

SUNYA. IL VUOTO CREATURALE

IL VALORE DELLA DOMANDA, LA GENERATIVITA' DELLA MANCANZA E LA VITA DEI GRUPPI

di Ugo Morelli



Alighiero Boetti, *Alternando da 1 a 100 e viceversa*, 1993

" Il pericolo è nella nettezza delle identificazioni "
[Samuel Beckett, *Desiecta*, 19]

Se il valore di un ideale trascendente o immanente che elevi le persone, è essenziale per un legame affettivo e sociale efficace per la vita dei gruppi, è importante chiedersi da dove nasce quell'ideale trascendente o immanente nell'esperienza grupale. L'ipotesi che qui intendo proporre è che nasca dalla capacità di autoelevazione semantica degli esseri umani in quanto esseri naturalmente relazionali capaci di creatività e esperienza estetica. Quell'autoelevazione è fatta di elaborazione della mancanza, di capacità di tollerare il vuoto e di sospendere i domini di senso, almeno provvisoriamente. Per converso la saturazione è una delle principali ragioni della crisi di un gruppo, della sua implosione e della crisi o della caduta della democrazia al suo interno. Discuterò perciò una per una le variabili indicate, al fine di fornire un approfondimento concettuale che possa dar vita a indicazioni operative per la qualità della vita nei gruppi; quella qualità che appare strettamente associata alla capacità di farsi domande, elaborare il vuoto, affrontare il conflitto delle differenze, generare l'inedito e invidiare o riconoscere le innovazioni. Mi occuperò in primo luogo dell'autoelevazione semantica e della capacità generativa e creativa; affronterò poi il tema della sospensione del dominio di senso, del vuoto e della mancanza; per considerare gli esiti di invidia e di saturazione, o di innovazione che

possono emergere nella dinamica delle relazioni e nella vita di un gruppo. L'attenzione principale è rivolta a cercare di capire come si esprime quella che sembra l'inevitabile parabola di ogni dinamica gruppale: giungere, dopo la fase istituyente, a produrre un'ideologia; quell'ideologia, nata di solito come istanza di liberazione, tende poi ad irrigidirsi, rendendosi così indisponibile a nuove forme di conoscenza. La difficoltà principale sembra essere, perciò, la ricerca delle condizioni per abitare la "concretissima illusione" di *stabilità dinamica* che potrebbe consentire la vitalità di un gruppo nel tempo. La stessa esigenza di utilizzare un ossimoro per definire la stabilità dinamica finisce per indicare, con una certa chiarezza, la dimensione ambigua delle dinamiche relazionali e cooperative o conflittuali nella vita dei gruppi. Un vuoto creaturale meriterebbe un investimento dedicato in instabilità e la sua elaborazione evolutiva potrebbe consentire al gruppo di preservare l'organizzazione distintiva mentre cambiano le sue ideologie e le sue strutture.

Una premessa critica al mito dell'interiorità

Le considerazioni riguardanti la vita dei gruppi devono tenere conto degli sviluppi più recenti delle ricerche sulla loro stessa origine e sulla genesi del legame sociale. In discussione è il primato dell'individuo nella nascita dei comportamenti sociali. Posta la reciproca influenza tra individuo e gruppo nel processo di individuazione e soggettivazione, le ricerche più recenti cercano di rispondere alla questione se sia l'individuo a dar vita alle relazioni e alla socialità, come emanazione del proprio mondo interiore, o se le relazioni siano alla base dell'individuazione e della soggettivazione. Vi sono sufficienti ragioni per sostenere che in questo processo circolare e ricorsivo sia stato troppo enfatizzato il ruolo di un "io" interiore, autonomo, compatto e consapevole, come fondatore e costruttore di sé e delle relazioni sociali nelle forme gruppali e collettive. Pare proprio che sia la relazione la fonte dell'individuazione e che vi sia stata nel tempo un'enfasi eccessiva posta sul mito dell'interiorità come fonte della gruppaltà; pare, insomma, che sia difficile sostenere l'esistenza di un "io" senza un "noi" (si veda in proposito, di: G. Jervis, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011; si veda, inoltre, di G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006). Un'idea del soggetto che fonda gruppi autonomamente, a partire dal proprio mondo interno, era già stata messa in discussione riconoscendo nel tempo che il gruppo è di più della somma degli individui che lo compongono. Non sembra però sufficiente né sostenibile un'interiorità autotrasparente, fatta di intenzione e volontà, che crea gruppi e istituzioni. "L'azione volontaria è caratterizzata dall'assenza di sorpresa", scrive L. Wittgenstein [*Ricerche Filosofiche*, 1953 (Einaudi, Torino 1975), p. 213]. Le azioni volontarie, infatti, come quelle perfettamente razionali, sono più uniche che rare nell'esperienza umana. Eppure per secoli la razionalità e la volontà sono state due certezze mitiche nella descrizione che gli esseri umani si sono dati di se stessi. Certezze intuitive sulle quali si fondavano e tuttora si fondano credenze e comportamenti e che si sono rivelate molto spesso fallaci e problematiche. Proprio sui limiti dell'intuizione e della psicologia intuitiva, che hanno pervaso e pervadono anche la psicologia e la psicoterapia ufficiale, è opportuno svolgere

