

*Enzo Vittorio Trapanese*

## Il disagio psichico e l'interpretazione del mondo sociale

### *Premessa*

Negli anni '70 e '80 del Novecento, diversi giovani e meno giovani psichiatri hanno sostenuto almeno uno degli esami dei due corsi che svolgevo nella mia facoltà di appartenenza. La temperie di quell'epoca era indubbiamente favorevole, almeno in alcune sue componenti, all'idea che un'approfondita conoscenza del mondo sociale e culturale fosse quasi un prerequisito fondamentale per la prassi psichiatrica. Tuttavia, continuavo a pensare che conseguire la laurea in sociologia fosse *un di più* anche per psichiatri (in genere, di sinistra o della "nuova sinistra") influenzati sia dal pensiero di F. Basaglia, di K. Jaspers e della psichiatria fenomenologica, sia dalla lettura degli scritti di K. Marx e dei suoi molti epigoni europei di quegli anni, di H. Marcuse, di altri esponenti della Scuola di Francoforte e dell'antipsichiatria.<sup>1</sup>

Ciò che più mi colpiva era che la loro prima formazione, nelle facoltà di medicina e nei successivi corsi di specializzazione in psichiatria, era stata basata sull'immagine dell'uomo bio-psichico, pre-relazionale, astorico e che quest'orientamento emergeva anche dal loro frequente riferimento alla psicoanalisi freudiana o ad altre versioni del pensiero psicoanalitico fondate su tale immagine.<sup>2</sup> Il loro impatto con le discipline sociali, spesso trattate dai miei colleghi di allora mediante il riferimento all'uomo relazionale, culturale e storico, non sembrava metterli in palese imbarazzo. Queste due im-

magini sembravano infatti coesistere, forse solo inconsapevolmente, nei loro intenti critici. Peraltro, dalle loro letture di chiaro indirizzo sociologico traevano il rifiuto delle istituzioni psichiatriche esistenti e della psichiatria “tradizionale”, un marcato interesse per il controllo sociale e per i processi di “etichettamento”, una critica alle precedenti teorie della devianza e ai modelli di normalità vigenti. Infine, uno dei problemi che emergevano sovente nel corso degli esami toccava la diagnosi e la classificazione del disturbo psichiatrico;<sup>3</sup> diagnosi e classificazione che, vista la non quantificabile influenza esercitata dal clima socio-politico di quell’epoca e dalle loro letture, rifiutavano almeno in parte, ma senza essere in grado di sostituirle con altre consone alle scienze sociali di indirizzo “comprensivo”, o – come sarebbe stato auspicabile – di studiare le interdipendenze tra queste discipline e quelle naturali.<sup>4</sup>

È quasi inutile dire che queste ambiguità erano poco importanti per la “vocazione di cura” che aveva motivato le loro scelte universitarie e che, sposandosi con l’intento di incidere sui processi sociali, culturali, economici e politici, li portavano a occuparsi seriamente della vita collettiva. Come ancora ricordo, erano persone capaci di mettere in discussione anche e forse soprattutto il senso della propria identità professionale, di ritenere indispensabile ricorrere ai *saperi* che avrebbero potuto portarli a una visione più articolata della sofferenza psichica e di appropriarsi di punti di vista che tenessero conto di una dimensione umana trascurata dalle teorie psichiatriche più tradizionali. In definitiva, sentivo questi studenti abbastanza vicini alle mie convinzioni e, ciò che più importa, mossi da un’attenzione per tematiche poco consone alla loro formazione universitaria iniziale. Del resto, non già la loro età (spesso vicina alla mia, ma talvolta anche molto lontana), bensì il loro fervore riformista, se non “rivoluzionario”, li portava a rifiutare una vecchia concezione della prassi psichiatrica che svolgevano (o che avrebbero in futuro potuto svolgere) nelle istituzioni sanitarie e nei loro studi privati.

Oggi, come allora, penso che tutte le nostre rappresentazioni della realtà naturale e di quella sociale, il nostro *essere-nel-mondo*, il nostro agire e il nostro diventare siano sempre storicamente e culturalmente *situati*, ma ciò non significa negare che un certo numero imprecisabile di fattori naturali incidano, a vario titolo, sul nostro destino di uo-

mini. Il “disturbo psichico” può essere ridotto a una classificazione, oppure a una tipologia, e ciascuno degli elementi da esse contemplati può, a sua volta, essere riportato (pur se solo probabilisticamente) a un nucleo di variabili naturali. In altre parole, il “mentale” può anche essere ridotto a una classificazione neuro-fisiologica o, più vagamente, di tipo psichiatrico. Ma, dato il suo carattere riduttivo, ritenuto in grado di rendere visibile il “segreto ultimo” del mondo umano, tale classificazione dovrebbe essere corroborata empiricamente ed essere capace di spiegare in modo plausibile le connessioni tra la base biologica dell'organismo uomo e i suoi reali e osservabili comportamenti, che veicolano non solo fattori basati sulla comunicazione e sulle esperienze di vita vissuta, oppure i risultati della ricerca scientifica, ma anche emozioni, affetti, percezioni somatiche, linguaggi semplici e complessi, visioni del mondo strutturate dal “senso comune”.

«L'uomo non soltanto esiste ma “sussiste”, e il suo sussistere non è mera natura (complessa quanto si voglia), ma è sempre anche cultura e storia; la sua storicità indica che egli, per realizzarsi, è votato all'incontro». <sup>5</sup> Nessuno ha quindi il diritto di violare «la libertà del tu in cui ci si imbatte o che ci si fa incontro, di dedurre da leggi prestabilite il comportamento in una data situazione, di leggerne il “sintomo” sul riconoscimento di modelli combinatori più o meno rigidamente fissati». <sup>6</sup> E ciò vale per gli orientamenti oggettivanti sia della psichiatria che della sociologia.

È evidente che «il farsi e il disfarsi delle visioni del mondo può ben rappresentare la dialettica dell'esistenza. Disporre di una [...] tipizzazione delle forme di esistenza vulnerabile, delle situazioni patogene e dei dispositivi di vulnerabilità, può essere una valida guida nell'orientarsi rispetto a questi incessanti cambiamenti». <sup>7</sup> Le “forme di esistenza vulnerabile” che possono essere qui descritte non sono riconducibili solo alla natura o alle esperienze di “vita vissuta”, ma sono anche costruite da mutevoli processi di significazione determinati dalla *costitutiva coesistenza* degli esseri umani. È per questo che, com'è stato spesso evidenziato, «la psicopatologia fenomenologica non può evitare di interrogare sia le scienze umane che le scienze della natura». <sup>8</sup> A questa esigenza rimandano le considerazioni esposte nei paragrafi seguenti.

*La complessità indeterminabile del mondo umano*

In quanto intreccio di un indeterminabile numero di elementi, la cosiddetta “realtà” non corrisponde mai alle *forme* (lessico ordinario, vocabolari specialistici, universi simbolici, figure visive, concetti, teorie, metafore primarie e secondarie, narrazioni, meta-narrazioni, classificazioni, tipologie, e così via) che sono costruite solo in base a quanto è ritenuto essenziale, o perlomeno sufficiente, per la sua rappresentazione. Ciò che vediamo del mondo è quindi «sempre di meno di quanto sarebbe possibile vedere e, soprattutto, ogni visione è destinata a essere sostituita da altre. [...] Ogni pensiero dà forma al mondo secondo una prospettiva: ma infinite prospettive sono possibili»,<sup>9</sup> sicché «la pretesa di una completezza sistematica è [...], nel migliore dei casi», una vera e propria illusione.<sup>10</sup>

Anche qualsiasi tentativo di comprendere, o di spiegare, il mondo umano opera una riduzione del reale mediante forme che cercano di fissare in modo stabile la vita. Ma, poiché questa si configura come un incessante mutamento, ora lento, ora rapido e ora velocissimo, tali forme sono destinate a essere superate dal fluire della vita stessa.<sup>11</sup>

Nel mondo contemporaneo, questo divario è più evidente a causa dell’accelerazione del cambiamento in tutte le dimensioni della vita collettiva. La nostra epoca è, infatti, anche il portato di una *discontinuità*, determinata da un’accelerazione del mutamento e, quindi, espressa soprattutto da rapidi cambiamenti strutturali, culturali e psico-sociali evidenziati dagli studi specialistici per mettere in risalto le particolarità del nostro tempo e per denunciare il disagio, le angosce e i timori avvertiti da coloro che ne fanno parte. Molti concetti (o “ritratti”), quali quelli di società post-industriale, di modernità radicale, di modernità liquida, di post-modernità o, come io preferisco dire, di *tarda modernità*, indicano appunto il passaggio a un’epoca contraddistinta, entro certi limiti, dalla preminenza della discontinuità rispetto alla continuità dei suoi tratti più importanti. La “tragedia” della tarda modernità può essere individuata nel fatto che in essa la vita fluisce così rapidamente da entrare in forte contrasto con le forme che, cercando di realizzare il loro compito rappresentativo, tentano anche di darne un’immagine duratura. In altre parole, nello studio del mondo umano non è possibile formulare leg-

gi generali storiche, poiché la realtà di cui esso si occupa produce effetti che non sono riducibili a cause isolate o a spiegazioni legali, essendo piuttosto il prodotto di molte concause e, insieme, di effetti che si pongono come altre cause o concause.

Anche le teorie e le metateorie delle sociologie e delle psicologie non sfuggono al destino dell'instabilità, anche se esse, per legittimarsi, hanno fatto spesso riferimento alle scienze naturali e, perciò, a un "modulo costruttivo" in cui «l'identico è sempre preposto al diverso, il generale è sempre sovrapposto all'individuale e la legge, sempre e inevitabilmente, esautora il singolo».<sup>12</sup>

La concezione scientifica del mondo sociale è consapevole dell'enorme complessità di tale mondo ed è, pertanto, molto lontana dagli assunti vetero-positivistici del XIX secolo, criticati, nel Novecento, persino dall'epistemologia "fallibilista".<sup>13</sup> Tuttavia, diversi sociologi hanno continuato a reputare assolutamente indispensabile il ricorso alla *logica* dell'indagine scientifica e hanno quindi ritenuto che il futuro della loro disciplina dipendesse dalla possibilità di adottare, entro i limiti posti dal loro oggetto di studio, procedimenti tendenzialmente simili a quelli delle scienze naturali. Inoltre, nonostante la crisi dell'epistemologia fondazionalista o il sorgere di orientamenti che ammettono che il "modo scientifico" di operare si riferisce solo a un paradigma e a valori condivisi dalla cosiddetta "comunità dei competenti", è stata spesso (se non di norma) mantenuta una concezione che privilegia il modello delle discipline della natura. Anche quando l'epistemologia ha preso in esame «la natura metaforica e il riferimento a un concetto di verità come coerenza teorica» non troppo «difforme da quello utilizzato dalle scienze umane»,<sup>14</sup> è stata sovente, se non di norma, annullata ogni differenza tra le discipline dell'uomo e quelle naturali. In tal modo, è stata cancellata ogni diversità a favore di un *monismo epistemologico* che sottovaluta o tende a passare sotto silenzio «le operazioni concrete in cui prende forma la modalità organizzativa dell'esperienza, la sua formalizzazione», e (ciò che forse più conta) «i suoi criteri di validazione».<sup>15</sup>

Una delle tante critiche mosse all'evoluzionismo ha talvolta confuso due piani della vita umana. Il primo, quello biologico, è interessato solo da mutamenti lentissimi non misurabili con i tempi della storia; il secondo, quello socio-culturale, è caratterizzato da cam-

biamenti molto più veloci. Gli uomini della civiltà egizia, di quella babilonese, di quella greca antica, del mondo romano, del Rinascimento, della prima modernità e del XXI secolo sono, dal punto di vista dell'evoluzione biologica, sostanzialmente simili. Ma, dal punto di vista dell'evoluzione culturale, il succedersi o la varietà delle culture è la storia dell'intreccio tra la base biologica, i codici culturali e l'attività espressiva di ogni uomo.

