA INDIVIDUALE E FORMAZIONE DEGLI OPERATORI

La capacità umana di realizzarsi psicologicamente e cioè di costruirsi dei sistemi di riferimento affettivo-relazionali e conoscitivi (stile di vita) all'interno dei quali muoversi e sviluppare dinamicamente il sentimento di sicurezza presenta delle caratteristiche di generalità e di variabilità per cui in base alle prime è possibile elaborare un quadro teorico di riferimento ed in base alle seconde è possibile fare delle considerazioni sulle determinanti socio-culturali specifiche che operano nel senso di una continua mediazione tra desideri e timori, aspettative e storia, simbolico ed esistenza. E' a queste seconde caratteristiche che ci riferiremo principalmente, pur tenendo presente che lo stile di vita è un sistema complesso e sintetico che si compone di molteplici livelli dinamici e relazionali e non si esaurisce né nelle dinamiche individuali e intrapsichiche né nelle relazioni sociali.

1. Lo sviluppo della società occidentale appare sempre più permeato da uno spirito tecnico-scientifico-operativo che ha realizzato una demitizzazione e desacralizzazione del mondo arrivando all'assurdo di non riuscire a presentare come certezza psicologica le stesse conoscenze scientifiche su cui si basa. Ad esempio le scoperte della fisica e della chimica suscitano timori di distruzione totale, le scoperte mediche non risolvono problemi complessi come quelli della tossicomania e dell'alcolismo, le incredibili acquisizioni ed operazioni bio-molecolari e genetiche alimentano fantasmi di manipolazione, trasformazione e controllo della personalità, quindi degli attacchi all'essenza stessa dell'uomo.

I riferimenti sociali ideali sono sempre più assenti e pertanto si assiste ad una carenza di modelli e ad una crisi di valori risolvibili, che sono sostituiti da valori quotidiani tipici dell'attuale economia che si basa sul consumismo e quindi sul consenso del più largo strato possibile di popolazione che riesce ad ottenere con strumenti che hanno una ramificazione così estesa ed una capacità di penetrazione così profonda da totalizzare ed uniformare quei valori stessi.

Questa situazione di crisi si riflette nella famiglia il cui ruolo si dissolve nella misura in cui si svuota del suo valore relazionale e nucleare primario. La madre alla conquista di nuovi spazi e dimensioni ed il padre attaccato dalle nuove mode sono sempre meno in grado di presentarsi come modello e di recuperare e rielaborare i conflitti. Il gruppo familiare nel suo complesso è sempre meno autonomo, non solo per le competenze economiche ma anche per quelle affettivo-emotive. Una razionalizzazione dei ser-

vizi e delle offerte sociali permette ai genitori di deresponsabilizzarsi e quindi di attenuare il loro senso d'impotenza, vissuto a volte come senso di colpa, proprio nella misura in cui si perde e si dissolve nei meandri dell'apparato burocratico.

Generatrice di disagio, la cultura attuale offre delle risposte-soluzioni sempre più specialistiche, pubbliche, esterne alla famiglia in cui è difficile trovare quel dosaggio di amore di cui ha bisogno soprattutto il bambino piccolo per il suo sviluppo o almeno è difficile che esse possano costituire dei modelli affettivi con cui giocare costruttivamente l'avventura della crescita e della maturazione psicologica.

E' una società affettivamente « distante » in cui pertanto i modelli identificatori e mediatori di valore sono costituiti da rappresentanti o situazioni sociali « distanti », oggettivi e anonimi, attraverso i quali la dialettica dell'opposizione-conflitto-sintesi-maturazione viene ad essere depauperata di uno dei componenti della relazione. L'altro è sempre meno un altro-persona ed è sempre più un altro-fantasma e pertanto più che di dialettica sarebbe meglio parlare di situazioni autistiche, dissociate, narcisistiche dove la dissociazione esistente tra individuo e società induce il loro relativo autismo e narcisismo. I loro punti d'incontro più che critici e maturativi sono seduttivi e regressivi (il consumismo stesso può essere inteso come partecipazione a modelli regressivi), sono rapporti di dipendenza reciproca, anonima e non elaborabile, sono rapporti che in qualche modo richiamano uno stato di permanente fusione magico-onnipotente.

La cultura consumistica si esaurisce nel quotidiano e facilita la perdita del senso storico inteso come sintesi ed assunzione del passato, del presente e del futuro sia individualmente che socialmente concepito. La storia che dovrebbe essere divenire e progetto è invece prigioniera del quotidiano. Vivere nel presente, con i suoi ripiegamenti individualistici e narcisistici, diventa la nuova moda, il nuovo mito, la nuova illusione di salvezza, dove in fondo l'inebriarsi di quotidiano nasconde una politica spicciola di sopravvivenza.