considerazioni critiche. È importante tendere a disvelare alcuni degli aspetti con cui noi esseri umani e le discipline che ci siamo dati, hanno creato il mito dell'interiorità, attribuendo a questa istanza del nostro essere il ruolo di generatore delle nostre azioni, dei nostri sentimenti e dei nostri comportamenti. L'incompletezza dell'autocoscienza è forse uno dei fenomeni più celati dal mito dell'interiorità. Quell'incompletezza è in realtà molto più universale e radicale" di quanto si pensi. Il concetto del "sé" è criticabile fin dalla sua formulazione linguistica in italiano. Nella nostra lingua l'articolo "il" davanti a "sé", proprio perché va contro il corretto e comune uso italiano, definisce subito una tecnicità di concetto e "ipso facto" una entificazione. "Il sé" è allora subito una cosa, è diventato un oggetto" (G. Jervis, op. cit.). Non solo, ma finisce per proporsi come entità coesa, generando un malinteso su cui si fonderà un'intera tradizione psicologica e psicoterapeutica. Quello appena considerato è solo un esempio dei processi di reificazione e mitizzazione della coesione dell'interiorità con cui le discipline psicologiche hanno descritto il comportamento umano nel tempo. Se si pone la dovuta attenzione ai procedimenti epistemologici e metodologici della psicologia e delle scienze cognitive emerge l'opportunità di critica verso un approccio esclusivamente introspettivo, e i limiti di una disciplina che miri a convincere più che a dimostrare. "Al contrario, la psicologia scientifica vuole dimostrare, non già convincere, e non fa appello alla coscienza introspettiva bensì all'oggettività della documentazione ottenuta con metodi sperimentali. Essa è *bottom up*, nel senso che partendo 'dal basso' esamina metodicamente in che modo lo studio dei meccanismi psicologici più basilari (...) possa fornirci dati necessari per capire, salendo per successivi livelli di complessità, in che modo gli esseri umani giungano a definire se stessi come esseri dotati di coscienza", scrive Jervis. È evidente che per questa via la coscienza non è considerata un dato ma un processo e i meccanismi di acquisizione di ciò che chiamiamo coscienza sono fondamentalmente inaccessibili all'automonitoraggio e all'introspezione. Alla ricerca del tessuto della nostra vita mentale, è necessario prestare una nuova attenzione al ruolo dell'inconscio e notare che fenomeni come disattenzioni, registrazioni selettive di eventi, dimenticanze, "rimozioni" temporanee, scotomi percettivi e concettuali, consapevolezze incomplete, accantonamenti di conoscenze, razionalizzazioni, amnesie e modificazioni parziali o radicali di ricordi, compresa l'invenzione di ricordi, costituiscono il tessuto stesso della nostra vita mentale. Una rigorosa speculazione si avvale a pieno titolo del dibattito in corso sul rapporto tra scienze cognitive e filosofia, come appare evidente, ad esempio, dai contributi del recente numero di Sistemi Intelligenti, curato da M. Marraffa e dedicato al tema: Filosofia e Scienze cognitive (*Sistemi Intelligenti*, anno XXIII, n. 1, aprile 2011). L'analisi concettuale rivisitata e il lavoro filosofico dall'interno della scienza sono una via per la critica della conoscenza che ne può permettere l'affinamento e l'evoluzione. A partire dalle premesse freudiane a proposito dell'individuo non solo costituzionalmente attraversato dalla conflittualità, ma anche propriamente *non unitario*, vale la pena di concentrarsi sui processi che fanno sì che la mente appaia alla coscienza come un sistema integrato, unitario e controllabile, assai più di quanto lo sia nelle sue effettive manifestazioni. Ernesto De Martino aveva formulato, in particolare la tesi che il "sentirsi esistere", cioè il

sentimento primario della presenza di sé a se stessi, o se si vuole il sentimento dell'unità dell'io, o anche l'autocoscienza come certezza piena su cui si fondano l'esperienza e l'ordine del vivere quotidiano, non sono una facoltà psicologica garantita una volta per sempre, ma sono un'acquisizione precaria, ogni giorno faticosamente costruita dalla cultura. Solo di rado l'autocoscienza prende in esame anche l'interiorità. E' importante chiedersi se l'autocoscienza più propriamente riflessiva, introspettiva, sia soprattutto "consapevolezza" o, invece, soprattutto narrazione. L'ipotesi che si può sostenere è che sia soprattutto narrazione: "Io credo oggi che l'autocoscienza introspettiva sia una costruzione, impastata di miti e di autoinganni interessati", scrive Jervis nel libro citato. La necessità di una critica ai presupposti sostanzialistici a cui le nostre costruzioni mentali, spesso supportate dalle discipline, tendono, è sempre più evidente. Lo stesso presupposto sostanzialistico che ci influenza quando ci inventiamo un concetto vacuo come "il sé" o quando diamo per scontato che "l'io" significhi qualcosa di identificabilmente preciso, invece che il modo *naturale* di apparire, e il modo *culturale* di essere razionalizzato, di una serie di funzioni, è quello che ci induce a reificare il gruppo, a fissarlo nella sua organizzazione effettiva a un momento dato, invece che viverlo come processo, come dinamica. Ad essere messo in discussione, in tal modo, è ogni tentativo di oggettivare la soggettività esperienziale, compresa la riduzione della mente ai processi di elaborazione delle informazioni a cui una certa scienza cognitiva ha teso e tende. L'attenzione è finalmente spostata a riconoscere che i dati fenomenologici sono effetti di un insieme di funzioni psicobiologiche; sono manifestazioni neurofenomenologiche. Possiamo essere oggi più consapevoli che siamo noi che creiamo la coscienza, non la coscienza che crea noi; che è nella sua instabilità dinamica che un gruppo trova la propria vitalità. Nella concreta illusione, nel gioco del "dentro" e del "fuori" dei suoi componenti e del gruppo stesso nella società, sta probabilmente la sua consistenza mobile.