La stessa storia delle malattie mostra che il riferimento a fenomeni empiricamente osservabili è presente persino nelle società antiche, ma che esiste una netta distanza tra le categorie interpretative di quelle società e quelle della biologia e della medicina moderne, entrambe basate sul paradigma scientifico. Molto probabilmente, diagnosi, prognosi e prescrizioni (alimentari o di un certo stile di vita) dei medici dell'antica Grecia concernenti le affezioni che oggi attribuiamo alla tubercolosi coincidono, per lo meno in parte, con quelle del medico moderno, ma sono indubbiamente differenti i rispettivi quadri etiologici e interessi cognitivi.<sup>16</sup> Tutto ciò indica, per un verso, che la realtà *resiste*, data la sua *datità* e quindi il suo offrirsi alle costatazioni empiriche di qualsiasi epoca, a ogni interpretazione, ma che, per altro verso, ogni interpretazione, basata sui motivi *a causa dei quali* qualcosa è avvenuto, è anche storico-culturale. Il fatto che il mondo moderno tenda soprattutto a *dominare* la natura non stabilisce una sua superiorità "morale" rispetto alle epoche precedenti, ma definisce soltanto una delle forme dell'evoluzione culturale nelle quali si esprime *anche* il bio-psichico.

Nell'uomo sono, dunque, presenti fattori specie-specifici, ma che non mettono in discussione il fatto che l'individuo biologico è un *dato* costruito dalle discipline della natura, mentre l'individuo uomo è soprattutto una costruzione culturale. La concreta corporeità dell'uomo e la sua "natura istintuale" possono essere concepite in modi anche molto differenti: per esempio, nei termini di pulsioni, bisogni primari o fattori neuro-fisiologici. È, tuttavia, evidente che pulsioni, bisogni e fattori neuro-fisiologici sono plasmati dalla cultura.<sup>17</sup> Anche nel più

completo rispetto della base naturale dell'individuo umano, ogni aspetto della natura si arricchisce [infatti] di una determinazione culturale che non solo plasma e trasforma quello stesso aspetto ma continuamente lo diversifi-

ca nel corso della storia. [...] L'uomo è l'animale che ha bisogno di imparare dalla cultura persino le modalità di soddisfazione dell'istinto che è inteso alla conservazione della specie.<sup>18</sup>

L'errore del *biologismo* e dello *psicologismo* naturalistico è quello di individuare lo specifico della condizione umana solo nell'ancoramento alla sfera della *necessità*, a fattori innati solo superficialmente interessati dall'evoluzione della vita collettiva. Di contro, gli errori nei quali talvolta (o sovente) cadono le concezioni *sociologiche* (o *culturalistiche*) di tale condizione sono due: (a) il primo consiste nel ritenere che il sociale corrisponda perfettamente alla base naturale della specie umana e, pertanto, esprima rigorosamente tutte le esigenze proprie dell'organismo uomo; (b) il secondo consiste nel concepire la plasticità degli esseri umani come una prova inconfutabile della completa determinazione socio-culturale dell'individuo. In queste concezioni, ciò che manca non è una qualche considerazione più o meno marginale degli elementi socio-culturali e, insieme, di quelli naturali, bensì un'idea euristicamente produttiva dei rapporti esistenti tra questi due insiemi di rappresentazioni.

In conclusione, queste immagini dell'uomo sono delle astrazioni (o dei "tipi ideali", o dei "ritratti") e, quindi, degli strumenti storicamente situati, la cui funzione è quella di ridurre la complessità del mondo a un numero determinabile di fattori.<sup>19</sup> La loro indispensabilità è chiara, ma i fenomeni umani non si prestano a essere ridotti a un numero discreto di cause ultime, essendo piuttosto il portato della *reciproca influenza* di molti fattori. Attestarsi su un'unica immagine dell'uomo non comporta un'indebita unilateralità, ma solo quando questa scelta non neghi che altre immagini potrebbero portare a conclusioni tanto differenti quanto ugualmente legittime.

Conclusioni divergenti rispetto a quelle delle discipline naturali sono offerte da uno scritto, del 1932, di G.H. Mead.<sup>20</sup> Il *Sé*, che tanto ha interessato la psicologia del xx secolo, è infatti, per Mead, costruito interamente nel corso delle interazioni sociali:<sup>21</sup>

le differenze fra il tipo di psicologia sociale che fa derivare i *Sé* individuali dal processo in cui essi sono implicati, e in cui empiricamente interagiscono, e il tipo di psicologia sociale che fa derivare invece quel processo dai *Sé* de-

gli individui implicati in esso sono evidenti. [...] La nostra opinione è che la mente non può mai trovare espressione e non può mai giungere all'esistenza completa se non nei termini di un ambiente sociale.<sup>22</sup>

Il *Sé* non è, pertanto, dato naturalisticamente, ma si costruisce nel corso dei processi sociali d'interazione e costituisce la soggettività (oppure la personalità nella sua unitarietà) solo quando l'individuo perviene alla capacità riflessiva di guardarsi come un *oggetto*, come un *me*, quale originariamente emerge dalle rappresentazioni che gli altri hanno di lui. *Io* e *me* sono, rispettivamente, il soggetto come fonte dell'agire e il soggetto stesso allorché si considera come un oggetto. Ne deriva che *Io* e *me* costituiscono l'unità della personalità. «L'Io è un principio attivo che sfugge ai nostri tentativi di definizione: noi riusciamo a cogliere il nostro Io solo “sotto forma di personaggio storico” e non nella sua attualità, sempre come “Io di un Me” e non nella sua immediatezza».<sup>23</sup>

Il *me* (come oggetto di auto-riflessione) si forma, secondo Mead, attraverso le interazioni ed è, conseguentemente, un *processo sociale* basato soprattutto o in primo luogo sull'apprendimento di simboli linguistici. A suo modo di vedere, l'individuo è un individuo *sociale* proprio in quanto ha un «sé la cui forma è resa possibile dalla sua immersione in un linguaggio comune» che coinvolge la socializzazione primaria delle prime fasi della sua esistenza e quella secondaria attiva nel corso della sua vita. Tuttavia, l'*Io* conserva anche «rispetto a ogni definizione interiorizzata del *me* la possibilità di distanziarsene» e, ciò che più importa, «di criticarla».<sup>24</sup>

Tre anni più tardi, in una prospettiva molto lontana dal “monismo epistemologico” ma intrisa dell'idea di razionalità e quindi di coerenza teorica, J. Ortega y Gasset ha scritto che ciò che sentiamo come più propriamente umano «sfugge alla ragione fisico-matematica come l'acqua dal canestrino».<sup>25</sup> Con ciò, egli poneva, da una delle “periferie” del mondo occidentale di quel tempo, una radicale obiezione al dominio della visione scientifico-naturalistica del mondo umano nata nel XVII secolo con la cosiddetta “rivoluzione scientifica” e affermata con l'Illuminismo, il Positivismo, lo sviluppo delle discipline naturali e la correlata crescita vertiginosa della tecnologia, ossia delle applicazioni pratiche della ricerca scientifica.



Nove anni dopo,<sup>26</sup> M. Horkheimer e T. Adorno affermavano che l'indiscussa egemonia della razionalità strumentale derivava da propensioni tipiche della civiltà occidentale, ma sviluppatasi per tappe nel lungo susseguirsi dei secoli fino al pieno trionfo della modernità, nella quale si era realizzato il connubio tra efficienza tecnica e repressione di tutto ciò che apparteneva alla vita istintuale ed emotiva degli uomini.<sup>27</sup> Questo connubio si manifestava «nella posizione di supremazia della conoscenza scientifica, intesa [soprattutto] come conoscenza no-motetica e quantificabile, su altri modi e momenti della razionalità».<sup>28</sup> Inoltre, si era con ciò attuata una svalutazione del diritto e della morale mediante la loro riduzione a dimensioni dove il giudizio appariva «meno certo, cioè meno “scientifico”», mentre l'arte, ormai legata al puro e semplice svago, aveva finito per perdere «tutto il suo contenuto critico-utopico».<sup>29</sup> In breve, tutto ciò che Marx aveva concepito come processo di formazione delle soggettività attraverso il lavoro, ossia mediante la trasformazione della natura, era visto come «un sacrificio del *Sé*, [dal momento che] la formazione di un *Sé* attraverso l'esercizio della razionalità sul mondo naturale», equivaleva «a una mutilazione del *Sé*»,<sup>30</sup> che derivava dalla forzata rinuncia a tutto ciò che la modernità aveva escluso dalle sue linee di sviluppo o aveva relegato in posizioni di marginalità, ivi comprese tutte le forme di apprensione della realtà non riducibili al paradigma scientifico-naturalistico: infatti, immaginazione, religione, arte, mito, paesaggi e ritratti del pensiero sociale erano stati privati della loro gravidanza cognitiva ed espressiva, subordinati all'agire strumentale e posti ai margini delle linee evolutive della modernità e, in particolare, della tarda modernità.