La dilatazione delle offerte immediate e seduttorie caratterizza la società attuale come società dai desideri impossibili, sia per l'impossibilità effettiva di realizzare le proposte presentate, sia perché vengono evasi i desideri più profondi. Si assiste ad un dislivello che vede da una parte un'offerta di immagini e di simboli sempre più ampia e ridondante e dall'altra una minore possibilità di mediare lo stacco che si crea tra l'esistenza ed il possibile. E' come se, di fronte ad una promessa grandiosa, una promessa di onnipotenza, l'individuo l'accarezzi, la coltivi, la faccia sua e poi voglia realizzarla nel quotidiano immediato: illusione caotica e disperata che genera delusione e ripiegamento. La spinta ad un successo idealizzato, immediato, facile e a disposizione di tutti allarga sempre di più la voragine dell'esistenza in quanto si promette la realizzazione immediata di cose che fanno parte dei risultati di tutto il corso dell'esistenza. Il quotidiano così diventa sempre più impotente a soddisfare le spinte dei possibili ed effimeri simbolici a cui l'individuo è sottoposto dagli innumerevoli messaggi sociali.

Se indichiamo, seguendo M. Eliade, come profani quegli elementi dell'esistenza che hanno delle coloriture affettive insignificanti, sconosciute, pericolose, etc. (tutto ciò nel mondo primitivo viene equiparato al caos, al disordine, all'estraneo) e come sacri i contenuti carichi di senso affettivo e quindi capaci di mediare, di risolvere, di portare al di là della crisi, di superare nel quotidiano le continue minacce di perdita della presenza (E. De Martino), vediamo che nella società attuale la differenza tra sacro e profano in partenza sembra ridotta grazie alla maggiore conoscenza scientifica del mondo, ma in sostanza si dilata perché le risposte tecniche non corrispondono ad altrettante risposte affettive circa il senso delle cose della vita. Il sapere soddisfa alcuni bisogni epistemologici senza aumentare per questo necessariamente il sentimento di sicurezza che si colloca su di un altro piano. Il bagaglio tecnico non solo non fa aumentare automaticamente il sentimento di sicurezza ma addirittura lo può ridurre quando critica e distrugge le conoscenze parascientifiche, in particolare le modalità mitico-rituali di comprendere il mondo.

Il profano dell'esistenza è sempre più grande e caotico ed il sacro è sempre più lontano ed incapace di operare come risolutore. Ad esempio gli aspetti sacri contenuti nei rituali connessi con la morte, nei riti funerari, nei miti rigenerativi e in tutte quelle cose che girano attorno al concetto di fine dell'esistenza, lutto, abbandono, perdita, etc. e che tentano di ripiassmare culturalmente i rischi della presenza, sono dimenticati, rimossi, sostituiti da rituali più asettici, sono filtrati da una cultura profana più tecnica e più scientifica le cui risposte però soddisfano l'intelligenza ma risolvono meno il conflitto affettivo che si consuma nella solitudine e nella mancanza di significato e di valore dell'esistenza.

Il disfaccimento mitico-religioso svuota le immagini ed il linguaggio, il sacro ed i suoi valori dialettici sono sostituiti da relazioni profane che rimandano ad un oggetto definito sociale, ma in realtà solo burocratico ed anonimo e che pertanto sfugge alle dinamiche proiettive ed identificatorie tipiche delle relazioni in cui la parola, l'immagine e la presenza conservano il loro significato. Il nuovo tipo di individuo sociale risulta essere ripiegato su se stesso, senza interlocutori, affetto da una patologia narcisistica, così come alcuni l'hanno definita, con un'esistenza ricca di stimoli quotidiani e povera di risposte.

In questo frammentarsi e perdersi dell'uomo come totalità gli strumenti intellettivo-cognitivi possono agire come compenso o ipercompenso, nel qual caso si percorre un'altra strada regressiva che porta alla convinzione della possibilità della conoscenza assoluta della realtà, ai tentativi di costruzione del massimo sistema, al tutto spiegare-tutto comprendere (secondo uno schema interpretativo più o meno immutabile che ricorda i modelli mitologico-rituali dell'eterno ritorno senza averne i risvolti mediatori e risolutori), alla sostituzione della qualità con quantità. Questo ultimo aspetto è esemplificato in modo paradigmatico da quelli che Christopher Lasch chiamava i supermercati spirituali, tipica espressione consumistica di nuovi valori (si possono avere subito a disposizione corsi di meditazione, agopuntura, alimentazione naturale, bioenergetica, tecniche

di rilassamento, corsi per lo sviluppo di una nuova coscienza, etc.).