Autoelevazione semantica e capacità generativa e creativa.

Come emerge la propensione istituyente che porta all'origine della vita di un gruppo? Come si genera il "comune" di un gruppo, quel vertice ideale e simbolico che ne diventa il fattore coagulante? Quali sono i vincoli e le possibilità della sua evoluzione nel tempo?

Se si può sostenere che la genesi di un gruppo sia frutto della capacità umana di concepire la propria trascendenza e, quindi di creare ideali vertici a cui tendere e intorno ai quali aggregarsi e unirsi istituendo il "comune", quella possibilità appare strettamente connessa alla sospensione di un dominio di senso dato, che è una possibilità della nostra specie. Noi siamo capaci di vedere le cose da un altro punto di vista rispetto a tutti i punti di vista già esistenti e siamo capaci di concepire l'inedito, quello che ancora non c'è o che semplicemente non esiste nella realtà. Per farlo generiamo, nell'ordine simbolico nel quale siamo, un'interruzione, una sospensione provvisoria, a partire dalla quale emerge una possibilità istituyente. Siamo divenuti naturalmente capaci di autoelearci semanticamente e da allora siamo costantemente alla ricerca di significati, come ha mostrato J. Bruner (in *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino 1992). La nostra capacità creativa è non solo

tesa all'immediata ricerca e aspettativa di riconoscimento, ma si realizza di fatto nel momento in cui la condividiamo con un altro o con degli altri, narrandola. L'ideale vertice a cui tende un gruppo diviene il "comune" di quel gruppo nel gioco continuo tra creatività e riconoscimento. Mentre con la creatività gli individui compongono e ri-compongono l'esistente, quel che ognuno genera diviene patrimonio del gruppo quando è almeno in parte riconosciuto dagli altri. Può accadere che la cultura e il clima di un gruppo si consolidino fino a cementarsi intorno a un ideale vertice e ai suoi contenuti e simboli, fino al punto che questi ultimi finiscono per proporsi come imm modificabili e a smorzare, limitare o saturare la propensione alla generatività e alla creatività. Il "comune" a quel punto si propone ai membri del gruppo come "unico possibile" e i sistemi di difesa mostrano di consolidarsi fino al punto da non ammettere alcuna forma di messa in discussione, di qualche spazio per pensare quello che non c'è, o di vuoto possibile. Quello che era stato un grembo può divenire una gabbia.

Esiti di invidia e di saturazione, o di innovazione

Nella vita di un gruppo e nella dinamica delle relazioni interne possono emergere situazioni molteplici e gli studi che se ne sono occupati hanno di volta in volta evidenziato diversi aspetti di quei processi psicodinamici. La loro rilevanza è tanto più degna di nota in quanto è in parte evidente e manifesta, in parte inconsapevole e opaca anche ai protagonisti e, spesso, soprattutto a loro. È possibile, infatti, che in un gruppo si creino situazioni in cui una parte dei componenti non riconosca il valore di una proposta di discontinuità, rispetto all'ordine istituito, che viene da un membro del gruppo. Quella proposta, magari innovativa e pionieristica, può essere trattata in maniera invidiosa, senza riuscire, appunto, a vederne la portata e i vantaggi che potrebbe arrecare al gruppo. Così come può comportare problemi relazionali fino all'esclusione per il pioniere che se ne è fatto portavoce. Un ruolo importante giocano in tali dinamiche le regole interne al gruppo, il loro rispetto, la loro interpretazione più o meno flessibile, fine alla loro possibile elusione o trasgressione. Accadrà così che il gioco tra processi emozionali e relazionali e regole sosterrà la vitalità di un gruppo in una direzione più orientata alla continuità, fino agli estremi del conformismo, o alla discontinuità fino agli estremi del cambiamento del "comune" o alla dissoluzione del gruppo. È la dinamica tra differenziazione e integrazione, che con i suoi molteplici livelli di punteggiatura definisce gli equilibri della vita dei gruppi. L'invidia, com'è noto, può esprimersi in diversi modi nella vita grupppale. Essendo un regolatore delle relazioni tra gli individui, l'invidia può agire come *autoinvidia*. Come tale essa sarà un ostacolo a farsi domande, a esercitare il dubbio e fare domande e proposte da parte dei singoli componenti del gruppo, inducendoli a censurare se stessi rispetto alla pensabilità di un'idea innovativa. Molta parte in questo processo autoinvidioso ce l'ha la pressione culturale interna al gruppo e il livello di "sacralità" del comune istituito, che può giungere a stabilizzarsi fino alla saturazione. L'invidia, inoltre, può agire come *invidia verso un altro* e isolare o tacitare chi potrebbe avere dubbi o proposte da esprimere, o non vedendone la rilevanza o vedendola troppo e non sopportarla per impedire all'altro di mettersi in evidenza. Un'altra manifestazione in grado di influenzare significativamente e, a volte, decisamente la