La problematica concernente l'evoluzione sociale e culturale sembra essere ancor oggi espunta a favore di una psicologia che allude alla possibilità di definire, *già oggi* e sostanzialmente *per sempre*, le strutture portanti e le funzioni dello *psichico* o, con più prudenza, di tendere verso l'approssimazione asintotica ai limiti della conoscenza possibile. Ora, nelle cosiddette psicologie del profondo del Novecento non è sempre ricordato che individuo e società sono due prospettive diverse per indicare lo stesso fenomeno di base, ossia «l'esistenza di individui che si trovano in una situazione di interdipendenza reciproca».<sup>31</sup> Inoltre, la nota contrapposizione tra individuo e società si è spesso (o di norma) accompagnata all'opposizione tra natura e cultura. Nelle scien-

ze psicologiche, sono, con ciò, prevalsi «due approcci ugualmente inadeguati per opposte ragioni»: (a) un *monismo riduzionista*, che studia «solo ciò che l'uomo ha in comune con gli altri animali, trascurando di individuare la sua differenza, la discontinuità evolutiva di cui la specie umana è l'esito»; (b) un *dualismo isolazionista*, che separa la «parte sociale dell'uomo» da quella animale e che, passando di fatto sotto silenzio l'indubbia continuità «del processo evolutivo che conduce dall'animale all'uomo», finisce per trascurare del tutto «l'unità che nell'uomo si realizza fra la componente sociale e quella naturale».<sup>32</sup>

Prendendo come spunto l'orientamento interpretativo che M. Trevis ha ritenuto caratterizzasse uno dei «moduli costruttivi» presenti nell'opera di C.G. Jung,<sup>33</sup> una visione sociologica del disturbo psichico non può fare riferimento alle scienze della natura, né a una prospettiva «oggettiva» e «unitaria», ma può solo seguire una linea di ricerca che ponga anche i suoi stessi enunciati nell'ambito di un orientamento interpretativo distante da qualsiasi monismo epistemologico. La sociologia, in quanto disciplina che si occupa della dimensione collettiva e dell'evoluzione storica di lunga, di media e di breve durata che la interessa, non ha sempre preso in considerazione, nelle sue prime versioni positivistiche e nelle successive varianti neo-positivistiche, il posto che gli individui occupano nella rete delle relazioni sociali e nella costruzione del «loro mondo», che è sempre un mondo fondato sulla coesistenza e sulle «derivate oggettivate» delle interpretazioni dei nostri predecessori.

La cultura medico-psichiatrica affermatasi nei paesi occidentali è stata soprattutto dominata «dalla forma di pensiero oggettivante» propria dell'orizzonte «epistemico del positivismo»,<sup>34</sup> favorendo così l'incapacità di comprendere realmente «quel che esistenzialmente significhi un'esperienza metaforica, una volontà, una decisione, una scelta, una speranza, lo spessore di un atto di coraggio, la solitudine, il silenzio, il respiro del tu e le irripetibili realtà e relazioni interpersonali».<sup>35</sup> Inoltre, sebbene la sociologia interpretativa si occupi anche delle esperienze individuali, dei processi di significazione legati all'esistenzialità dei vissuti e alla coesistenza, pesano su di essa i non facilmente comprensibili processi che uniscono le «fattualità oggettive» alle diverse forme dell'esistenza individuale, alle significazioni soggettive che (in qualche modo) trascendono il *senso partecipato*, alla

rottura della trama dei significanti e dei significati che, in ogni gruppo umano, definiscono i codici culturali.

Ai nostri giorni, le accezioni di *simbolo* oscillano «rispetto a un asse mediano» che pone

il simbolo come espressione della norma culturale e come strumento fondamentale del codice che regge e vincola segretamente o esplicitamente una cultura. Oscillando rispetto a questo asse, il “simbolo” può assumere di volta in volta il significato di ciò “che viene prima” del costituirsi del codice culturale e di ciò “che viene dopo” (e pertanto necessariamente trascende) il codice culturale stesso. Nel primo caso il simbolo è espressione di quella nube ambigua e diffusiva di significati cui qualsiasi significante rimanda prima che il codice di significazione fissi – sia pure per tempi discreti – il significato al significante nella maglia multipla della struttura linguistica. Nel secondo caso il simbolo è espressione della rottura violenta di quella maglia e della affermazione – sia pure nella solitudine del singolo – di un altro ordine di significati attorno a un significante qualsiasi, nulla togliendo alla possibilità che questa trasgressione passi dall'individuo alla comunità che lo ospita.<sup>36</sup>

Se concepito come “espressione della norma culturale”, il simbolo rimanda a un significato o a diversi significati culturalmente determinati. Molte figure linguistiche e visive connotate dalla significazione indiretta derivano dalle *forme simboliche* della cultura,<sup>37</sup> ovvero dalla stratificazione storica di interpretazioni dalle quali emerge il *senso comune* di un gruppo umano, di una società o di un'intera epoca. È appunto il “senso condiviso” che esprime il fatto che viviamo in un mondo “già interpretato” da altri e che queste interpretazioni non riguardano esclusivamente il cognitivo, bensì anche l'esistenziale. Ai codici culturali, alle loro re-interpretazioni in base alle esperienze di vita e alla capacità degli uomini di trascenderli almeno in parte, rinviano alcuni indirizzi di pensiero del xx secolo che hanno visto nelle forme codificate della cultura un perimetro di *senso* determinante e il fondamento dell'agire degli esseri umani. In questi indirizzi, gli “universi simbolici” rimandano appunto ai codici culturali.

Se intesa come “rottura” della trama delle forme simboliche, la formazione di nuovi *significanti* e *significati* può essere concepita come l'area specificamente umana nella quale si realizza il passaggio

dalle “fattualità oggettive” all’attività espressiva degli esseri umani e, insieme, come un indizio probante del fatto che noi siamo, al tempo stesso, le creature e i creatori del mondo sociale.<sup>38</sup>

«È difficile deviare anche soltanto di poco da un vecchio corso di idee».<sup>39</sup> Forzando il senso di questa osservazione di L. Wittgenstein, si può sostenere che le “deviazioni” dall’insieme delle idee sulle quali è stata costruita quella particolare forma di civiltà che caratterizza la tarda modernità si configurano essenzialmente come punti di vista divergenti rispetto a quelli del modo scientifico di pensare. In sintesi, qualsivoglia interpretazione esclusivamente naturalistica, o fondata su criteri fisico-matematici, tralascia almeno implicitamente la sfera storico-culturale, nell’attesa ottimistica (o solo ingenua?) di poter sciogliere, in futuro, *tutti* i nodi dell’esistenza umana.

*Dalle “fattualità oggettive” all’interiorizzazione dei tratti culturali*

Nella concezione durkheimiana che ha influenzato almeno in parte la sociologia, l’etnologia, l’antropologia culturale, la psicologia sociale e gli studi storiografici dei primi decenni del Novecento, i “fatti sociali” sono *esterni* agli individui e forniti di un potere coercitivo in base al quale s’impongono ai singoli uomini indipendentemente dal loro consenso. Lungi dal poter essere compreso a partire da ciò che è individuale, il sociale plasma gli individui ed è indifferente alle intenzionalità soggettive.

Ciò che É. Durkheim aveva in mente quando enunciava questo aspetto del sociale era la dimensione «*culturale*, e quindi anche *istituzionale* del sociale stesso: la presenza, cioè, di rappresentazioni, regole, modelli di comportamento codificato, norme, che guidano le motivazioni e l’agire effettivo degli individui».<sup>40</sup> Di qui la definizione di regole metodologiche in grado di guidare lo studio della società, quale quella che richiede di concepire qualsiasi fatto sociale solo negli aspetti che si presentano isolati (ovvero, a sé stanti) rispetto alle sue manifestazioni individuali e di considerare solo quei fenomeni che possono essere definiti in base alle loro caratteristiche esteriori.<sup>41</sup>

Tenendo conto delle avvertenze metodologiche di Durkheim, il disturbo psichico non si configura di per sé stesso come un feno-

meno di stretto interesse sociologico. In tutte le culture, in tutti i gruppi umani, in tutte le società sussisterebbero, infatti, tassi simili di morbosità che, se esaminati esclusivamente nelle loro radici soggettive, sono irriducibili al sociale, traendo la loro esistenza dalle variazioni naturali e culturali che dividono gli irripetibili percorsi esistenziali degli individui. Tuttavia, anche volendo ammettere la *generalità* trans-culturale dei tassi statistici delle psicopatologie (ma non è stata questa la posizione di altri autori), ciò che più conta è che anche nell'area dei disturbi psichici sussistono vincolanti prescrizioni culturali che danno un carattere di *ovvietà naturalistica* ai comportamenti di coloro che sono, per così dire, *estranei* alle classificazioni psicopatologiche e di quanti invece *appartengono* alle definizioni culturali dell'area psicopatologica.

Nel 1939,<sup>42</sup> l'allora trentunenne G. Devereux ha anticipato alcune delle considerazioni che esporrà in diverse opere della piena maturità. Partendo dalla constatazione che i "disturbi funzionali" sembravano essere comuni a tutte le società, ma aggiungendo, che la schizofrenia risultava rara nelle società «primitive»,<sup>43</sup> Devereux affermava che queste variazioni erano legate a diversi fattori naturali e sociali. Tuttavia, dal punto di vista sociologico, esse sembravano essere correlate *funzionalmente* con lo sviluppo della cultura. Con tale locuzione («sviluppo della cultura»), Devereux intendeva dire che, se la cultura può essere definita come l'insieme di tutti gli elementi che *non sono* biologicamente trasmissibili e che *non sono* giustapposti a caso, ma che appartengono a una "totalità empirica" organizzata secondo alcuni assi, i tratti di una determinata cultura possono anche essere scomposti in tratti più semplici, ma non possono essere scomposti nei tratti di un'altra cultura.

Ogni contesto culturale esige da ogni suo membro uno sforzo di orientamento tanto più difficoltoso quanto più sussiste un'organizzazione strutturale della cultura stessa. Nelle società arcaiche, gli individui sono (perlomeno tendenzialmente) consapevoli dell'organizzazione del loro *habitat* socio-culturale. Ne deriva che essi sono in grado di muoversi con facilità in tale *habitat* e che sono meno sottoposti al disorientamento che affligge molti membri delle società moderne. In sintesi, una delle differenze più basilari tra «il primitivo e l'uomo moderno è la conoscenza molto ampia che il primo ha della propria cultura tribale, mentre l'uomo moderno conosce solo un seg-

mento ristretto della propria». <sup>44</sup> Inoltre, le conoscenze dell'uomo arcaico sono acquisite in modo più o meno coerente già a partire dalla prima infanzia e mediante «rapporti moderati – positivi o negativi – con una proporzione importante degli individui che compongono il suo universo sociale». <sup>45</sup> In breve, l'adolescente delle società arcaiche «è orientato in maniera più o meno completa e soddisfacente in tutti i settori del suo ambiente socioculturale» ed è pronto a diventare, intellettualmente e affettivamente, membro a pieno titolo del suo gruppo di appartenenza, <sup>46</sup> sicché «non potrà mai essere disorientato». <sup>47</sup> Da tutto ciò discende che la sintomatologia e i meccanismi della schizofrenia «possono essere interpretati come altrettanti tentativi di adattarsi a un ambiente in cui ci si trova disorientati e di neutralizzare la disforia che scaturisce da questo disorientamento». <sup>48</sup>

Per Devereux, la cultura non è, dunque, una dimensione superficiale, o trascurabile, dello psichismo umano, ma si configura come un fattore importante in tutti i conflitti intra-psichici derivanti dalla strutturazione e dalla complessità della cultura stessa. Le sue osservazioni riguardano, infatti, il carattere essenzialmente costrittivo del mondo socio-culturale, i fattori veicolati dalle relazioni interpersonali e il ruolo che queste svolgono nelle interpretazioni soggettive di tale realtà. Inoltre, tenendo conto dei non omogenei effetti delle differenti complessità culturali, la sua visione “sociologica” della schizofrenia evidenzia la funzione che le strutturazioni dell'universo culturale svolgono nell'interiorizzazione di aspetti parziali (o globali) della cultura considerata nel suo insieme.

