

LA POLIS TRA SEGNO E SIMBOLO.
PER UNA PSICOLOGIA DELLA CONVIVENZA
Spunti emersi nel dialogo con Franco Di Maria
Incontro del 17 novembre 2007

È possibile migliorare i “luoghi di appartenenza” senza conoscere e avere dimestichezza con le loro “mappe”?

E’ possibile coltivare un’ “estetica” della polis senza attivare pensabilità e azione politica?

Come cogliere nell’ “attualità” della politica ciò che tende a strutturare le nostre organizzazioni e istituzioni (interne/esterne)?

Franco Di Maria, professore di Psicologia Dinamica e psicoterapeuta, argomenta attraverso un percorso ricco di stimoli e riflessioni, un nuovo modo di intendere la politica e sulle forme del suo possibile esprimersi creativo.

Il Sé, la Polis e la cittadinanza

James Hillman in “Politica della bellezza” scrive: *“sono fermamente convinto che se i cittadini si rendessero conto della loro fame di bellezza, ci sarebbe ribellione per le strade. Non è stata forse l'estetica, ad abbattere il Muro di Berlino e ad aprire la Cina? [...] Oggi diventare coscienti significa non soltanto diventare coscienti dei nostri sentimenti e dei nostri ricordi, ma soprattutto risvegliare le nostre risposte personali al bello e al brutto”*.

L'autore conduce un'affascinante e convincente analisi sulla “risposta estetica”, intesa come azione politica, a partire da una concezione del Sé, della città e della polis come “spazio della convivenza”.

Hillman considera il Sé come “interiorizzazione della comunità” e la polis come “l'esibizione tangibile dell'anima comunitaria”. Questa prospettiva è di grande interesse e suggerisce la sostanziale indivisibilità psicologica tra il Sé e la Polis, tra l'esserci e il con-esserci. Ci indica anche la necessità del superamento di quell'illusione (per lunghi anni coltivata anche nel mondo analitico) secondo cui sarebbe possibile conoscere e comprendere la persona indipendentemente dal contesto politico in cui è immersa, ossia concepire il soggetto come trascendente la comunità che abita e dalla quale è abitato.

Oggi, saper essere cittadini competenti, sentire e cogliere dentro di noi il senso di “cittadinà”, aver cura dei “luoghi di appartenenza”, per migliorarli e aumentarne la bellezza, significa migliorare noi, produrre benessere, definire meglio il Sé di ciascuna persona di quella città.

Eppure, nelle nostre stanze d'analisi spesso dimentichiamo che i pazienti sono prima di tutto cittadini, membri della polis. Ci comportiamo come degli ottimi indagatori del “familiare”, della religione, dell'economia, dei sogni, delle emozioni dei nostri

pazienti, ma abbiamo resistenze nell'indagare la loro vita "politica", nel cercare di conoscere il loro impegno nella comunità e il riflesso di tutto ciò sul clima familiare. Questa "omissione" ha creato una barriera, una separazione, non solo fra interno ed esterno, ma soprattutto fra la persona come paziente (dimensione psicologica) e la persona come cittadino (dimensione politica).

La proposta scientifica sulla quale da molti anni stiamo lavorando ci fa pensare che l'omissione dipenda da un errore epistemologico "dei nostri modelli analitici" che andrebbero rivisitati. Fino a quando continueremo a restringere la psicopatologia alla persona umana e a sostenere che la psiche riguarda ontologicamente solo il soggetto umano, considerando il mondo esterno alla terapia e non riconoscendo la primaria "culturalità" della psiche e il suo esser-ci nella cultura, difficilmente il paziente potrà considerarsi anche cittadino.