Altre volte l'individuo cerca di ricrearsi una cultura sacra che scade però in improvvisazioni e mistificazioni (sette, guaritori, occultismo, etc.) oppure si è di fronte a tentativi più articolati nei quali potremmo inserire ad esempio la nascita delle nuove religioni (si veda ad esempio il loro rifiorire nel mondo orientale ed in particolare in Giappone e il loro fondarsi sull'adorazione di divinità riferite a grandi personalità del passato o addirittura a individui viventi superiori). Di fronte a tali fenomeni ci si può chiedere se questi strumenti raggiungano lo scopo di creare il malessere e soddisfare bisogni individuali e sociali. In generale si ha l'impressione di trovarsi di fronte a nuove espressioni del sacro che non riescono a saldare l'angoscia ed il suo superamento. Sono riti occasionali ed improvvisati che non legano nel quotidiano il passato ed il futuro dell'esistenza e pertanto il presente diventa qualcosa da oltrepassare e divorare insaziabilmente, qualcosa che non appaga e che viene distrutto in continuazione perché poco pregnante di significato e di memoria storico-sacra (non c'è più memoria del passato, cioè della nostra origine, e non c'è pertanto reale capacità di prospettiva futura; non c'è significato sacro in quanto niente si presenta con le caratteristiche di strumento collaudato per superare la crisi).

Tra questi strumenti poveri di consistenza e di valori risolvanti potremmo includere anche il mondo della tossicomania con la sua sottocultura ed i suoi rituali.

2. Vediamo quindi che la nuova cultura sfrutta il desiderio individuale e sociale di originale, di mitico, di sacro, etc., presente ed insoddisfatto, per proporre delle soluzioni aggiornate rispetto ai valori tradizionali. Ci sembra di poter cogliere almeno due tipi di risposte che interessano più direttamente il campo della psicologia e della psicoterapia. Da una parte si hanno dei tentativi di riempire questi vuoti con improvvisazioni (sette, neoformazioni di gruppi religiosi, occultismo, guaritori, psicoterapeuti improvvisati, etc.), dall'altra parte si hanno delle creazioni più elaborate che fanno pensare a nuovi modelli culturali mitici.

Sulle prime risposte faremo solo una breve considerazione. L'uso così frequente che si fa nella nostra società del guaritore, del mago, del cartomante, etc., fa pensare da un lato che lo sviluppo scientifico ed il benessere economico non hanno rispettivamente né piegato, né risolto il problema dell'ansia, della tensione, del desiderio, dell'angoscia esistenziale e dall'altro lato fanno pensare al fatto che ci troviamo in situazioni di scarsa differenziazione e quindi di crisi in cui si ricorre regressivamente alle varie scienze occulte come a quel sacro della crisi esistenziale corrispondente al caso sacro di alcuni rituali primitivi (si veda a quest'ultimo proposito l'importanza dell'estrarre a sorte per designare la vittima sacrificale). In situazioni di crisi viene sacralizzato uno degli aspetti fondamentali dell'esistenza che a volte si presenta come il più immediato e terribile: la casualità dell'esistere ed anche la casualità dell'accadere dei fenomeni naturali. Oggi il caso ci lascia sconcertati e soli con la nostra impotenza, insufficienza, insicurezza (per inciso sottolineiamo il fatto che l'originale con-

cetto di sentimento d'inferiorità abbia anche queste coloriture cosmiche di cui parla H. F. Ellenberger a proposito delle strutture dialettiche del pensiero adleriano).

Questi primi tipi di risposta non li prenderemo ulteriormente in considerazione dato che sono palesemente mistificatori benché possano meritare in altra sede molta attenzione come nuovi e frammentari fenomeni del sacro.

Faremo invece qualche considerazione in più sul secondo tipo di risposta e cioè quello che propone dei nuovi modelli culturali mitici in quanto in esso possono essere inserite alcune scuole psicologiche. Secondo noi un modello che propone come assoluti degli schemi e delle ipotesi interpretative individuali e sociali rivela l'altra faccia delle nuove espressioni del mito e del sacro. Abbiamo detto che lo sviluppo psichico presenta delle caratteristiche di generalità che permettono di tracciare un quadro di riferimento. Tale quadro però non è segnato una volta per tutte e non lo si può utilizzare come una griglia dove sistemare i pezzi di un mosaico « già conosciuto da sempre »; esso invece va definito e riempito con contenuti, i colori e le sfumature che fanno parte della storia individuale, intesa sia come storia di fantasmi che come storia di rivelazioni concrete.