Se per l'uomo non è possibile «svilupparsi in una condizione di isolamento», è però anche innegabile che l'uomo isolato, privo di relazioni con altri suoi simili, non è in grado di «produrre un ambiente umano». <sup>49</sup> Inoltre, poiché è impossibile ridurre la complessa articolazione di un determinato universo culturale nei termini di un altro, i disturbi psichici della nostra epoca possono essere visti, da un lato, come effetti più o meno diretti dell'acculturazione forzata di soggetti provenienti da altre culture e, per altro verso, come espressione dell'impossibilità, per l'uomo della tarda modernità, di far propri tutti i tratti fondamentali della cultura e di comprendere immediatamente le interdipendenze tra le diverse sezioni dell'articolazione strutturale della cultura.

*Modernità e disagio psichico*

«Eterocostrizioni» e «autocostrizioni» sono, per N. Elias, processi legati alla sociogenesi e alla psicogenesi della civiltà occidentale quale si è sviluppata a partire dal tardo Medioevo fino ai nostri giorni. In questo nuovo contesto storico-culturale, le eterocostrizioni sono state, come accadeva in passato, interiorizzate, ma il processo ontogenetico, relativo alla formazione, negli individui, degli «abiti psichici» coscienti corrispondenti alle esigenze della nuova struttura sociale, ha finito per richiedere tempi sempre più stretti e, quindi, autocostrizioni sempre più precoci. In Elias è, dunque, presente la concezione freudiana che l'*ontogenesi* (ossia, la formazione della personalità individuale), riassume la *filogenesi*, ovvero la storia evolutiva del gruppo d'appartenenza. Tuttavia, questo "riassunto" ha avuto, secondo Elias, una storia del tutto particolare con l'avvento della tarda modernità. Infatti, più o meno chiaramente, possono essere distinti i seguenti problemi.

Innanzitutto, il processo di "civilizzazione", quale si è manifestato sul piano della vita collettiva, ha talvolta, o sovente, comportato molte difficoltà per la formazione delle autocostrizioni, base indispensabile della stessa civilizzazione. I tramiti sociali di tale interiorizzazione sono apparsi, alla distanza, non capaci di costituirsi *sempre* come agenzie di socializzazione in grado di dare efficacia alle loro prescrizioni e di plasmare in modo adeguato le personalità degli individui. La mancata realizzazione di congrue "ritualizzazioni" collettive degli impulsi (per esempio, dell'aggressività) ha, in certi contesti, ostacolato (se non bloccato) la possibilità di incanalarli verso manifestazioni pacifiche più o meno consone alla civilizzazione. Si può dunque dire che l'ontogenesi non è stata (e non è) sempre davvero corrispondente alle tendenze della filogenesi, dal momento che oggi si configura come un processo complesso, talvolta irrealizzabile giacché comporta un aumento delle autocostrizioni che devono essere compiute in un breve periodo di tempo e, innanzitutto, nella prima infanzia.<sup>50</sup>

Essendo esseri "civilizzati", gli uomini del mondo tardo-moderno sono (forse o solo apparentemente) più propensi a identificarsi con gli altri e, quindi, a non godere più di tutto ciò che, nel passato, poteva essere fonte di piacere, come, per esempio, lo spettacolo pubblico delle sofferenze fisiche altrui. Nello stesso tempo, noi ten-

diamo non in modo voluto a «allontanare dalla coscienza molti dei tratti più naturali della nostra esistenza». <sup>51</sup> Un esempio di questo allontanamento (nei termini di S. Freud, di questa *rimozione*) è dato dall'atteggiamento tipicamente tardo-moderno nei confronti della morte, tema trattato da Elias in un suggestivo scritto di poco anteriore alla sua scomparsa. <sup>52</sup>

L'individualizzazione, intesa come meta culturale e come ricerca del proprio senso d'identità, è uno degli effetti della differenziazione sociale del mondo tardo-moderno e, insieme, è supporto basilare della disposizione a distanziarsi dai propri simili, a uscire dalle "nicchie" dell'identificazione e ad assumere una particolare attenzione per la propria personalità. <sup>53</sup> Da un lato, tutto ciò sembra essere consono alla "cultura del narcisismo" della nostra epoca, <sup>54</sup> ma, dall'altro, sembra condurre anche a una "psicologizzazione" dei criteri che legittimano l'agire individuale, nel senso che «ciò che [oggi] nobilita un'azione, ciò che la rende autentica è il carattere di coloro che vi si impegnano, non l'azione in sé». <sup>55</sup> Il diritto-dovere, proprio della tarda modernità, di essere *secondo ragioni speciali*, e perciò distinti dagli altri, è perseguito, dunque, mediante il conseguimento di fini imperniati sul valore della propria personalità e di scelte idonee a realizzarne le caratteristiche.

Nell'ambito di questa psicologizzazione, che amplifica le conseguenze dei processi di emarginazione e di discriminazione riservati alle deviazioni dai modelli vigenti di normalità, essere portatori di uno *stigma psichico* comporta che ogni azione è riferita tendenzialmente solo alla personalità difettiva del soggetto. Di qui, una sostanziale delegittimazione dei motivi *a causa* dei quali o *in vista* dei quali l'azione ha avuto luogo, nonché la convinzione che essa sia inappropriata sotto il profilo cognitivo, morale, emotivo o affettivo, indipendentemente dal suo essere vicina alle aspettative di comportamento concernenti le persone "normali".

L'intento di curare i disturbi psichici, o di doverne comprendere scientificamente (o empaticamente) il senso, veicola, in molte situazioni, non solo il perdurare inaspettato del pregiudizio, dell'etichettamento e della diffidenza, ma anche una specie di "pre-cognizione" spesso inconsapevole e indifferente agli stessi dati di fatto presenti o, per dirla con H.G. Gadamer, <sup>56</sup> all'*alterità* del "testo" che si vuole in-



terpretare: “testo”, infatti, può essere considerata qualsiasi concrezione verbale e non verbale del pensare e del sentire dell'uomo che si offre all'intendimento di un interprete.<sup>57</sup>

Inoltre, non minore importanza ha il fatto che una “storia di vita” contraddistinta dal quasi costante impatto con valutazioni negative si configura come il succedersi di eventi dai quali traspare una vera e propria semplificazione delle appartenenze sociali e dei fattori costitutivi dell'individualità. L'identificazione in un *noi* è, infatti, ridotta all'appartenenza a un gruppo difettivo, mentre la ricerca di un modo individuale di essere trova un ostacolo insormontabile nella riduzione insormontabile delle *chances* comportamentali offerte dalla cultura e, in modo particolare, dalle istituzioni deputate alla gestione della devianza.

Le concezioni sociologiche del disagio psichico valorizzano, talvolta, il dibattuto tema dell'integrazione sociale e, pertanto, valutano il disagio soprattutto in termini di disadattamento, mentre, in altri casi, sono considerati i processi di differenziazione individuale rispetto ai modelli collettivi: il disturbo psichico, pur caratterizzando uno scarto più o meno rilevante dai modelli di normalità, è inteso come una diversità che, per un verso, può portare a problemi d'adattamento e a consistenti *deficit* integrativi, ma che, per altro verso, non esclude, nei limiti imposti dall'ambiente socio-culturale e dall'intensità della sofferenza, forme peculiari di reale o fittizia autorealizzazione.<sup>58</sup>

Stando alla comune esperienza analitica, osservatorio ristretto ma forse privilegiato dei conflitti intra-psichici di oggi, i mutamenti che hanno portato alla tarda modernità sembrano aver prodotto la diffusione di particolari disturbi e disagi. Si pensi, a mero titolo di esempio, alle patologie migratorie, alle tossicodipendenze, all'incremento delle anoressie, delle bulimie, delle depressioni, delle crisi di ansia, degli attacchi di panico, delle patologie narcisistiche o dei cosiddetti quadri *borderline*. Tuttavia, dare un'interpretazione generalizzante di tutti questi fenomeni è piuttosto dubbio. Ciò che si può ipotizzare è che essi siano stati favoriti *anche* dalle modificazioni apportate dalla tarda modernità. Infatti, ogni cultura autorizza l'accesso al processo psichico cosciente di alcuni contenuti, ma al contempo impone che molti altri contenuti siano negati più o meno stabilmente.<sup>59</sup> È appunto per questo che i membri di uno stesso universo culturale hanno spesso in comune un certo numero di conflitti intra-psichici, ai quali

corrispondono (tendenzialmente) difese rinforzate dalle prescrizioni culturali. In altri termini, da un punto di vista realmente consapevole delle variazioni culturali degli stati d'animo soggettivi e collettivi che sottendono nozioni solo apparentemente semplici e universali (come lo spazio, il tempo, i colori), ma in realtà anche molto differenti da una società all'altra, non si può ipotizzare «l'universalità di particolari stati d'animo», né tanto meno «che in culture diverse manifestazioni emotive simili corrispondano agli stessi sentimenti sottostanti». <sup>60</sup>

Ogni società ha nutrito specifiche convinzioni sul comportamento dei cosiddetti “pazzi” e queste convinzioni hanno spesso generato vere e proprie *stigmatizzazioni*, essendo il disagio psichico comparabile (sia per gli aspetti definiti dalla sua presunta “visibilità”, sia per quelli oggettivati dai processi di etichettamento istituzionale) ai tratti somatici valutati negativamente dalle concezioni etnocentriche. Ciò che però più importa è che la direttiva culturale indica anche i comportamenti consoni al modello di *cattiva condotta* che è riservato a coloro che non riescono a conformarsi ai modelli previsti per le persone “normali”. <sup>61</sup>

Questa indicazione è simile a quella delle interazioni nelle quali le possibilità di un rapporto paritetico sono rese inesistenti dalle condizioni socio-culturali del rapporto stesso. In tutti questi casi, i comportamenti più vicini a quelli contemplati dal modello di “cattiva condotta” previsto dalla direttiva culturale, e attesi dagli altri soggetti di una specifica situazione relazionale, costituiscono le risposte che, dal punto di vista di questi stessi soggetti, confermano le loro aspettative e una “distanza” avvertita come indispensabile per legittimare la loro normalità e, quindi, la loro superiorità. <sup>62</sup>

Per comprendere alcune implicazioni di questa “distanza”, è utile ricordare che in gran parte dei contesti sociali esistono differenze antropologiche palesi e incolmabili laddove è possibile parlare di *ruoli complementari* o reciproci, quali quelli di uomo-donna, padrone-schiavo, adulto-bambino e medico-malato. In questi ruoli reciproci, «quello che si avvicina di più all'*ideale di gruppo* è il primo membro della diade. Ne deriva che il suo ruolo e il suo codice di comportamento sono definiti in modo più rigoroso [o più dettagliato] di quelli del membro meno privilegiato della diade». <sup>63</sup> Ciò comporta che le qualità di chi “incarna” l'ideale collettivo sono quasi (o del tutto) speculari rispetto a quelle di colui che, invece, incarna l'ideale nega-

tivo. Per esempio, se il comportamento del medico è razionale, professionalmente adeguato, consono a un certo codice etico, esprime il controllo delle sue emozioni e delle sue pulsioni, è volto alla cura di chi soffre e a tener empaticamente conto delle esigenze dell'altro, il "paziente" dovrà, da un lato, apprezzare queste qualità, ma non dovrà cercare di acquisirle, dovendo seguire un diverso codice di condotta dal quale dovrà trasparire la sua appartenenza a un tipo antropologico "difettivo" o, perlomeno, sostanzialmente diverso.