Troviamo molto profonde le parole di Hillman quando afferma che, in quanto "*pruriginosa mistica dell'interiore*", la terapia analitica è rimasta per troppo tempo dentro ai confini del "proprio" territorio. Perché, allora, non cominciare a considerare lo psicologico e il politico come due discorsi indistinguibili? Perché non riconoscere che l'inconscio non è più solo sede del rimosso, cioè non più solo assimilabile allo psichico, e avanzare l'ipotesi che l'inconscio, oggi, è la *polis*, ed è la psiche della *polis* che rimuoviamo?

Ritenere che sia il mondo là fuori quello che sentiamo come insopportabile, pensare che siano gli altri da noi quelli che temiamo (e non certo le pulsioni) e per i quali soffriamo e nei confronti dei quali alziamo e costruiamo confini, è un modo "altro" di approcciare il dialogo con il paziente.

Se riflettiamo, non esistono persone che possano essere definite in modo indipendente dal mondo: esse sono costituite dai loro affetti, dai loro legami, dalle loro relazioni e attraverso tutto ciò. Non solo siamo per natura "aristotelicamente" animali politici, ma siamo completi e realizzati compiutamente solo "come" animali politici.

La psicologia clinica che fa attenzione al sociale ha approfondito l'importanza della dimensione politico-culturale nello sviluppo dell'individuo. Alcuni suoi riferimenti sono:

- Il pensiero di Napolitani che afferma che l'identità si caratterizza, fin dalle origini, per la sua culturalità, ossia per l'assunzione, tanto più stabile quanto più precoce, di segmenti relazionali dell'ambiente da parte dell'individuo che in quell'ambiente nasce e si va esprimendo.
- Il dialogo fecondo con l'area avanzata dell'antropologia culturale secondo la quale "la natura dell'uomo coincide primariamente con la sua cultura", che evidenzia come il "piccolo" dell'uomo nasce in un mondo culturale che, da lui, viene trasformato.
- La proposta di una "teoria della comunità" concepita come spazio della convivenza, al cui interno i membri condividono un compito, un dovere, una responsabilità.

- Il concetto di *inconscio sociale* che indica i condizionamenti sull'esistenza individuale delle disposizioni sociali, culturali, relazionali, comunicazionali, delle quali le persone sono per lo più inconsapevoli.

Date queste premesse, crediamo sia possibile un “pensare” e un “agire” politico solo se esiste uno spazio, un rapporto con “qualcosa” capace di collegare i soggetti della comunità tra loro.

La politica viene così intesa come “luogo” dell'azione finalizzata al bene comune; luogo che ci appartiene in quanto, come soggetti, condividiamo un sentimento di appartenenza ad una comunità che andiamo costituendo e che, a sua volta, ci costruisce come soggetti politici.

Queste considerazioni ci portano a credere che la psicologia debba realizzare un importante spostamento del suo focus d'azione per restituire lo statuto di “cittadinà” agli individui.

Inconscio sociale ed equivalenza

Il concetto di “inconscio sociale” trova le sue origini principalmente nella sociologia, nell'antropologia e nella psicoanalisi. Foulkes (1964), nell'ambito della tradizione gruppoanalitica, attribuì una particolare importanza all'identificazione e all'analisi della realtà sociale, sia a livello interpersonale sia transpersonale, e in alcuni lavori utilizza il concetto di inconscio sociale. Tuttavia è Earl Hopper, nell'area del lavoro clinico, l'autore che, attraverso una delle teorizzazioni più stimolanti sul piano scientifico, ha dato i maggiori contributi. Egli introduce due concetti: quello di *inconscio sociale* e quello di *equivalenza*.

L'*inconscio collettivo* per Jung è: “*quel sedimento dell'esperienza e insieme, in quanto apriorità dell'esperienza stessa, un'immagine del mondo attraverso la quale si sono venuti delineando determinati tratti, i cosiddetti archetipi o dominanti, vale a dire simboli e rappresentazioni, modelli comportamentali e forme di sofferenza come espressione del vissuto umano universale*”.