vita dei gruppi, può essere l'*invidia sociale*. Quest'ultima si esprime con manifestazioni di impegno a impedire che gli altri membri del gruppo divengano visibili ed evidenti per azioni significative rivolte all'efficacia del gruppo e all'innovazione. L'invidia come ostacolo all'interrogazione nei gruppi dipende da concomitanze molteplici, alcune delle quali sono riconducibili alla combinazione tra integralismo, fanatismo e processi invidiosi. Altre combinazioni ostacolanti la disposizione a porsi domande possono riguardare l'invidia e l'assolutismo di un solo punto di vista, la negazione, cioè, di una posizione pluralista. Chiudersi nella certezza per evitare ogni contaminazione cognitiva è sempre, in qualche modo, una negazione di ciò che si può vedere nelle altre differenze e, quindi, una negazione del dubbio. La soppressione di ogni forma di dubbio chiude a qualsiasi possibilità di interrogazione, come evidenzia Perter Berger (in *Elogio del dubbio*, con A. Zijderveld, Il Mulino, Bologna 2012). D'altra parte il dubbio ha bisogno del contenimento dell'istituzione gruppale e della sua razionalità, per quanto limitata. Un esercizio aperto e costruttivo del dubbio può creare le condizioni della democrazia in un gruppo. I difficili e impegnativi percorsi dell'innovazione, per farsi largo nelle intemperie dell'invidia e della saturazione, richiedono investimenti in eccedenza e investimenti in instabilità che concedano spazio all'immaginazione, al dissenso e al conflitto nella vita dei gruppi.

Vuoto e mancanza

È stato Luigi Pagliarani a interrogarsi in maniera approfondita sulla nostra difficoltà a reggere il vuoto e a contenere l'ansia della sua elaborazione. Pagliarani ha anche contribuito a comprendere le possibilità generative del vuoto e, in particolare, della *mancanza* che il sentimento del vuoto fa sperimentare. Per Pagliarani la mancanza può essere sia grembo generativo che baratro, perdita e arretramento conformista (L. Pagliarani, *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nella società*, a cura di U. Morelli e C. Weber, nuova edizione, Guerini e associati, Milano 2012). Quando un equilibrio è messo in discussione per una proposta progettuale o emerge un'ipotesi di discontinuità e innovazione; quando si crea una situazione di crisi di un equilibrio all'interno di un gruppo o in una situazione di disagio individuale, da un lato si propone l'orientamento a restaurare equilibri tradizionali e rassicuranti, dall'altro c'è la propensione a tentare e l'attrazione e la paura del nuovo. La mancanza si colloca nello spazio vuoto fra quelle posizioni e dall'accoglienza di quel vuoto, dalla sua elaborazione, dipende l'evoluzione della vita individuale e gruppale. I modi di accogliere il vuoto e la mancanza, di elaborarli, sono parte integrante delle dinamiche psicologiche dei gruppi sociali. Per introdurre il tema del vuoto può essere utile un breve richiamo all'origine e agli ostacoli all'affermazione del numero zero. Nel primo sistema di numerazione posizionale, quello babilonese, adottato fin dal 1800 a.C. circa, gli astronomi utilizzavano uno spazio vuoto non indicato da alcun simbolo, per completare le loro operazioni. Non si conoscono le ragioni per cui, solo nel 300 a. C. circa, quello spazio vuoto cominciò ad essere indicato con una curiosa combinazione di due frecce inclinate a sinistra, in modo da riempire gli spazi vuoti. Fu il primo zero della storia. Dall'altra parte del mondo, circa sette secoli dopo, lo zero fu inventato una seconda volta dai sacerdoti-