Le considerazioni sopra esposte non conducono a una sopravvalutazione dei fattori socio-culturali che, nel corso della storia umana, hanno inciso sulla definizione delle "carriere devianti" e, quindi, anche sui comportamenti. Tuttavia, posto – come ho ricordato – che l'immagine dell'uomo sociale, relazionale, culturale e storico non può essere disgiunta, se non per mera *factio* cognitiva, da quella dell'uomo naturale, una provvisoria definizione sociologica del "disturbo psichico" dovrebbe tener conto della possibilità di interpretare il mondo della sofferenza psichica in modo diverso. È stato questo il progetto della sociologia fenomenologica.

### *Il mondo sociale della sofferenza psichica*

L'espressione «mondo della vita quotidiana» è stata coniata da A. Schutz per indicare, con evidente riferimento alla filosofia husserliana, «il mondo intersoggettivo che esisteva da molto prima della nostra nascita, percepito e interpretato dagli Altri, i nostri predecessori, come un mondo organizzato». <sup>64</sup> Infatti, tale mondo è offerto «alla nostra esperienza e alla nostra interpretazione», <sup>65</sup> ma qualsiasi nostra interpretazione poggia sulle nostre esperienze di vita e sulle esperienze di altri soggetti che vivono con noi e che sono vissuti prima di noi: sono proprio tutte queste esperienze che ci si offrono come "conoscenze a disposizione", come schemi interpretativi indispensabili al vivere quotidiano. In altri termini, qualsiasi aspetto della vita collettiva è basato su *tipizzazioni* apprese nel corso della socializzazione, vale a dire sulla comprensione di elementi della realtà fondata su una vasta congerie di *tipi già confezionati*. Il nostro agire quotidiano è possibile solo perché ci affidiamo a rap-

presentazioni *già pronte*, senza soffermarci a riflettere su ogni cosa. Ne deriva che solo una piccola parte della nostra conoscenza del mondo ha origine nelle nostre esperienze personali. Più in particolare, il “senso comune”, fondamento basilare del mondo della vita quotidiana, è appreso dagli altri e include

modi di vita, metodi per venire a patti con l'ambiente, ricette efficaci per l'uso di mezzi tipici per adattare fini tipici a situazioni tipiche. Il mezzo tipificato per eccellenza attraverso cui la conoscenza socialmente derivata viene trasmessa è il vocabolario e la sintassi del linguaggio quotidiano. Il gergo della vita quotidiana è anzitutto un linguaggio di oggetti ed eventi indicati con nomi, e ogni nome include una tipificazione.<sup>66</sup>

Tipizzare significa, dunque, «compiere un'astrazione, cioè ridurre la complessità del reale a un insieme di “tipi di cose” che possono succedere, di “tipi di persone” che si possono incontrare, di “tipi di situazioni” in cui ci si può imbattere».<sup>67</sup>

Il bersaglio polemico di Schutz è il realismo ingenuo che non si accorge di trovare, nel mondo umano, una *realtà interpretata* e, in particolare, *già* interpretata dai nostri predecessori. A suo giudizio, la scienza si basa, come già in E. Husserl, sulle pre-scientifiche comprensioni del mondo della vita quotidiana e produce «tipizzazioni di secondo grado», ossia costrutti che, pur avendo origine anche dalle tipizzazioni di primo grado del senso comune e pur dovendo essere almeno in parte congruenti con queste, mettono in discussione ciò che è inteso come “naturale” o come scontato dal senso comune.

Ovviamente, esistono molti mondi sociali e i significati attribuiti a ciascuno di essi mutano con il variare dei contesti socio-culturali e delle epoche storiche.<sup>68</sup> Schutz va, però, ben oltre questa constatazione e, rifacendosi al pensiero di Husserl, di H. Bergson e soprattutto di W. James, parla di «province finite di significato»: il mondo della vita quotidiana, «dei sogni, dell'immaginario e del fantastico», il mondo «dell'arte, dell'esperienza religiosa, il mondo della contemplazione scientifica, il mondo dei giochi dei bambini, il mondo dei malati di mente».<sup>69</sup> Nel passaggio da una *provincia* all'altra non muta la «*struttura ontologica* degli oggetti, ma piuttosto il significato a essi attribuito».<sup>70</sup>

Il posto occupato da Schutz nella cultura sociologica contemporanea è ancor oggi oggetto di discussione ed è stato valutato in modi anche diametralmente opposti. Non può, tuttavia, essere negato che Schutz ha evidenziato il rapporto tra l'agire degli individui e le mediazioni simboliche sulle quali esso si fonda, dando così alla scienza sociale il compito di «mettere in discussione il dato per scontato, facendo emergere alla luce le regole latenti che presidono al mondo della vita quotidiana». <sup>71</sup> Inoltre, parlando di «province finite di significato», Schutz sembra introdurre l'ipotesi di un territorio proprio non solo della sociologia, ma anche di altre discipline: il mondo dei sogni, dell'immaginario, del fantastico e delle manifestazioni linguistiche, extra-verbali e comportamentali della sofferenza psichica non sono privi di senso, ma sono comprensibili attraverso un diverso atteggiamento dell'*attenzione*, ossia mediante un particolare modo di “porsi in relazione” che consente di “vederli” a partire da una “sospensione” delle abituali attribuzioni di significato tratte dalle tipizzazioni del senso comune o da altre tipizzazioni di secondo grado. È, però, evidente che questa “sospensione” può avvenire (forse solo in parte) esclusivamente tramite una presa di coscienza delle tipizzazioni che sono alla base della costruzione sociale del mondo umano e delle conseguenti attribuzioni di “ovvietà”, delle *reificazioni* che sottendono le nostre visioni del mondo e i nostri abituali (consolidati) schemi interpretativi della realtà naturale e di quella sociale.

Secondo P.L. Berger e T. Luckmann, <sup>72</sup> la sociologia della conoscenza «*si deve occupare di tutto ciò che passa per “conoscenza” nella società*», ma non tanto badando alla storia delle idee o alle speculazioni degli scienziati e dei filosofi, bensì tenendo presente che, mentre «pochi sono interessati all'interpretazione teoretica del mondo», tutti «vivono in un certo tipo di mondo». <sup>73</sup> Pur dovendo occuparsi anche (ma non solo) del pensiero teoretico, essendo esso correlato con il mondo sociale, la sociologia della conoscenza non può assumerlo come centro prioritario del proprio interesse. A loro giudizio, si deve a Schutz, e alla sua attenzione per le tipizzazioni del senso comune che costituiscono una parte integrante del “mondo della vita”, la possibilità di definire un campo della sociologia della conoscenza ben più vasto rispetto a quello attribuito in passato a questo settore disciplinare. <sup>74</sup>

La «nostra visione della natura della realtà sociale» – scrivono gli autori citati – deve molto sia a Durkheim che a M. Weber.<sup>75</sup>

È proprio il duplice carattere della società in termini di fattualità oggettiva e allo stesso tempo di significato soggettivo che fa sì che la sua sia una “realtà *sui generis*” [...]. La domanda centrale della teoria sociologica può allora essere riformulata così: com'è possibile che i significati soggettivi diventino fattualità oggettive? Oppure, [...] com'è possibile che l'attività umana [...] produca un mondo di cose [...]? In altre parole, per arrivare a un'adeguata comprensione della “realtà *sui generis*” della società è necessaria un'indagine sul modo in cui questa realtà viene costruita.<sup>76</sup>

La vita umana e, in particolare, quella sociale è basata sulla *routine*, sulle pratiche o le azioni abitudinarie che consentono agli individui di essere sollevati dal compito di dover prendere decisioni, di fare scelte, di «ridefinire da zero ogni situazione, volta per volta».<sup>77</sup> Tutto ciò si traduce nel fatto, empiricamente constatabile, che laddove sia presente una «tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi di esecutori»,<sup>78</sup> emerge una istituzionalizzazione, ossia il fissarsi delle tipizzazioni in modalità «fisse e prestabilite che si impongono dall'esterno ai singoli individui ed esercitano un controllo sulla loro vita e sul loro agire».<sup>79</sup> Sono queste forme (che gli autori chiamano “istituzioni”, dando a tale termine un significato più ampio di quello che esso assumeva nella sociologia nordamericana del tempo) a costituire le *fattualità oggettive* e, quindi, il primato della società sugli individui. Tali “fattualità” nascono dall'interazione e, conseguentemente, dai significati che gli individui attribuiscono al mondo. Tuttavia, esse sono anche la conseguenza della sedimentazione, nella storia, delle interazioni tra una vasta pluralità di individui.

La costruzione della “realtà sociale”, concepita come formazione di istituzioni e di tipizzazioni condivise sorte originariamente dall'interazione ma poi “oggettivate”, conduce all'idea che le forme del vivere collettivo abbiano una vita autonoma. I flussi della socializzazione primaria (di tipo, in primo luogo, affettivo) rendono possibile l'apprendimento di significati assunti come affatto *naturali*, mentre la socializzazione secondaria, di tipo più cognitivo che affettivo, confermerà (almeno tendenzialmente) quanto è stato appreso nella prima

parte della vita e arricchirà questo primo nucleo di molti altri significati, corrispondenti alle esperienze relazionali maturate nel corso dell'esistenza individuale. Ne deriva che la realtà è una costruzione sociale nella misura in cui a essa è soggettivamente attribuito un senso condiviso, costruito – come aveva già affermato Schutz – non da noi, ma dai nostri predecessori. In tale processo, il linguaggio (e soprattutto quello verbale) svolge un ruolo essenziale:

il linguaggio mi costringe nei suoi modelli. Io non posso usare le regole della sintassi tedesca quando parlo in inglese; non posso usare parole inventate dal mio bambino di tre anni se voglio comunicare al di fuori della famiglia; devo tener conto degli standards prevalenti, anche se preferirei i miei standards “non appropriati”. Il linguaggio [dunque] mi fornisce di una possibilità “pre-fabbricata” per la continua soggettivazione dello svolgimento della mia esperienza. [...] Il linguaggio classifica anche le mie esperienze, permettendomi di incasellarle in categorie generali nei cui termini esse hanno significato non solo per me stesso ma anche per i miei simili.<sup>80</sup>

Nel caso in cui l'*apparente* indipendenza della realtà sociale sia considerata vera, le forme istituzionalizzate delle tipizzazioni sono *reificate*, nel senso che sono assunte come esistenti al di fuori delle interazioni dalle quali sono sorte. Questo “oblio” delle loro origini si traduce, appunto, in una reificazione, ma questa è in qualche modo un fattore costitutivo della condizione umana. Non ha, quindi, alcun senso concepirla come un perversimento o come una distorsione di originarie percezioni non reificate del mondo sociale: la reificazione è, infatti, una “condizione normale” nella coscienza dell'uomo. Ma, per altro verso, la reificazione è una “disumanizzazione”, nel senso che gli stessi prodotti delle relazioni umane finiscono per essere concepite come “cose”.