Per Hopper (1987) l'individuo non può avere conoscenza delle manifestazioni dell'*inconscio sociale*, nonostante la grande influenza che ha su di lui, in quanto rientra nella sfera del “*non noto*”, come le fantasie e gli istinti. La sua comprensione si scontra con una serie di resistenze (personali e sociali) come, per esempio, accettare l'esistenza di una “*causalità sociale*”, vale a dire di una relazione di causa-effetto del sociale sul mentale. Ciò mette in discussione il nostro concetto di libero arbitrio.

Secondo Dalal, l'inconscio sociale è una rappresentazione dell'istituzionalizzazione delle “relazioni sociali di potere” nella struttura della psiche umana. In questo senso, rappresenta un “ponte”, tra il sociale e lo psicologico, che si avvale del “materiale” costitutivo del “linguaggio” o, secondo la formulazione di Elias, del “simbolo”.

Per Dalal l'inconscio sociale va distinto dall'inconscio collettivo e critica Foulkes per averli definiti entrambi primordiali. In realtà, Foulkes ha affermato che l'inconscio sociale è "inconscio" ma "non rimosso"; ossia, la persona non è consapevole di esso ma non per questo l'ha respinto. Al contrario, l'inconscio freudiano è, insieme, inconscio e rimosso.

Come accennato, Earl Hopper, per spiegare i condizionamenti sociali sulla vita intrapsichica e i processi interpersonali, utilizza il concetto di "*equivalenza*" dimostrando che, in vari tipi di sistemi sociali, le persone tendono inconsciamente a ricercare situazioni (azioni, fantasie, relazioni e interessi) avvenute in tempo e luogo altro, di modo che la nuova situazione possa essere intesa come equivalente alla vecchia. L'equivalenza, secondo l'autore, è basata sull'inconscio sociale ed è collegata alla creazione, da parte della persona, di sogni e fantasie inconsce che provengono dalla mente inconscia.

Inconscio sociale ed equivalenza, sono due concetti che possono essere utili a chi si occupa, sul piano terapeutico, di gruppi o individui, perché nel *setting* terapeutico si vanno ri-creando i vari aspetti del trauma sociale avvenuto in tempi e luoghi "altri". Hopper descrive molti eventi clinici nei quali il sociale s'insinua nella psiche e sostiene l'importanza di un'interpretazione che dovrebbe tener conto dell'analista, del passato e degli oggetti interni, ma anche del contesto sociale in cui si vive e si danno le situazioni.

Psicologia della convivenza e gruppoanalisi

Negli ultimi dieci anni, teorici e clinici siciliani di formazione gruppoanalitica hanno studiato i collegamenti tra sistemi mentali e sistemi sociali. Il loro contributo e il loro interesse è relativo ai temi del pensare e dell'agire politico nei suoi rapporti con la soggettività individuale.

Di Maria e Lavanco (2000) affrontando la *questione politica*, presente anche nel pensiero di Hopper, hanno inteso la politica come modo di concepire e regolare i rapporti all'interno dell'interumano e della comunità. Politica come "presenza" costitutiva dell'immaginario sociale, alla quale attiene la dialettica tra soggettività e presenze collettive; politica come prodotto "transpersonale", interno ed esterno al soggetto, capace di attraversarlo per intrecciarsi con la sua cultura, produrla e da essa essere prodotto; politica come funzione di "partecipazione attiva" alla costruzione di schemi mentali che supportano il rapporto uomo-mondo.

Per gli autori, *psicologia della convivenza* e *paradigma gruppoanalitico* rappresentano il filo conduttore che unisce una serie di tematiche differenti.

La *psicologia della convivenza* nasce dal dialogo con alcune discipline.

Con la "psicologia ambientale" propone di individuare gli aspetti naturali o progettuali del mondo che possono avere un'influenza causale sulla salute e il benessere degli individui. A differenza di questa, la psicologia della convivenza dà

importanza al cambiamento e ai processi di adattamento da parte degli individui e al modo con cui le persone percepiscono l'ambiente, lo interpretano e lo costruiscono. Con la "psicologia sociale" e la "psicologia clinica", la psicologia della convivenza apre a un dialogo che può essere fecondo: sull'obiettivo, il metodo, l'orientamento al cambiamento, all'attivazione dell'*empowerment* organizzativo e collettivo e alla promozione del benessere.