Un sistema che vuole ricostruire un momento ritenuto a priori fondamentale riduce il soggetto ad oggetto senza storia e nasconde malamente un desiderio di onnipotenza che altro non è che un desiderio compensatorio di sacro e di religioso, intendendo come religioso tutto ciò che è legato alla commemorazione, al ricordo, al rivivere rituale di un evento primordiale fondatore. Un tale sistema si presenta davvero come un mito ed infatti come il mito realizza un recupero del passato (memoria storico-sacra), alimenta delle aspettative (sicurezza conoscitivo-affettiva) e si propone come risolutore dell'angoscia e della crisi esistenziale.

Un'analoga analisi può essere svolta su tutti i « sistemi totali » che alimentano il desiderio di conoscenza assoluta, l'illusione della certezza e della verità ultima e inderivabile, il sogno della pietra angolare del sapere e cioè tutti quegli aspetti che si riferiscono al bisogno di assoluto dell'esistenza.

3. La posizione sociale della psicologia individuale dal canto suo la potremmo definire come posizione pragmatica, di apertura e di relatività. Per queste sue caratteristiche la P. I. non si presenta come un modello mitico né crea dei nuovi miti. Essa va intesa piuttosto come uno strumento che si rivolge alla comprensione dell'uomo storicizzato cercando di cogliere il senso della vita e dell'esistenza. Come afferma Adler la vita è movimento in continua interazione con l'ambiente alla ricerca dell'adattamento migliore. In relazione a questi due presupposti e cioè al concetto dell'interazione continua tra individuo e ambiente e al concetto della ricerca di un adattamento-equilibrio sempre più evoluto si può presentare, come ha fatto Rovera, la P. I. come un sistema aperto e relativo. « L'individual-psicologia non s'impegna in un assolutismo epistemologico, né in un relativismo assoluto, ma quale modello aperto cerca di porre in evidenza le dinamiche di una conoscenza dell'uomo che si saldino alle con-

dizioni sociali storicamente date. Sicché essa si pone come una psicologia sociale delle idee e degli interessi, fondata sull'interpretazione di una loro connessione pratica » (Rovera).

Indubbiamente si deve parlare anche di un ruolo sociale della P. I. in quanto insieme di teorie e di strumenti (tecnica) utilizzabili per la comprensione ed il mutamento di strutture organizzative sia individuali che di gruppi più o meno complessi (ad esempio la famiglia). Quando si parla di mutamento sociale determinato da un movimento psicologico-psicoterapeutico quale appunto la P. I. non bisogna però operare confusioni e amplificazioni utopistiche. In altri termini non bisogna immaginare che questo movimento possa sostituirsi ad altri strumenti di trasformazione sociale come ad esempio quelli politici.

Ricordando che l'uomo è innanzi tutto un essere aperto al senso delle cose la P. I. può offrire gli strumenti per superare l'antitesi tra il divenire caotico, continuamente mutabile e il desiderio di quiete, di assoluto e di eterno. Il continuo ripresentare immagini e simboli effimeri, che quasi si esauriscono nella semplice azione del significante e nel fare compulsivo, rischia, nonostante gli oggettivi progressi scientifici attuali, di identificarsi paradossalmente con il caos dal quale bisogna difendersi analogicamente a come i popoli primitivi si difendevano dall'angoscia del caos riferito all'ignoto degli eventi naturali, ai territori sconosciuti, etc., mediante riti che miravano tutti a sacralizzare le aree ed i contenuti profani dell'esistenza. Solo che gli attuali riti sono meno risolvienti, a volte sono solamente anodini mentre altre volte sono chiaramente violenti e socialmente pericolosi.