Il mutamento sociale è (a giudizio dei due autori) possibile attraverso l'azione di *movimenti collettivi* che mirano a dare interpretazioni del mondo esterno e interno molto, o almeno in parte, differenti da quelle precedentemente interiorizzate nel corso della socializzazione. Nel mondo contemporaneo, le possibilità di mutamento sono amplificate dalla partecipazione degli individui a diversi cerchi sociali e, quindi, dalla loro esposizione ai flussi non omogenei della socializza-

zione secondaria: tutto ciò comporta la coesistenza di diverse interpretazioni del mondo. Tuttavia, il tentativo di risolvere il conflitto tra questi *sottomondi* conduce, inevitabilmente o quasi, alla de-costruzione delle nostre precedenti interpretazioni e alla costruzione (solo probabile) di un nuovo “senso comune”.

Nelle società “più semplici” sussiste una rilevante congruenza tra i contenuti della socializzazione primaria e quelli della socializzazione secondaria, sicché in esse la conservazione della costruzione sociale della realtà ha un elevato grado di probabilità di realizzazione. Al contrario, nel mondo moderno questa congruenza è erosa dalla contrapposizione tra quanto appartiene alla socializzazione primaria e i *sottomondi* della socializzazione secondaria, le cui “agenzie” possono essere individuate in una pluralità di gruppi, di strutture sociali e di soggetti “significativi” non convergenti con le istituzionalizzazioni dei significati attribuiti al mondo della vita. Di qui, la nota tendenza dell’uomo contemporaneo sia a produrre incessantemente nuove costruzioni della realtà, sia ad avvertire, in modo più o meno netto, l’arbitrarietà di qualsivoglia costruzione della realtà e, perciò, di non avere la possibilità di dare un carattere di “datità”, di ovvietà o di naturalità a tutto ciò che tale appariva nelle costruzioni della socializzazione primaria.

Tornando ora alle possibili interpretazioni del disagio psichico, credo che il più specifico contributo della sociologia fenomenologica presenti un duplice aspetto:

- a) quello più propriamente legato all’impossibilità di ridurre la “provincia finita di significato” della sofferenza psichica alle tipizzazioni di primo e di secondo grado, essendo entrambe basate sulla riduzione oggettivante di tale sofferenza a un inventario pre-definito di significati;
- b) quello connesso alle “reificazioni istituzionalizzate” e, pertanto, alla gestione sociale delle manifestazioni del disturbo psichico mediante specifici processi di significazione relativi alle presunte differenze tra il mondo della sofferenza e quello della non-sofferenza, tra i comportamenti “patologici” e quelli normali, tra le aspettative di comportamento concernenti i modelli di normalità e quelli difettivi.



Per quanto riguarda il primo punto, non credo che la sociologia possa offrire più di quanto è stato affermato da Schutz sulla possibile, ma non automatica, comprensione della sofferenza psichica attraverso la sospensione delle abituali tipizzazioni. Non si può però pensare che la “sospensione” momentanea delle tipizzazioni di primo e di secondo grado dipenda da un semplice atto della volontà dell'interprete, ma si deve piuttosto dare spazio e voce interiore all'ascolto che fonda la “conoscenza sensibile” e, dunque, alle percezioni somatiche, alle emozioni, alle variazioni intra-psichiche che si verificano nella relazione con l'altro e, in particolare, con *l'altro* che è dentro noi stessi.<sup>81</sup>

Per quanto concerne il secondo punto, le “reificazioni” assumono, nelle definizioni del disagio psichico, il carattere di vere e proprie *disumanizzazioni*, nel senso che tutti coloro che per il senso comune rappresentano alterazioni più o meno inquietanti della normalità perdono il carattere distintivo della loro appartenenza al mondo umano e sono, perciò, ridotti a dimensioni difettive, distanti dalla loro costitutiva complessità, coesistenza e unicità. Le modalità di cura e di assistenza che ancor oggi traspaiono in alcune procedure “oggettivanti” delle istituzioni sanitarie, sia pubbliche che private, e negli atteggiamenti di almeno una parte degli operatori del settore sembrano essere caratterizzate anche dall'aspettativa, consapevole o inconsapevole, di comportamenti difettivi che relega nell'ambito di una carenza dell'*umano* ogni forma di sofferenza psichica. Che cosa resta, in questa aspettativa, a coloro che sono afflitti da un grave disturbo psichico? L'unica “strategia identitaria” che possono far propria comporta, infatti, quasi esclusivamente la ricerca di una “nicchia patologica”, di un *io* e di un *noi* difettivi che pongano almeno un riparo, reale o fittizio, agli effetti disumanizzanti delle svalutazioni basate sulle tipizzazioni di primo e di secondo grado.

### *Conclusione*

Un'idea, quella di *felicità*, attraversa l'intera cultura del mondo occidentale. Per quanto qui interessa, e quindi assegnando alle analisi storiche il compito di descrivere le polemiche di letterati, filoso-

fi, teologi e scienziati,<sup>82</sup> qualsiasi forma di disagio psichico è stata, di norma, esclusa dalla possibilità di tradursi nella ricerca di una qualsivoglia felicità. Come ho già ricordato, coloro che sono sottoposti a processi di disumanizzazione sono infatti privati di molte caratteristiche che il senso comune attribuisce alle persone normali e, dunque, anche del *diritto* di essere o di poter essere (a “loro modo”) felici.

Per la dottrina cristiana, che ha improntato la storia delle idee dei paesi occidentali fino all'avvento della modernità e della secolarizzazione,<sup>83</sup> la felicità non appartiene al corpo e ai suoi desideri, ma all'anima immortale e al contenimento degli impulsi sensibili e delle passioni in funzione delle aspirazioni di virtù, giustizia, moderazione, apertura agli altri e amore per Dio. Nel vangelo di Luca, la parabola del ricco Epulone e del povero Lazzaro prospetta «la promessa di un'eterna felicità ultraterrena facile per i poveri e difficilissima per i ricchi».<sup>84</sup> Questa difficoltà è stata negata con la nascita della modernità e, quindi, con l'idea di uno sviluppo economico *infinito*, capace di generare non solo benessere materiale (possibilità crescenti di consumo per tutti e, in particolare, di consumi vistosi, ossia riservati – in altre epoche – a poche persone), bensì anche una felicità sostanzialmente instabile (il desiderio di consumi per sempre appaganti è irraggiungibile), ma consona alle ipotizzate linee basilari del progresso economico, politico e psico-sociale della modernità e soprattutto della tarda modernità.

Non tenendo conto del fatto che la cosiddetta “follia” è stata, in passato, sanzionata persino con la morte dalle istituzioni ecclesiastiche (o – per meglio dire – dal loro braccio secolare, in base all'idea che fosse una chiara espressione di possessione diabolica), quale potrebbe essere la felicità non ultraterrena, non *post mortem*, di coloro che sono affetti da un grave disturbo psichico? Il loro “destino mondano” è, infatti, legato non già alle loro individualità (indicate come carenti delle qualità che caratterizzano le persone normali e che consentono di opporsi al dominio delle passioni), bensì alle personalità di coloro che sono tenuti, per carità, per libera scelta, per mestiere o per altri motivi, a occuparsi seriamente di loro.

*Note*

- <sup>1</sup> Punti di riferimento importanti per i miei “studenti” erano gli scritti di diversi autori: per esempio, di E. Goffman, *Asylums. La condizione sociale dei malati di mente e di altri internati* (1961), trad. it. Einaudi, Torino 1968; Id., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1963; di F. Basaglia (a cura di), *L'istituzione negata*, Einaudi, Torino 1968; Id., *La maggioranza deviante*, Einaudi, Torino 1971; di D. Matza, *Come si diventa devianti* (1969), trad. it. Il Mulino, Bologna 1976; di H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), trad. it. Einaudi, Torino 1964; Id., *L'uomo a una dimensione* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1967; di M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975), trad. it. Einaudi, Torino 1976. Un panorama del clima culturale del periodo traspare anche dalle opere di sociologi italiani: cfr., per esempio, T. Pitch, *La devianza*, La Nuova Italia, Firenze 1975; M. Ciacci e V. Gualandi, *La costruzione sociale della devianza*, Il Mulino, Bologna 1977. Un'esposizione dello “stato dei lavori” all'inizio degli anni '90 si deve a S. Cohen, *Devianza*, in Istituto della Enciclopedia Italiana, *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. II, Roma 1992. In verità, in quegli anni erano presenti come “allievi” anche laureati in architettura, ma questa componente era in qualche modo “iscritta” nel percorso formativo della loro prima facoltà, da tempo attenta alla sociologia urbana e alle trasformazioni strutturali e culturali della modernità.
- <sup>2</sup> Per S. Freud, l'analisi è non solo demistificazione degli autoinganni della coscienza corrispondenti alle manovre autoplastiche di adattamento all'ambiente socio-culturale; cfr. E.V. Trapanese, “Il problema dell'adattamento”, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 49-66, ma anche e soprattutto «l'unica terapia causale» che consente la «dissoluzione della superfetazione culturale per mettere in luce la base naturale dell'uomo»: essa, insomma, si configura essenzialmente come «una sorta di *opus contra culturam*» (M. Trevi, “Indagine ingenua sulla natura della psicoterapia”, in «Atque», vol. 6 (nuova serie), 1992, p. 21).
- <sup>3</sup> Le locuzioni “disagio psichico” e “disturbo psichico” che saranno qui adoperate mettono in evidenza la prospettiva, in genere (ma non sempre), poco propensa ad assumere nel suo vocabolario concetti “naturalistici”, come per esempio quello di “malattia mentale”. Tuttavia, ciò non comporta affatto la riproposizione della dicotomia “spirito-corpo” messa in crisi già da Freud.
- <sup>4</sup> A partire dai primi anni '90, questa presenza era quasi scomparsa, forse anche perché, essendo stato chiamato nella facoltà di sociologia di un'altra università, ero titolare di uno dei corsi di “Storia del pensiero sociologico”, forse meno allettante di quelli dei due decenni precedenti, nei quali avevo trattato non solo il tema della devianza, ma anche quelli (di “confine”), del potere, dell'aggressività, della guerra, delle differenze culturali e del disagio psichico.