La psicologia della convivenza intende considerare sia quanto la dimensione sociale contribuisca alla determinazione dei problemi individuali, sia quanto il sociale possa costituire una risorsa, in ottica preventiva e di intervento, per l'individuo, i gruppi e la comunità. L'approccio permette di ritrovare le dimensioni sociali dei fatti psichici e le dimensioni soggettive che entrano negli eventi sociali.

Il vertice di osservazione è quello *gruppoanalitico* che tiene conto del mondo interno dell'individuo e, insieme, del mondo esterno in cui egli vive: per questo il sociale viene visto come intersecato a più livelli con il campo mentale individuale.

La gruppoanalisi va intesa non solo come modello clinico-terapeutico, ma anche come "teoria della mente", della personalità, dell'intersoggettualità e dell'organizzazione psichica del sociale. Partendo dal presupposto che non può esistere una soggettività senza un mondo che la strutturi, la gruppoanalisi fa attenzione ai problemi dell'identità del Sé, ossia al rapporto tra soggettività e transpersonale. L'identità viene concettualizzata come lo "snodo" tra l'identità personale e l'identità d'appartenenza.

Grazie al concetto di *transpersonale* si può allora individuare e indicare il "ponte" tra psicologia di comunità e gruppoanalisi.

Il transpersonale può essere definito come "*l'impersonale collettivo che attraversa la nostra identità più intima*".

Il concetto di transpersonale e i suoi livelli

Il "transpersonale" permette di radicare il soggetto, da un lato alla sua storia personale e specifica, dall'altro all'interno del proprio ambiente di vita (livelli micro e macro).

Il primo livello, *biologico-genetico* si riferisce a ciò che è biologicamente inserito nel codice genetico umano e condizionato dal rapporto, in continua evoluzione, con l'ambiente.

Il secondo livello, *etnico-antropologico*, include tutti gli aspetti macroantropologici e macroistituzionali comuni a grandi masse di uomini (culture, miti, riti, valori).

Il terzo livello, *transgenerazionale*, è relativo alla famiglia di origine, alle reti di parentela e al plexus relazionale con cui il bambino viene a contatto.

Il quarto livello, *istituzionale*, si riferisce agli aspetti psicosociali presenti e recentemente trascorsi del vivere umano in aggregazione (istituzioni scolastiche, lavorative, religiose).

Per allargare l'indagine dell'ambiente di vita "immediato" al soggetto alla realtà dei gruppi, della comunità e del più ampio contesto sociale e politico in cui l'individuo è inserito, la psicologia di comunità, parallelamente alla gruppoanalisi italiana, è andata individuando altri due livelli del transpersonale:

Il quinto livello, *socio-comunicativo*, contempla la dimensione macrosociale contemporanea e i fenomeni che la trasformano (innovazioni, tecnologie), andando a influenzare il nostro mondo, i nostri sistemi socio-organizzativi e i nostri modi di vita.

Questo livello attraversa in maniera sincronica i livelli precedenti del transpersonale nel "qui e ora", ma non è sufficiente a leggere l'immediatezza delle relazioni e dei processi che il soggetto vive.

Il sesto livello, *politico-ambientale*, permettendo la fondazione di una comunità di soggetti che è *polis*, *agorà* delle dinamiche intersoggettive, diviene spazio di confronto e di crescita. L'ambiente in cui l'individuo è inserito rappresenta lo spazio per l'espressione delle aspettative, delle reazioni emotive, delle ansie, dei fallimenti.

La formulazione gruppoanalitica del transpersonale consente di inquadrare la problematica della divisione dello spazio comune, e dunque della politica, in una prospettiva orientata al bene collettivo grazie alla concettualizzazione dell'individualità come pluralità piuttosto che come monade isolata.