La P. I. non propone nuovi rituali in un mondo che sta morendo di rituali, ma alimenta il dubbio che la scienza possa sostituirsi completamente alla religione, al sacro, all'ideologia, alla fantasia e a quella dose di utopia necessaria all'esistenza. In altre parole si vuole affermare che la scienza non può diventare un mito nel vero senso della parola e quando sembra lo diventi ciò avviene in modo transitorio, incompleto, reattivo alla delusione utopistica. Tra scienza e sacro si dovrebbe realizzare una coesistenza dialettica che permetta di superare sia la violenza che la scienza opera nei confronti della natura e della cultura sacra, sia il fatalismo e l'immobilismo in cui a volte il sacro scade, sia una volontà di potenza distruttrice sottesa ad entrambi quando sono assolutizzati. Come scrive Girard « la tendenza a cancellare il sacro, a eliminarlo interamente, prepara il ritorno surrettizio del sacro, in una forma non trascendentale bensì immanente, nella forma della violenza e del sapere della violenza ». Infatti l'intelligenza del sistema e cioè la sua demistificazione e desacralizzazione coinciderebbe con la sua disintegrazione nella misura in cui « è proprio la vendetta interminabile che minaccia di ricadere sugli uomini dopo l'uccisione di qualsiasi divinità » (Girard), dopo l'abolizione di qualsiasi rito sacrificale.

La posizione sociale della P. I. può essere intesa anche come servizio nel cui svolgimento utilizza un linguaggio aperto che muta insieme alla società pur offrendo dei punti generali di riferimento: è un linguaggio della storia e del possibile che non offre messaggi seduttori né alimenta

desideri impossibili di onnipotenza, ma compie una ricerca sul senso dell'esistenza e sulle sue mediazioni con il mondo simbolico.

Una tale modalità di comprendere l'angoscia umana ha il limite di non presentarsi come qualcosa di assoluto né tantomeno come qualcosa oggetto di fede, caratteristiche invece che sono proprie del mito; ha il limite di non rispondere al desiderio di onnipotenza dell'uomo che con delle proposte relative e possibili. È il limite in definitiva della non seduzione che però costituisce secondo noi il suo punto di forza proprio perché la seduzione è cattiva consigliera, soprattutto nel nostro campo come ben sappiamo a proposito della seduzione terapeutica (di seduzione è piena tra l'altro la storia degli psicotici). Lontani dall'alimentare le varie forme sotto cui può presentarsi la volontà di potenza, secondo noi la psicoterapia è sintesi di tecnica e di articolazione di ipotesi senza ridursi a schemi o a parole vuote. Può applicarsi variamente all'individuo o a modelli culturali, tipo ad esempio il modello religioso sul quale più volte ci siamo soffermati.

4. Per concludere vediamo quindi sistematicamente i tre momenti in cui si esprimono la posizione ed il ruolo sociale della P. I.:

a) Influenza più diretta sull'individuo e sui gruppi microsociali (famiglia, scuola, etc.), ciò che costituisce lo specifico oggetto terapeutico.

b) Influenza della società più in generale, nel senso degli stimoli, delle analisi e dei messaggi culturali che fornisce.

c) Influenza sugli operatori che essa forma e che continueranno a loro volta ad agire a livello degli altri due punti. Vogliamo solo aggiungere un breve suggerimento a quest'ultimo proposito. Essendo in gioco la salute pubblica e per impedire la mistificazione e l'improvvisazione psicologico-psicoterapeutica la formazione degli operatori deve avvenire secondo un training adeguato, entro spazi precisi e controllati che potrebbero essere rappresentati da strutture pubbliche (ad esempio universitarie) o meglio ancora da strutture parallele socialmente riconosciute (ad esempio istituti psicoterapeutici). Il chiarimento sia della formazione che dell'oggetto di studio potrebbe ridurre la diffidenza reciproca oggi esistente tra scuole psicoterapeutiche (almeno alcune) e settore pubblico e portare all'auspicabile inserimento della psicoterapia tra le altre offerte del servizio sanitario.

BIBLIOGRAFIA

- ADLER A.: Psicologia individuale e conoscenza dell'uomo, Newton, Compton, Roma, 1975.
- ELIADE M.: Il sacro e il profano, Boringhieri, Torino, 1979.
- GIRARD R.: La violenza e il sacro, Adelphi, Milano, 1980.
- ELLENBERGER H.F.: La scoperta dell'inconscio, Boringhieri, Torino, 1972.
- MAIULLARI F., MASCETTI A.: Psicoterapia come storia, XIV Congresso di psicoterapia medica, Firenze, 1980. (Di prossima pubblicazione).
- LASCH C.: La cultura del narcisismo, Bompiani, Milano, 1981.
- PARENTI F. e Coll.: Dizionario ragionato di psicologia individuale, Cortina, Milano, 1975.
- ROVERA G.G.: La Individual-psicologia: un modello aperto, Rivista di Psicologia Individuale, 4-5, 6-7, 1977.