- <sup>5</sup> B. Callieri, “Nihil est praeter individuum”, in A. Ales Bello e P. Manganaro (a cura di), ... *e la coscienza? Fenomenologia Psico-patologia Neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 637.
- <sup>6</sup> *Ibidem*. Si veda anche B. Callieri, *Corpo, esistenze, mondi*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2007, nonché la bibliografia ivi citata.
- <sup>7</sup> G. Stanghellini e A. Ambrosini, “Karl Jaspers. Il progetto di chiarificazione dell’esistenza: alle sorgenti della cura di sé”, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», vol. 10 (nuova serie), 2012, p. 237 – a cura di P. Cavalieri, M. La Forgia, M.I. Marozza.
- <sup>8</sup> A. Ballerini, “Dalla clinica del ‘caso’ all’incontro: verso una psicopatologia della prima persona”, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», vol. 13 (nuova serie), 2013, pp. 21-40 – a cura di F. Desideri e P.F. Pieri.
- <sup>9</sup> P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma 1998, pp. 105-106.
- <sup>10</sup> *Ibidem*. È questa la posizione di G. Simmel nei confronti della conoscenza del mondo umano e, in particolare, di quello storico-sociale. Si veda, al riguardo, A. Cavalli, Introduzione a G. Simmel, *Sociologia* (1908), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1989, pp. IX-XXVII. Cfr. anche E.V. Trapanese, “Immagini della vita collettiva”, in E.V. Trapanese e M.A. Fabiano, *Prospettive sociologiche. Tendenze della sociologia contemporanea*, Ipermedium, S. Maria C.V. (CE) 2009, pp. 46-50.
- <sup>11</sup> Cfr. G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi* (1918), trad. it. Bulzoni, Roma 1976.
- <sup>12</sup> M. Trevi, “Moduli costruttivi nell’opera di C.G. Jung”, in *Atti del V Convegno Nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica*, SE, Milano 1986, p. 42. In verità, l’edificio psicologico di Jung rimanda *anche* a una concezione dinamica dei rapporti tra *realtà* e *punto di vista*, tra il mondo *come noi lo vediamo* e il mondo *oggettivo* che non si lascia *ridurre* o, per meglio dire, che “resiste” alle interpretazioni coscienziali. Pur se tra non poche incertezze mai risolte e pertanto coesistenti nei suoi scritti, Jung tende a far sua l’idea che, se non si può conoscere al di fuori di una *prospettiva interpretativa*, è però anche certo che ogni prospettiva non esaurisce tutti gli aspetti della realtà. È questo il limite che pone al soggettivismo, ma è anche un indizio dell’idea che qualsiasi interpretazione si basa su una *riduzione unilaterale* della *non definibile* complessità del reale.
- <sup>13</sup> Cfr. K. Popper, *Scienza e filosofia* (1969), trad. it. Einaudi, Torino 1969, p. 43; Id., *Congetture e confutazioni* (1963), trad. it. Il Mulino, Bologna 1969, p. 84. In questa prospettiva, si può dire che un “fatto” è solo una rielaborazione della realtà in base a un interesse, a un’ipotesi, a un punto di vista, mentre un’*esperienza* è una domanda rivolta a ciò che è assunto come oggetto dell’attività conoscitiva (cfr. M. Planck, *L’image du monde dans la physique moderne*, Gauthier, Paris 1963, p. 38). Inoltre, per quanto concerne la metodologia

delle discipline sociali, «il progetto relativo all'iniziale concezione metodologica del positivismo sembra [oggi] completamente disarticolato. La sicurezza epistemica relativa alla disponibilità di *dati certi, sui quali* fondare con sicura cumulabilità il processo di indagine, sembra dissolta dalla scoperta della previa funzione selettiva della teoria; il teorema della piena autosufficienza del metodo è spezzato dall'evidente "contaminazione" operata da molte e diverse variabili *opache* che incidono sull'effettivo svolgimento dell'indagine, con effetti non chiari né chiaramente identificabili; la pretesa di individuare precise leggi empiriche regolanti i fenomeni sociali si è eclissata davanti alla complessa imprevedibilità di quei fenomeni; il meccanicismo e il determinismo di partenza [...] si sono rivelati drammatiche semplificazioni o illusioni fallaci» (E. Campelli, *Da un luogo comune. Elementi di metodologia delle scienze sociali*, Carocci, Roma 1999, pp. 15-16. Corsivi nel testo).

- 14 M.I. Marozza, "Elogio della via lunga", in «Rivista di psicologia analitica», vol. XIV, 2002, p. 27.
- 15 *Ibidem*.
- 16 Si veda, per esempio, R.-H. Guerrand, "Guerra alla tubercolosi!", in J. Le Goff e J.-C. Sournia (a cura di), *Per una storia delle malattie* (1985), trad. it. Dedalo, Bari 1986, pp. 221-232. Cfr., inoltre, M.D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale* (1983), trad. it. Il Mulino, Bologna 1985, cap. VII. «La malattia in genere, come ogni malattia nella sua particolarità, sono [scrive Grmek] concetti che non discendono, come tali, immediatamente dalla nostra esperienza; sono modelli esplicativi della realtà più che elementi costitutivi di essa» (ivi, p. 8).
- 17 Cfr. M. Trevi, *Per uno junguismo critico*, Bompiani, Milano 1987, p. 42.
- 18 *Ibidem*.
- 19 Per R. Nisbet, la storia della sociologia non è il susseguirsi degli eventi relativi alla costruzione della "teoria" e alla definizione dei metodi e delle tecniche capaci di evidenziare la plausibilità o la non fondatezza delle interpretazioni sociologiche, ma è la storia di potenti ed efficaci metafore, con le quali sono stati disegnati "paesaggi" e "ritratti" del mondo sociale (cfr. R. Nisbet, *La sociologia come forma d'arte* (1976), trad. it. Armando, Roma 1981).
- 20 G.H. Mead, *Mente, sé e società* (1932), trad. it. Giunti Barbera, Firenze 1972. Mead non è un sociologo, ma uno psicologo sociale.
- 21 Cfr. G. Jervis, "Significato e malintesi del concetto di Sé", in M. Ammaniti (a cura di), *La nascita del Sé*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- 22 G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 230.
- 23 F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 241 (le parole tra "virgolette" sono, come indicato da Crespi, di G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 188).

- <sup>24</sup> P. Jedlowsky, *Il mondo in questione*, cit., p. 157. I concetti di socializzazione “primaria” e di socializzazione “secondaria” non sono ovviamente di Mead, ma del pensiero sociologico del Novecento. La sociologia statunitense è stata, all’inizio, fortemente influenzata dall’evoluzionismo di H. Spencer, come ben si evince dall’opera di W.G. Sumner e, in parte, da quella di C.H. Cooley, che ha però contribuito con il concetto di «Sé specchio», alle ipotesi di Mead. Particolarmente importante è stato il contributo della “Scuola di Chicago”, che ha risentito, soprattutto attraverso l’opera di R.E. Park, dell’influenza di G. Simmel. Questo contributo ha favorito il sorgere di una particolare attenzione verso i processi del *controllo sociale* (in quanto aspetti basilari della convivenza umana), gli effetti dello *status* sul senso soggettivo e sulle conseguenze oggettive dell’identità individuale. Uno dei suoi esponenti, W.I. Thomas, non solo ha introdotto i cosiddetti “metodi qualitativi” nella ricerca sociologica, ma ha proposto anche di prestare attenzione al significato che gli attori danno al loro comportamento mediante la “definizione della situazione” nella quale sono collocati.
- <sup>25</sup> J. Ortega y Gasset, “Storia come sistema” (1935), in Id., *Aurora della ragione storica*, trad. it. Sugarco, Milano 1983, p. 209.
- <sup>26</sup> M. Horkeimer e T. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo* (1944), trad. it. Einaudi, Torino 1966.
- <sup>27</sup> Il concetto di “razionalità strumentale”, di ovvia matrice weberiana, rinvia all’*agire* che connette, razionalmente, il fine che si vuole raggiungere con i mezzi al momento disponibili. Per esempio, nella medicina dei nostri giorni il problema della diagnosi *attendibile* di qualsiasi morbo è legata sempre di più ai mezzi messi a disposizione dalla ricerca tecnologica, che si nutre dei successi di diverse scienze naturali teoriche e applicate.
- <sup>28</sup> A. Ferrara, “Modernità e individuo”, in A. Ferrara e M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2005, p. 70.
- <sup>29</sup> *Ibidem*.
- <sup>30</sup> *Ibidem*.
- <sup>31</sup> N. Tabboni, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 103.
- <sup>32</sup> *Ibidem*. Cfr. anche E.V. Trapanese, “Sfondi della psicoterapia analitica”, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», vol. 5 (nuova serie), 2008, pp. 57-96.
- <sup>33</sup> M. Trevi, “Moduli costruttivi nell’opera di C.G. Jung”, cit., pp. 43 e 44. Per questo modulo, opposto a quello della psicologia come “scienza” di una psiche oggettiva, gli enunciati psicologici si configurano solo come «figure probabili del divenire psichico», partecipi «della temporalità entro cui si organizzano» e, insieme, della soggettività che «le pone e le scompone», le assu-

me dapprima come «descrizioni esaustive e immediatamente verifica il livello di tale esaustività», le «propone come modelli analogici» e, subito dopo, propende a relativizzarle «in quanto metafore» (ivi, p. 44). Questo modulo riporta ogni «momento della vita psichica all'attività pensante del suo interprete» e, perciò, conferisce ai costrutti della psicologia analitica il carattere della *storicità* e «il ruolo euristico di proposte suppositive [...] ampliabili, mutuabili e commutabili» (*ibidem*).