La psicologia della convivenza tra estetica ed etica

Luigi Pagliarani, in "Il coraggio di Venere" (1985), si pone la seguente domanda: perché Venere fa l'amore con Marte? Per quale motivo la bellezza si concede alla guerra?

Pagliarani non fornisce una vera e propria risposta alla questione. E per ora sospendiamo l'interrogativo riformulandolo in altro modo.

Quale tipo di rapporto è possibile tra estetica (indagine del bello) e condotta umana, i suoi valori e le sue motivazioni, in particolare per ciò che concerne le relazioni e i conflitti tra gruppi sociali?

Quale contributo teorico-epistemologico e applicativo può fornire la psicologia?

Nelle scienze filosofiche si è venuto a compiere solo di recente il passaggio da una concezione dell'estetica intesa come "scienza del bello" (ossia studio della "perfezione" del fenomeno colto nella percezione) a estetica come "scienza dell'arte", secondo la quale l'indagine del bello è sostituita dallo studio delle forme e delle produzioni artistiche da un punto di vista storico, antropologico ed empirico.

Per M. Heidegger (1946) nell'opera d'arte si manifesta il "senso" del rapporto dell'uomo con il mondo. Quindi, l'opera d'arte rappresenta il luogo privilegiato per riflettere sul senso del mondo e sull'esistenza umana. Secondo Heidegger nell'arte, in particolare nella poesia, per mezzo del linguaggio, si viene a compiere il

disvelamento dell'essere: *“Il linguaggio è la casa dell'essere. In questa dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i guardiani di questa dimora.”*.

In questa sede non desidero affrontare criticamente il pensiero dell'ultimo Heidegger, ma recuperare il concetto di arte come “possibilità per comprendere l'uomo nel mondo”.

Ritenigo utile riprendere anche il pensiero di E. Cassirer (1923-1929) il quale intende l'arte come “formazione simbolica”: *“Il mito e l'arte, il linguaggio e la scienza sono [...] impronte che tendono a realizzare l'essere”*. Le forme simboliche consentono di “intenzionare” il mondo, di dargli un significato, organizzando l'esperienza personale e strutturando il proprio modo di vedere la realtà in un sistema dotato di senso. Da questo punto di vista, l'uomo, “*animal rationale*” è, anche e soprattutto “*animal symbolicum*”.

Non possiamo non menzionare anche il pensiero dell'antropologo A. Gehlen (1978) secondo il quale l'essere umano è l'unico tra gli esseri viventi a nascere privo degli organi necessari ad adattarsi ad un ambiente secondo modalità specie-specifiche. A questa insufficienza “costituzionale”, l'uomo risponde producendo *strumenti* utili a sopravvivere. Tale produzione può definirsi “cultura”. Affermando: *“La natura dell'uomo è la sua cultura”*, Gehlen ci rimanda il senso dell' “essenza” dell'uomo che consiste nell'essere in grado di produrre “dal nulla” ciò di cui necessita.

Da questo punto di vista, potremmo dire che *l'opera d'arte emerge come risposta* allo stato d'attesa e di frustrazione generato dal vuoto di significazione, di fronte all'assenza dalla quale emerge “l'angoscia genetica” (intesa come angoscia di base insita in ogni progetto creativo).

Come ricordava Fornari, l'artista, in quanto uomo che per sua natura è “*animal symbolicum*”, risponde con la sua peculiare capacità di significare il mondo. Tuttavia, ciò è possibile se l'individuo è in grado di *sostare* di fronte alla condizione di vuoto, tollerarla ed elaborarla, piuttosto che subirla con insofferenza. Anche J. Keats (1817) affermava con la “negative capability” questa necessità.