astronomi maya dell'attuale America Centrale. Essi cominciarono a usare un simbolo simile a una chiocciola per riempire i vuoti all'interno del sistema posizionale che utilizzavano per calcolare il loro calendario. Anche in Grecia l'affermazione dello zero non fu facile. Il pensiero greco era legato all'idea che i numeri esprimessero delle forme geometriche: a quale forma poteva corrispondere qualcosa che non esisteva? Lo zero, perciò, poteva esprimere solo l'assenza di qualcosa: il vuoto, appunto; un concetto che la cosmologia e i modi di pensare dominanti avevano bandito. Quella negazione del vuoto, come molti aspetti del modo greco di vedere il mondo, fa parte in maniera significativa della nostra cosmologia ancora oggi. La cosmologia greca fu in gran parte accolta dalla tradizione cristiana per la quale era naturale identificare la compiutezza con Dio e la sua opera. In una simile cosmologia non c'è posto per il vuoto: sia il vuoto che tutto quello che poteva esservi associato era un concetto empio. Non accade la stessa cosa nella filosofia e nella tradizione orientale e proprio in India intorno al 628 d. C. un astronomo di nome Brahmagupta fu il primo a trattare i numeri come quantità puramente astratte. Fu così che riuscì ad occuparsi di questioni che i babilonesi e i greci avevano ignorato perché poco ortodosse. Ad esempio cosa succede quando a un numero ne viene sottratto uno più alto. In termini geometrici sarebbe un assurdo: quale mai potrebbe essere l'area residua qualora ad essa ne venisse sottratta una più grande? Oppure: come potrei vendere o barattare più capre di quelle che ho? Con i numeri che diventano realtà astratte si apre un nuovo mondo: quello dei numeri negativi. Il risultato di questa rivoluzione fu una linea numerica continua che si estende all'infinito in entrambe le direzioni, con numeri sia positivi che negativi. A metà di questa linea c'è un posto distinto, la soglia di ingresso di entrambi i mondi: *sunya*, il vuoto. I matematici indiani avevano osato guardare il vuoto, elaborarlo e ricavarne gli effetti generativi. (per un approfondimento: R. Webb, *Nothingness: Zero, the number they tried to ban*, New Scientist, 22 November 2011). Non sarà sfuggito, in questo racconto, il tempo lungo della storia per arrivarci da parte di noi umani, a fare i conti con il vuoto, né gli ostacoli cognitivi e affettivi a porsi di fronte al punto da cui può iniziare lo smarrimento e la perdita, o l'origine di qualcosa di nuovo. Il ventre materno e la sua generatività sono un simbolo e una realtà dell'incavo del vuoto, del travaglio dell'attraversamento e della generatività possibile. Il grembo gruppale, non solo metaforicamente, vive dinamiche affini e il gruppo può essere il contenitore delle domande le più impegnative e delle interrogazione più critiche e vertiginose, generando l'inedito e riconoscendo l'innovazione, o può essere il buco nero che attrae e consuma le possibilità e la progettualità nel ripiegamento identitario, producendo il ritorno dell'identico, appunto, e la saturazione. Forse l'appartenenza marginale o la vicinanza con chi è marginale è il modo più valido di far parte di un gruppo. O forse è issare ad ogni costo i vessilli e i linguaggi del "comune" del gruppo il modo di essergli e di essere fedeli. Forse sono l'interrogazione e il dubbio gli alimenti della vita di un gruppo o, invece sono la selezione e il filtro di tutte le differenze e le discontinuità a farlo vivere autenticamente. Laddove l'autenticità rassicura e fa paura allo stesso tempo. Certo, avvertire canalizzata l'effervescenza del tempo istituyente in un esito "ripiegato" su un aspetto unico, restringe il senso del possibile. Allo stesso tempo conferma le vocazioni di chi

sente sicura la via; inquieta, però, chi altro non sa fare che porsi domande indecidibili e le abita come sa e come può.

Immaginario e simbolico

Nelle dinamiche prevalenti nei gruppi sociali oggi, seguendo la proposta di lettura di E. Enriquez (saggio in questo numero), l'immaginario, il simbolico e la mistica, in quanto proprietà costanti della vita dei gruppi, agiscono sovrapponendosi e confliggendo tra loro. Non solo: può accadere e di fatto accade, in particolare in questo nostro tempo, che una o due dimensioni prevalgano sulle altre o su una delle altre. A distinguere la vita dei gruppi nella nostra contemporaneità sembra essere, in particolare, la crisi della dimensione simbolica, con una invadenza, a volte pervasiva, dell'immaginario e della mistica. La forte concentrazione ad associare tradizione e identità, è un segno della propensione a ritenere che la cultura di un gruppo derivi direttamente se non esclusivamente dalla tradizione. Le tradizioni sono trattate in modo esasperato quando non sono inventate e amplificano l'immaginario fino a fare in modo che pervada il simbolico e lo colonizzi. Una esemplificazione si può ricavare dalla forzatura metaforica che induce a identificare la tradizione con le "radici". È noto fin da Cicerone che una metafora che connette a fenomeni naturali conferisce immediatamente una forza particolare all'immagine che si vuole consolidare. Quando una metafora connette un fenomeno simbolico e culturale alla natura lo rende ineluttabile. Il concetto di razza è storicamente inventato non corrispondendo, come oggi sappiamo, a nessuna giustificazione genetica e biologica. Associato però a segni esteriori "naturalisti" come il colore della pelle o la lunghezza e la forma del naso, ha prodotto e produce precise e tragiche conseguenze sociali. Ciò che riesce a essere ricondotto al "naturale" si presenta come ineluttabile e imm modificabile, come precisa necessità "biologica". La giustificazione dei comportamenti si riconnette alla natura organica e deresponsabilizza, diventa autorevole e dà potere ai punti di vista. Nei gruppi tutto ciò si trasforma in un vincolo, a volte molto tenace e consistente, alla libertà di scegliere i propri percorsi di individuazione e la struttura della propria identità. La crisi del simbolico, la sua saturazione, può esprimersi o mediante una glaciazione della tradizione, un suo monopolio fisso, sulla vita del gruppo; oppure mediante il ricorso a repentine quanto provvisorie adozioni di riferimenti immaginari e virtuali perché fungibili, con scarsa o nulla connessione con un attaccamento originario, frutto di una storia e di un esame di realtà, di una relazione consistente e realistica, critica e responsabile. La dimensione simbolica, capace di esprimere la connessione fra la realtà e la ricerca di significato, fra qualcosa che c'è e si vede e i modi in cui le diamo senso e significato, può essere prevaricata e invasa anche dalla dimensione mistica. Il conflitto che esiste tra immaginario, simbolico e mistica nella dinamica esistenziale dei gruppi, può risolversi in una soluzione "superiore", indiscutibile, che genera un "noi" organizzato intorno ad una dimensione di ascesi mistica che non ammette la possibilità di essere altrimenti da una determinazione che trascende le scelte degli individui.