- <sup>34</sup> B. Callieri, "Nihil est praeter individuum", cit., p. 635.
- <sup>35</sup> *Ibidem*.
- <sup>36</sup> M. Trevi, "Simbolo e simbolico. Oscillazioni di significato", in «Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine», vol. III, 1987, p. 15. Si veda anche E.V. Trapanese, "Il concetto di simbolo in Jung. Variazioni di significato", in «Quaderni di cultura junghiana», www.roma.cipajung.it, vol. I, 2012.
- <sup>37</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* (1923, 1925, 1929), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1966; Id., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana* (1944), trad. it. Armando, Roma 2004.
- <sup>38</sup> Ph. Abrams, *Sociologia storica* (1982), trad. it. Il Mulino, Bologna 1983, p. 18.
- <sup>39</sup> L. Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia* (1982), trad. it. Einaudi, Torino 1986, p. 34.
- <sup>40</sup> F. Crespi, *Le vie della sociologia*, cit., p. 122.
- <sup>41</sup> Il problema fondamentale di É. Durkheim è stato, inoltre, quello di «ricercare le origini dell'ordine e del disordine sociale, di individuare le forze che conducono, all'interno del corpo sociale, alla costituzione di una salda normativa o al venir meno di essa» (L.A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico* (1971), trad. it. Il Mulino, Bologna 1983, p. 200). L'antropologia durkheimiana è per taluni aspetti simile a quella di Freud. Gli esseri umani sono mossi, a suo giudizio, da interessi e bisogni egoistici che, essendo reciprocamente inconciliabili, impedirebbero lo stesso vivere collettivo, poiché ostacolerebbero la formazione di forti vincoli di solidarietà e, quindi, lo svolgimento delle interazioni cooperative e l'attuazione di un insieme di condotte altruistiche indispensabili alla vita sociale. La stessa esistenza della società sarebbe possibile solo nella misura in cui sussista una "comunità morale", senza la quale non sarebbe possibile il superamento degli interessi e dei desideri individuali. Una sintetica esposizione del pensiero di Durkheim è in E.V. Trapanese, "Immagini della vita collettiva", cit., pp. 32-37. Un'esposizione più ampia è in A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1991. Si veda anche A. Giddens, *Durkheim* (1979), trad. it. Il Mulino, Bologna 1998.
- <sup>42</sup> G. Devereux, "Una teoria sociologica della schizofrenia" (1939), in Id., *Saggi di Etnopsichiatria generale* (1973), trad. it. Armando, Roma 1978, pp. 198-225.

- <sup>43</sup> Oggi, diremmo nelle “società arcaiche”, al fine di essere o di sembrare “politica-mente corretti”. Tuttavia, in Devereux il termine «primitivo» allude alle società (tribali) di interesse etnografico e non alle ben più complesse società storiche.
- <sup>44</sup> G. Devereux, “Una teoria sociologica della schizofrenia”, cit., p. 203.
- <sup>45</sup> Ivi, p. 205.
- <sup>46</sup> *Ibidem*.
- <sup>47</sup> *Ibidem*.
- <sup>48</sup> Ivi, p. 214. Devereux è ritornato sul tema della schizofrenia come “psicosi etnica”, precisando quali fossero le coordinate dell’uomo del suo tempo che lo esponevano ai conflitti “schizofrenogeni” culturalmente strutturati, contenuti nel segmento etnico della sua personalità, e, quindi, a reagire a ogni *stress* con sintomi schizofrenici (G. Devereux, “La schizofrenia come psicosi etnica, o la schizofrenia senza lacrime” (1965), in Id., *Saggi di Etnopsichiatria generale*, cit., p. 229).
- <sup>49</sup> F. Crespi, *Le vie della sociologia*, cit., p. 182.
- <sup>50</sup> Cfr. N. Elias, *Potere e civiltà* (1939), trad. it. Il Mulino, Bologna 1983.
- <sup>51</sup> P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, cit. p. 209.
- <sup>52</sup> N. Elias, *La solitudine del morente* (1982), trad. it. Il Mulino, Bologna 1985.
- <sup>53</sup> Cfr. L. Gallino, *L'attore sociale*, Einaudi, Torino 1972, cap. VII.
- <sup>54</sup> C. Lasch, *La cultura del narcisismo* (1979), trad. it. Bompiani, Milano 1981.
- <sup>55</sup> R. Sennet, *Il declino dell’uomo pubblico* (1974), trad. it. Bompiani, Milano 1982, p. 12.
- <sup>56</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), trad. it. Bompiani, Milano 1983, pp. 314-316.
- <sup>57</sup> M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., p. 10.
- <sup>58</sup> L’uomo è indubbiamente “un corpo”, ma è anche l’unico animale che “ha un corpo” (F. Crespi, *Le vie della sociologia*, cit., p. 81), ossia che *sa*, a livello coscienziale, di avere un corpo.
- <sup>59</sup> In determinate situazioni, rappresentate emblematicamente dai conflitti bellici, le prescrizioni culturali concernenti la vita quotidiana possono essere “sospese” a favore di altre prescrizioni.
- <sup>60</sup> R. Huntington e P. Metcalf, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei riti funerari* (1979), trad. it. Il Mulino, Bologna 1985, p. 77.
- <sup>61</sup> G. Devereux, “Normale e anormale” (1956), in Id., *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 51.
- <sup>62</sup> Un esame di questa contrapposizione nello schiavismo statunitense dell’Ottocento è in S.M. Elkins, *Slavery*, University of Chicago Press, Chicago 1959.



- <sup>63</sup> G. Devereux, "La psicoanalisi e la storia" (1965), in F. Braudel (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1974, p. 314.
- <sup>64</sup> A. Schutz, *Saggi sociologici*, trad. it. UTET, Torino 1979, p. 182. Diverse considerazioni svolte da Schutz sono in A. Schutz, *La fenomenologia del mondo sociale* (1932), trad. it. Il Mulino, Bologna 1974.
- <sup>65</sup> A. Schutz, *Saggi sociologici*, cit., p. 182.
- <sup>66</sup> Ivi, p. 14.
- <sup>67</sup> P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, nuova edizione, Carocci, Roma 2009, p. 246.
- <sup>68</sup> A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, cit., p. 339.
- <sup>69</sup> A. Schutz, *Saggi sociologici*, cit., p. 205.
- <sup>70</sup> A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, cit., p. 339, corsivo nel testo. Quest'ipotesi trova qualche riscontro nel rapporto tra prospettiva e "fatto bruto" descritto da Devereux. Quest'ultimo non dipende, secondo il padre dell'etnopsichiatria, dal punto di vista adottato o, se si preferisce, dalla problematica fondamentale e dalle categorie euristiche di ciascuna tradizione di ricerca. Ciò che cambia è, a suo avviso, non già la "realtà" oggetto dell'attività cognitiva, ma solo l'interesse per quegli aspetti che sono "ridotti" a una particolare problematica fondamentale, a una teoria, a un certo punto di vista. *La complementarità* non riguarda, dunque, due *enti*, bensì due *interpretazioni* differenti di uno stesso fenomeno o di un gruppo di fenomeni (Cfr. G. Devereux, *La psicoanalisi e la storia*, cit., p. 66; Id., *Etnopsicoanalisi complementarista* (1975), trad. it. Bompiani, Milano 1985).
- <sup>71</sup> Ivi, p. 261.
- <sup>72</sup> P.L. Berger e T. Luckmann possono essere considerati come i continuatori dell'indirizzo fenomenologico di Schutz. Nel loro libro più noto al pubblico italiano, *La realtà come costruzione sociale* (1966), trad. it. Il Mulino, Bologna 1969, individuano le origini più importanti della sociologia della conoscenza in M. Scheler, W. Dilthey, K. Marx e K. Mannheim, mentre ridimensionano i contributi di T. Parsons, di R.K. Merton e di altri autori nordamericani allo sviluppo critico di questa componente essenziale del "sapere" sociologico.
- <sup>73</sup> Ivi, pp. 31 e 32 (corsivo nel testo).
- <sup>74</sup> Ivi, p. 33.
- <sup>75</sup> Anche M. Weber parte dalla constatazione che non è possibile "riprodurre" l'infinita varietà della realtà empirica, sicché ogni conoscenza opera una selezione che, del tutto arbitrariamente, stabilisce ciò che è "degnò" di essere conosciuto. In particolare, la conoscenza del mondo sociale è in ogni caso condizionata dal punto di vista soggettivo, sicché essa non è conoscenza di una realtà indipendente dal ricercatore, ma è, in definitiva, solo conoscenza

di uno degli strumenti (o delle categorie euristiche) «di cui il nostro pensiero ha bisogno a tale scopo» (M. Weber, “L’oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale” (1904), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali* (1922), trad. it. Mondadori, Milano 1974, p. 95). Le riflessioni di Weber rimandano al compito di *comprendere* il *sensu intenzionato* dell’agire che ha come riferimento quello di un altro soggetto (o di più individui) con il quale (o con i quali) il soggetto agente è in relazione. «Nel caso delle formazioni sociali [...] noi possiamo andare *oltre* alla semplice determinazione di connessioni funzionali e di regole» e, quindi, «fornire qualcosa che rimane sempre irraggiungibile da parte di qualsiasi “scienza naturale”»: la «comprensione dell’atteggiamento degli individui che a essa partecipano» (M. Weber, *Economia e società* (1922), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1968, vol. 1, pp. 13-14). Di contro, «non possiamo “intendere” il comportamento per esempio delle cellule, ma possiamo soltanto stabilirlo funzionalmente». Questo «vantaggio della spiegazione interpretativa [...] è certamente compensato» dal carattere «ipotetico e frammentario dei risultati che si possono conseguire mediante l’interpretazione» (ivi, p. 14). Infine, Weber circo-scrive il “comprendere” (di ovvia matrice diltheyana) alla sociologia e, pertanto, distingue i procedimenti interpretativi del sociologo da quelli dello psicologo.

<sup>76</sup> P.L. Berger e T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, cit., p. 37.

<sup>77</sup> Ivi, p. 83.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, cit., p. 342.

<sup>80</sup> A commento di quanto esposto, occorre dire che se il linguaggio preesiste all’uomo, «ogni singolo essere umano ha però bisogno di appropriarsene autonomamente per piegarlo a poter esprimere una qualunque forma di soggettività capace di percepire, di pensare, o, in termini più generali, di utilizzare in senso “mentale” la propria esperienza sensibile», M.I. Marozza, “Cercarsi nel linguaggio. Il fondamento sensibile dell’identità”, in M. La Forgia e M.I. Marozza (a cura di), *La conoscenza sensibile*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, p. 18. I processi di socializzazione non comportano necessariamente un’interiorizzazione automatica ed esaustiva delle possibilità espressive del linguaggio e, ciò che più conta, non si traducono in un insieme di ferrei fattori di condizionamento. In breve, anche la comunicazione linguistica, dimensione basilare delle relazioni interpersonali, presenta un duplice aspetto: se da un lato essa si fonda su un universo di “simboli” (di segni) e di meta-comunicazioni condivisi e, quindi, sul “senso partecipato”, dall’altro appare continuamente sottoposta a una pluralità di elementi soggettivi che possono portarla verso significati che trascendono quanto è stato acquisito nelle interazioni con altri soggetti. Si veda, per la posizione di Jung, P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 405-407.

- <sup>81</sup> Cfr. M. La Forgia e M.I. Marozza (a cura di), *La conoscenza sensibile*, cit.
- <sup>82</sup> Cfr. A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2008. Per quanto riguarda la tarda modernità, si veda anche A. Ferrara, *Leu-daimonia postmoderna*, Liguori, Napoli 1992.
- <sup>83</sup> Cfr. E.V. Trapanese, "Un problema della tarda modernità", in E.V. Trapanese e M.A. Fabiano, *Prospettive sociologiche. Tendenze della sociologia contemporanea*, cit., cap. v.
- <sup>84</sup> A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, cit., p. 5.