Come è noto Bion, grande psicoanalista inglese, prende a prestito da Keats il concetto di “capacità negativa” (capacità di contenere le incertezze e i dubbi) per descrivere *l'atteggiamento d'attesa* che deve assumere l'analista per rendere possibile l'insight e la conseguente interpretazione.

Non vogliamo affermare che l'artista opera o debba operare sospeso nel tempo e al di fuori di intenzionamenti affettivi; desideriamo invece focalizzare l'attenzione su *come occorre sia intesa la produzione artistica* e su *quali effetti essa può produrre* sui suoi fruitori.

L'opera d'arte e l'improvviso riaccendersi del ricordo

Intendere la testimonianza di un'opera d'arte come "passato che pre-dispone", quasi una cataratta che impedisce una vista "altra", è differente dall'intenderla come "improvviso riaccendersi del ricordo", attraverso ciò che l'opera d'arte comunica, nell'immediatezza.

Un episodio esemplificativo del primo atteggiamento riguarda la distruzione, in Afghanistan, delle statue millenarie del Buddha: espressioni di un passato non tollerabile dai Talebani o, meglio ancora, da loro non pensabile. Il passato "negato" emerge in presenza di un campo mentale dogmatico e saturante che non è in grado di accettare l'ambiguità, il conflitto, l'opposizione di differenti matrici culturali.

Questo episodio rende evidente come la "produzione culturale" non si innesta in un "vuoto" a-storico, ma esprime una *condizione esistenziale* strettamente "legata a", "embricata con": da una parte con la situazione odierna, dall'altra con i significati, i segni e i simboli originali che l'opera porta con sé.

Ma c'è dell'altro. La questione da porre riguarda anche i significati (o i "non-significati") che la società odierna veicola e che trovano espressione nelle forme attuali che l'arte assume e nelle possibilità che l'arte oggi può dare di esprimersi in modo creativo.

Va recuperata, in tal senso, l'analisi della scuola di Francoforte che, al di là di alcune superate implicazioni ideologiche, fornisce un lucido quadro della situazione.

Secondo Marcuse (1964) la produzione culturale si configura come una "industria culturale", nel senso che utilizza e si appoggia ad un linguaggio uniformante che non consente la realizzazione di un prodotto creativo.

In presenza di un apparato produttivo totalitario (con termini più attuali potremmo dire globalizzato e globalizzante), all'interno di una società "a una dimensione", bisogni e aspirazioni individuali vengono rigidamente determinati, secondo la logica del dominio del monopolio e della esclusione.

Questo pensiero pare riproporre una concezione di arte come *techné* (come nell'antica Grecia), legata all'aspetto eminentemente pratico e produttivo. Un processo di massificazione, di omogeneizzazione e di conseguente perdita di differenziazione e specificità culturali che implicano l'impossibilità di un pensiero "negativo" (la "negative capability") a livello individuale e che di conseguenza, a livello grupale/comunitario, si va esprimendo nell'attivare tendenze alla dominanza più o meno manifesta.

Eppure, la convivenza è possibile laddove sia "pensabile" ed "attiva" una conflittualità: *la democrazia esige l'opposizione* (Pagliarani, 1997).

Si pone così il tema della difficoltà a superare la "scelta" tra opzioni dicotomiche (buono/cattivo, bello/brutto) difficoltà aumentata dalla pervasività delle modalità tipiche del pensiero monistico proprie della "cultura di coppia" che vede l'omogeneità come implicitamente buona e la diversità come mostro o mostruosità da cui difendersi.

Da questo punto di vista, va riscoperto lo straniero, la stranierità in quanto *icona*¹, ovvero in quanto portatore di nuovi significati e simbolismi per l'umanità. La mostruosità allora riguarda l'impossibilità di dare significato a ciò che alla significazione sfugge, specie se si ha la necessità, irrinunciabile, di difendere i valori del proprio gruppo di appartenenza.

È in questo senso che anche l'estetica reca con sé un *ethos*.

Ritorniamo allora alla domanda posta da Pagliarani: perché Venere fa l'amore con Marte?