Gioco e legame sociale

Se le dimensioni dell'immaginario, del simbolico e della mistica sono decisive per la vita di un gruppo e generano il gioco tra propensione alla tenuta identitaria e capacità critica di interrogazione e creatività, sembra utile domandarsi con quali vincoli e possibilità si esprimono e se sono sufficienti per descrivere adeguatamente le dinamiche gruppali. In base a molte analisi e osservazioni, pare che siano le disposizioni ad accogliere il conflitto per elaborare evolutivamente la circolarità di quelle dimensioni, a decidere della democrazia e della vitalità di un gruppo. Certamente un oggetto ideale, vissuto come "buono" muove un gruppo, ma sembrano essere le dinamiche che sostengono le relazioni asimmetriche e conflittuali a rendere possibile l'innovazione e a evitare la chiusura comunitaria. L'ideale di un gruppo, l'oggetto riconosciuto "comune", non sembra essere sufficiente in sé, in quanto può configurarsi come lievito generativo in grado di alimentare dubbi e aperture mentre fornisce integrazione; può però anche essere assolutizzato e totalizzare gli orientamenti, i linguaggi e gli investimenti dei soggetti che compongono il gruppo. Se sono i processi psicodinamici con cui nelle relazioni gruppali sono vissuti e trattati l'oggetto comune e le dimensioni dell'immaginario, del simbolico e della mistica, alcuni di quei processi psicodinamici sono costitutivi e sembrano riconducibili, tra gli altri:

- all'ambiguità accolta e riconosciuta per la sua opacità indecidibile;
- al gioco;
- all'ironia;
- all'umorismo.

"Acrobati e clown non possono essere realisti", ha scritto il grande artista russo Aleksandr Rodcenko. Gioco, ironia e umorismo sono indicatori non solo della qualità della vita e della salute di un gruppo, ma in particolare della sua capacità generativa e creativa. Tutti e tre richiedono un rapporto sufficientemente buono con l'ambiguità, il suo riconoscimento e la sua elaborazione. Con l'ambiguità non c'è un rapporto facile, né nell'esperienza della vita reale, né nelle riflessioni che la riguardano. Basti dire che nel linguaggio di ogni giorno essa è sistematicamente confusa con l'equivocità, con cui non ha nulla a che fare. Mentre l'equivoco può essere intenzionale o meno e richiama comunque il malinteso, l'ambiguità è un carattere costitutivo dei fenomeni della vita e delle relazioni. Ognuno di noi è allo stesso tempo autonomo, in quanto essere che si individua e definisce una propria identità, ma dipendente dagli altri senza il cui riconoscimento quella individuazione sarebbe impossibile e quel concetto di sé non terrebbe nel tempo. Il legame sociale nasce grazie all'elaborazione di questa ambiguità tra autonomia e dipendenza, come lo stesso Enriquez ha mostrato in modo esemplare nel libro *Dall'orda allo stato. Alle origini del legame sociale*, (edito in Italia da Il Mulino, Bologna 1986). Nel gioco io/noi che ogni gruppo richiede e produce, un'attenzione particolare deve essere riservata ai margini tra gli individui e le idee, al "gioco", appunto, che si stabilisce; a quanto gioco c'è e a quali margini e spazi di autonomia hanno le espressioni individuali mentre si alimentano e sostengono con la dipendenza gruppale. In quel gioco esiste e vive il gruppo, e non solo nelle sue regole, nei suoi oggetti ideali o nei suoi componenti singolarmente considerati, o nel suo essere istituzione che è di più delle sue parti, né solo nella sua storia. Le parti, per così

dire, vuote e sospese provvisoriamente dove emergono, se emergono, il gioco, l'ironia, l'umorismo, sono non solo indicatori della vitalità di un gruppo, ma lo costituiscono; sono il gruppo, la sua distinzione e la sua cultura. Quelle parti o dimensioni, o dinamiche, sono ambigue e di volta in volta richiedono elaborazione appropriata e misura dei confini tra possibile e non consentito, tra superamento del limite e necessità di contenimento. Il gioco è iscritto nella natura stessa delle relazioni umane e nel gioco, in un gruppo, si verifica che l'incontro con l'altro è una continua sperimentazione, una negoziazione e una conversazione infinite, come hanno ben mostrato Martino Doni e Stefano Tomelleri (in *Giochi sociologici. Conflitto, cultura e immaginazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012). Il gioco è però ambiguo, perché è indecidibile: non si può trattare come un'ingiunzione o una regola del gruppo, come ha anticipato inimitabilmente Gregory Bateson (*Questo è un gioco. Perché non si può mai dire a qualcuno: "gioca!"*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996).

Nel gioco io/noi, dove il gruppo nasce, vive e si estingue, ogni individuo mette in atto le proprie capacità interpretative e traduttive. Il gruppo vive di un conflitto ermeneutico plurale dove molteplicità possibili di interpretazione e traduzione si incontrano almeno in parte in vertici provvisori. Il valore dell'ambiguità nella vitalità di un gruppo si riconosce nella provvisorietà di quei vertici e allo stesso tempo nella loro consistenza. Ogni individuo è un interprete in parte vincolato e in parte libero: vive il presente alla luce del passato e con i suoi vincoli, mentre è alla ricerca delle possibilità di futuro: il gruppo vive in quanto riesce a contenere il gioco di una presenza mobile, che gioca e ironizza sulle regole mentre attraversa umoristicamente il legame con gli altri che rispetta e riconosce, e da cui sente e sa di dipendere.

L'idiozia della perfezione e la crisi dei gruppi sociali.

Secondo l'inimitabile forza dei versi della poetessa premio Nobel, Wislawa Szymborska, da poco scomparsa, a noi esseri umani "resta negata l'idiozia della perfezione". Eppure capita spesso oggi di trovarsi di fronte alla presunzione di perfezione, da parte di molti e in più situazioni. Chi di noi non cerca la certezza che ci può derivare dalla perfezione? Tutti la cerchiamo e ne abbiamo bisogno per la nostra stessa vita. I gruppi possono divenire, in parte anche inconsapevolmente, fucine di perfezione, come ha mostrato la ricerca nel tempo (si veda un testo storico come quello di G. Minguzzi, *Dinamica psicologica dei gruppi sociali*, Il Mulino, Bologna 1973). La differenza, perciò, non è tra chi la cerca, la certezza, e chi non la cerca; ma tra chi continua a cercarla e chi pensa di averla trovata una volta per sempre e magari intende imporla agli altri. La presunzione di perfezione è, in fondo, la compagna dell'arroganza della certezza. E allora accade che nei confronti in atto su molte delle scelte gruppalì, così come del resto in quelle sociali e istituzionali, si assiste spesso a posizioni che si presumono certe e perfette. Nella maggior parte dei casi non si presta attenzione e ascolto alle buone ragioni dell'altro, almeno a quella parte delle sue ragioni che potrebbero essere valide e condivisibili anche da noi. Eppure è proprio in quello spazio che stanno le principali possibilità di far funzionare le cose e di ottenere accordi sub-ottimali; gli unici consentiti, a pensarci bene. Quando si pensi alla vita dei gruppi è abbastanza facile osservare come tende a prevalere la

logica del tutto o niente, del bianco e del nero, della perfezione della "mia" soluzione e della fallacia della "tua". Se ci chiediamo perché accade tutto questo le risposte possono essere molte. Prima di tutto conviene richiamare quello che ci rimettiamo a consegnarci all'angoscia della certezza: perdiamo i vantaggi di soluzioni cooperative che possono godere del contributo di molti e non rischiano la possibile cecità dell'uno. A mostrarsi costante, nella presunzione di perfezione e certezza, è comunque la convinzione che la vulnerabilità e la disposizione al dialogo siano cose per perdenti, per deboli e incerti. Ma è così? Pare proprio di no. Senza quello che i latini chiamavano "vulnus", noi semplicemente non saremmo raggiungibili dalla presenza e dalla posizione degli altri. Non potremmo cioè contenere almeno in parte il contributo decisivo alla nostra stessa esistenza. La vulnerabilità come tratto che ci distingue e ci genera è, allo stesso tempo, lo spazio generativo del possibile, nostro e altrui. Dialogare vuol dire letteralmente pensare insieme, non nel senso della buona volontà di farlo, ma prima ancora come unica via possibile per pensare. Da soli non si pensa né si crea nulla di buono. A meno che non si sia convinti, con certezza, di essere perfetti. Ma "perfectum" in latino vuol dire morto. Nei gruppi può accadere e accade che gli orientamenti e le azioni abbandonino la ricerca dell'interrogazione e della performatività per consegnarsi alla presunzione di perfezione e di certezza.

Il valore della performatività nella fase istituyente e nella vita del gruppo

La costruzione di un valore collettivo passa per la possibilità e la capacità di dire "no". Dire no è difficile se il senso di appartenenza si struttura principalmente come un vincolo. Ogni appartenenza è almeno in parte vincolante. Mentre offre una base abbastanza sicura per esprimere se stessi, l'appartenenza include e vincola. Se il rigore e la passione distinguono lo stile e le dinamiche della vita di un gruppo, l'appartenenza non è solo frutto di scelte intenzionali. Una delle più importanti scoperte per comprendere cosa significhi essere umani, i neuroni specchio, può essere considerata alla base dell'intersoggettività e della cognizione sociale. Ne derivano importanti considerazioni per comprendere i gruppi e le organizzazioni, in alcuni ambiti decisivi che di seguito sono considerati sinteticamente.