L'autore suggeriva: "Secondo il mito, Venere fa l'amore con Marte perché dal loro incontro nasce Armonia ma, dalla stessa unione, vengono alla luce anche Terrore e Spavento".

Seguendo le implicazioni di tale simbolismo, possiamo pensare che, solo se si dà armonia è possibile elaborare "con intelligenza" il conflitto. Negare il conflitto, come si è detto, equivale a proporre come "buoni" e "giusti" l'omologazione e l'omogeneizzazione. E ciò, inevitabilmente, produce guerra.

Convivenza e Polis

La società di oggi necessita più che mai di una cultura della *polis*, della comunità, di spazi mentali in cui fare incontrare e interagire persone e gruppi.

La società ha bisogno di politica, intesa come *network* fra immaginario, possibilità, azioni, vincoli e risorse. Il modo di esserci, di soggiornare all'interno della comunità, significa – in un certo senso – occuparsi della qualità dell'inter-umano e dei rapporti inter-soggettivi. Non può esistere nessuna convivenza lì dove non riconosciamo gli altri come soggetti che nella loro *alterità* sono portatori di risorse, nostri potenziali interlocutori in un rapporto di reciproco scambio e visibilità delle differenze.

La città-stato, oggetto di nostro interesse, non costituisce semplicemente un particolare assetto societario, ma il contenitore di realtà sociali e di schemi razionali e affettivi che assumono una configurazione a rete. La *polis* riunisce più comunità sotto il segno dei valori e delle tradizioni condivise e di volontà e comportamenti che da questi si fanno guidare. Le configurazioni sociali che possiamo assimilare morfologicamente alle reti sono formate da nodi e nessi, ossia da legami tra nodi dove i nodi sono dati dagli esseri umani che la costituiscono e le connessioni tra i nodi sono la manifestazione del legame sociale. Esempi di rete sono la famiglia, i gruppi più o meno allargati, per certi versi le comunità.

È da questa riflessione che vogliamo restituire all'essere umano la soggettività individuale, attraverso un relazionarsi all'ambiente che è personale e fondato sulle capacità trasformative individuali. È da questa attività delle e nelle reti che si strutturano le organizzazioni e le istituzioni.

¹ Si vuole qui sottolineare che mentre lo stereotipo è frutto del processo secondario, che nel rapporto con il mondo ha il compito di dargli parola e di definirlo, l'icona è opera del processo primario, per cui attiene alla dimensione del desiderio, della tensione pulsionale (ivi compresa quella aggressiva e conflittuale: Di Maria, 2001).

Da questo punto di vista, il modo attraverso cui l'individuo assimila l'ambiente si concretizza nella nascita delle organizzazioni adatte a trasformarlo, mentre la coscienza della soggettività individuale e collettiva diventa l' "anima" delle istituzioni che hanno il compito di farsene garanti.

Tuttavia, va ricordato che il modello di convivenza che ritroviamo in questo particolare assetto societario che è la *polis* non è, ai nostri giorni, di facile replicazione. Ricordiamo che l'uomo greco era pago di vivere dentro mura e confini limitati. Paradossalmente, potremmo dire che dentro la *polis* ci si poteva sentire liberi.

Nell'*agorà* della *polis* si svolge il conflitto: tra certezza della tradizione ed incertezza del cambiamento, tra vecchio e nuovo, tra somiglianze e diversità, tra individuo e collettivo. Grazie a questo, la città vive e si trasforma. La *polis* svolge la sua vita consentendo l'esistenza di uno spazio destinato al conflitto e alla sua negoziazione. Da qui il bisogno di convivenza.

Il bisogno attuale di costruire comunità sempre più ampie, in grado di contenere interessi e spazi diversi e dove fare maturare la proposta di andare oltre i confini e oltre i conflitti pare una proposta di sopravvivenza.