In primo luogo la relazione: vivere e lavorare nelle organizzazioni e nei gruppi vuol dire vivere immersi in fitte reti di relazioni. La tradizione degli studi e delle prassi lavorative ha concepito e agito la relazione come qualcosa che si può attivare o disattivare; come qualcosa che viene dopo i soggetti e che si gestisce consapevolmente e in maniera perfettamente razionale. Ebbene, pare proprio che le cose non stiano così. Noi esseri umani, come accade anche nelle altre specie viventi, siamo naturalmente relazionali e nelle relazioni si genera la nostra stessa individuazione. Vivere e lavorare con altri vuol dire essere in relazioni asimmetriche intorno a un compito. L'appartenenza è, perciò, frutto di processi naturali e incide sulla ricerca degli stili, dei modi più adatti e appropriati a vivere le relazioni che precedono e contengono chi vive e lavora insieme. In secondo luogo la risonanza incarnata: uno degli aspetti decisivi dei risultati della ricerca di Vittorio Gallese e del suo gruppo riguarda la verifica dei fondamenti corporei e incarnati delle relazioni intersoggettive nei gruppi. Noi risuoniamo l'uno con l'altro non solo e non tanto perché

mentalmente decidiamo di farlo, ma in quanto dotati di apparati neurofisiologici che presiedono alla nostra possibilità-capacità di sentire quello che l'altro sente e di capire quello che l'altro fa. Oltre il dualismo mente-corpo, ne deriva una disposizione di noi esseri umani ad agire in base al movimento coevolutivo con gli altri. In terzo luogo la simulazione incarnata è quella che ci consente di cogliere il senso e l'orientamento dell'azione altrui, di sentire quello che l'altro sente e di comprendere quello che fa, e viceversa, in un gioco di reciprocità in cui siamo interconnessi, prima che per intenzione e volontà, per natura. In quarto luogo, quella interconnessione è sostenuta da processi naturali di molteplicità condivisa, che sembrano estendere alla situazione e al contesto i processi di risonanza e simulazione incarnata, fondando i processi di coesione e integrazione o di crisi di legame sociale nei gruppi e nelle organizzazioni sociali. Il gruppo vive alla temperatura delle proprie capacità performative. La performatività ne costituisce un carattere distintivo ed evolutivo. La competenza partecipativa e generativa di ogni individuo in un gruppo non è data in anticipo ma dipende dalle modalità e dal livello di incorporazione della storia e della memoria del gruppo, nonché dal livello di consapevolezza. I modi di essere parte del gruppo si co-generano mentre si evolve la vita del gruppo e all'interno delle dinamiche relazionali emergenti. L'*habitus* del gruppo viene formato dalle relazioni tra gli individui del gruppo, ma è anche formativo degli individui. "Il performativo non è un atto singolare usato da un soggetto già esistente", scrive Judith Butler, "ma uno dei modi potenti e insidiosi in cui i soggetti sono chiamati all'esistenza sociale a partire da una varietà di interpellazioni diffuse e potenti". (in *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010; p. 229). Nel gruppo i soggetti sono interpellati e divengono quel che divengono, almeno in parte, in ragione delle relazioni che vivono e nelle quali si formano. Le relazioni e l'esperienza, del resto, danno vita a mutamenti epigenetici che influenzano il funzionamento del cervello, cioè accendono o spengono geni, da un lato, e dall'altro agiscono sulla plasticità del gruppo e sulle sue performance nel tempo (E. J. Nestler, *Il codice epigenetico della mente*, Le Scienze, febbraio 2012, n. 522). Nel gruppo i soggetti divengono quel che sono mentre fanno divenire il gruppo quello che è in una contingenza situata in una storia. Il gruppo non vive di soggetti già esistenti, ma ognuno, mentre elabora l'ambiguità dell'appartenenza e dell'assoggettamento, diviene se stesso nel gruppo e performa il gruppo in un processo co-evolutivo. In quel processo emergono i vincoli e le possibilità del conformismo e dell'innovazione e gli spazi della democrazia. L'ironia e l'umorismo consentono di sfiorare le regole, di graffiarle leggermente, di solleccitarle, a volte, fino al limite della loro tenuta. Dal loro esercizio dipende il grado di apertura e generatività possibili; il livello di performatività consentito. Il gruppo è un teatro della vita e vive delle performance dei propri componenti e del riconoscimento sociale della propria performatività. "Il teatro", ha sostenuto recentemente Fabrizio Gifuni, "è un campo magnetico prodotto dal corpo degli attori e quello degli spettatori che si sono fatti carico di trovare biglietto, baby sitter, parcheggio.... Il teatro non è né da una parte né dall'altra, né in platea, né sul palco, sta lì in mezzo. Dove si può attivare un principio inconscio per cui non pensi più solo all'attore o al fatto che Gadda sia difficile. Allora non c'è più il "sì, ma....". E vuol dire che in

quel campo magnetico è davvero successo qualcosa". (intervista a Fabrizio Gifuni, di Stefano Bartezzaghi, la Repubblica, 7 febbraio 2012). Per queste e altre ragioni l'ironia, l'umorismo e il gioco sono allo stesso tempo temuti e necessari per la vita di un gruppo. Ecco un'altra volta l'ambiguità!

Moos, febbraio 2012