Convivere non è sopravvivere, non appartiene alla dimensione del vivere sopra o oltre la soglia di visibilità ma, come suggerisce l'etimologia latina della parola (*cum-vivere*) significa vivere con l'altro. La convivenza è, dunque, un pensiero sulla relazione, con sé e con l'altro, con i gruppi che l'altro rappresenta, e con i gruppi che occupano i nostri stessi spazi (geografici e mentali).

È questo il contributo che le teorie psicologiche ci offrono: il gruppo permette di approfondire alcuni nodi delle relazioni tra individui ma propone e permette anche un cambiamento di mentalità.

Sin dalla nascita, ogni individuo riceve quell'eredità culturale che assicura la sua formazione, il suo orientamento, il suo sviluppo di essere sociale. Eredità che dirige gli stimoli e le inibizioni e stabilisce quali debbano essere i tabù, gli imperativi, il sistema educativo e i modelli di comportamento nelle società e nei gruppi.

Il gruppo si presta bene a evidenziare questa operazione. Poiché rappresenta un terreno-spazio di incontro e di ambivalenza, regolato dalla dinamica resistenza-cambiamento, e non da una realtà statica, il gruppo nasce, si sviluppa, persiste, si disperde, confligge, si fonda e si mescola con altri gruppi. *Un gruppo esprime un progetto, un'impresa, un'avventura*, un modo di stare insieme, un *Noi*. Con questa espressione sveliamo il bisogno implicito di pervenire ad una soddisfacente *teoria del legame e della convivenza* (che non abbiamo l'ambizione di proporre in senso definitivo) capace di esporre le condizioni base e di indicare alcune caratteristiche del legame per offrire un contributo alla costruzione di un paradigma del legame sociale.

Quanto esposto si trova "dentro" la cultura della *polis*. Cultura che proponiamo, al fine del superamento dell'ottica "pacifista" che non affronta il problema degli strumenti teorici e pratici per la risoluzione del conflitto, in favore di un'ottica di prevenzione e promozione del benessere.

La *polis*, allora, è cultura, fatto pubblico che appartiene al “noi”, al collettivo; rete di legami che si costituisce come struttura permeabile e impermeabile (in grado cioè di ristrutturare le connessioni e di affrontare il cambiamento); delimitazione di uno spazio con le sue strutture linguistiche, comunicative e concettuali, vere e proprie mappe di significati in cui alcuni elementi sono valorizzati, altri ammessi, altri ancora esclusi.

Ricordiamo che nella dimensione transpersonale che collega il politico e l’ambientale trovano espressione i *conflitti*. Non a caso il gruppo si pone come luogo più adatto all’analisi dei conflitti che esplodono all’interno delle *istituzioni* (famiglia, azienda, nazione, etc.) rendendoli *parlabili*.

In questo senso, possiamo comprendere e farci carico del disagio del conflitto che, almeno inizialmente, si presenta come paralisi, *pietrificazione e impotenza* dell’attività progettuale richiesta dal cambiamento.

Per fare un esempio, consideriamo l’attuale dibattito sviluppatosi in Italia sul federalismo e sulle ragioni di una scelta *autonomista* o di una *secessionista*. Il bisogno di *sezionare*, di tagliare e dividere, è un bisogno di frontiera e di confini. Questo bisogno attiene alla possibilità di rendere legittima l’operazione di delimitazione, di demarcazione, di individuazione di una linea che divida certezze da incertezze, l’amico dal nemico, costruendo un capro espiatorio, un falso nemico da collocare al di là del confine. Ciò evidenzia l’impossibilità di far fronte al conflitto in modo costruttivo imponendo di aderire ad una parte contro l’altra, per liberarsi della contraddizione e del *dia-logo* con le differenze.

Vorrei terminare questo nostro incontro con le parole di Hillman che afferma che per restituire agli individui lo statuto di “cittadinà”, dovremo *saper restituire al mondo le emozioni che risvegliano gli individui nei confronti del mondo*.