

Empatia e intersoggettività nella psicoterapia di gruppo. Condivisione del dolore e neuroni specchio

Goriano Rugi

Abstract

L'ipotesi principale dell'autore è che l'intersoggettività sia alla base della formazione e del mantenimento del piccolo gruppo, che è anche il luogo ove i disturbi dell'intersoggettività possono meglio manifestarsi ed essere affrontati. Viene privilegiata una concezione prelogica e automatica di intersoggettività in continuità con la teoria dei neuroni specchio che meglio si presta a descrivere i fenomeni di condivisione del dolore nel piccolo gruppo. L'autore quindi cerca di valutare la congruenza delle attuali concezioni neurofisiologiche con la teoria del campo di derivazione bioniana. Al posto del concetto di gruppo come un tutto viene proposta una visione spaziale multidimensionale sincrona sul modello di Matte Blanco che va al di là dell'antinomia gruppo/individuo. Dopo una disamina sulle principali concezioni dell'intersoggettività - Stern, Psicologia del Sé, Kaës- l'autore cerca di ricondurre i fondamenti della percezione empatica e dell'intersoggettività all'alveo della attuale svolta fenomenologica della psicoanalisi. La concezione chiasmatica empatica di Merleau-Ponty viene vista come il vero precursore della teoria del campo, in sintonia con le concezioni neurofisiologiche attuali e la concezione bioniana del qui ed ora e del protomentale.

Parole-chiave: intersoggettività, empatia, neuroni specchio, Merleau-Ponty, teoria del campo

Premessa

L'intersoggettività e l'empatia rappresentano una sfida difficile per la clinica e la teoria del piccolo gruppo, soprattutto per gli analisti di area bioniana, alla quale io stesso appartengo, che lavorano con un modello di gruppo-come-un-tutto e un concetto di campo "trasformazionale e autorganizzativo", in qualche modo sovraordinato agli aspetti relazionali (Riolo 1986; Rugi 2000). Una delle funzioni di base del gruppo terapeutico è però l'ascolto empatico del dolore in un *setting* che faciliti la sua condivisione e mentalizzazione. Ne seguono quindi alcune domande. Come conciliare l'ascolto individuale con quello di gruppo? Cosa significa condividere il dolore? La concezione di campo è compatibile con le nuove teorie neurobiologiche dell'intersoggettività?

Frammenti

Alcuni frammenti sparsi potranno dare un'idea del significato clinico di queste domande e spero che rimangano come momento evocativo della funzione empatica del gruppo. In una recente seduta, Ada, che ormai frequenta il gruppo da quattro anni, dice che vuole tornare dai suoi, al suo piccolo paese. Tutto il gruppo, me compreso, si allarma, conosce la sua storia torbida, il rapporto impossibile con i familiari, l'incesto con il fratello, i tentativi di suicidio. Ognuno vive questa dichiarazione come un violento attacco, una rinuncia rischiosa e insieme una ingratitudine profonda. Tutti cercano di ribattere, di convincere Ada a rinunciare alla sua decisione. Lei però si irrigidisce, in uno scontro drammatico, senza uscita. Improvvisamente capisco che il gruppo è identificato con il progetto terapeutico e che questo impedisce una posizione empatica. Ada deve pur avere le sue ragioni. Forse le stiamo chiedendo troppo e il suo attacco è un segnale di eccessivo dolore. Decido quindi di mettere in evidenza il lato positivo della questione e dico che bisogna riconoscere che Ada ha fatto molti progressi anche solo a pensare di poter tornare a casa dai suoi, nel luogo del suo dolore. Gli attacchi si placano. Ada si è sentita compresa, la tensione si scioglie e come dopo una tempesta il gruppo riprende a lavorare con nuova leggerezza. In una seduta successiva Anna dice di essere preoccupata perché un suo amico sta morendo di leucemia e lei non prova alcun dolore. Mara ricorda che quando è morto suo suocero tutta la famiglia del suo compagno si è riunita a mangiare senza mostrare un vero dolore. La notte lei ha vomitato. Ada ricorda che anche al Sud nelle veglie funebri si mangiano dolci e si beve caffè. Il caffè per la veglia, i dolci per lenire il dolore. È quindi un errore dare giudizi sui riti del dolore perché variano a seconda dei luoghi. Al dolore si reagisce in tanti modi, anche fuggendo o aggredendo gli altri, e comunque è bene ritirarsi davanti al dolore eccessivo. Il dolore non ammette illusioni. Ada quindi ricorda che quando aveva 19 anni andava tutti i giorni a trovare un amico morente. Lei allora si gettava sul dolore come le falene sulla luce. Più che una abitudine, era un vero dovere. Una volta che non andò, glielo fecero notare. A quel punto Anna ha gli occhi lucidi e sta per piangere. Tutti partecipano in silenzio al suo dolore, che fino allora lei stessa negava. Anna quindi riesce a ricordare che quando sua madre ebbe una crisi psicotica fu ricoverata in un reparto chiuso, ma lei non si sentì di andare a trovarla, perché era troppo doloroso. In un'altra seduta Mara chiede perché tutto debba passare attraverso il dolore? La nascita, la crescita, perfino la gioia. Francesco dice che forse non è proprio così. Ada quindi ricorda che per 10 anni si è sentita come in una ganascia che gli stritolava l'anima, fino a desiderare la morte per avere sollievo. Francesco sottolinea che quello è il dolore. Un dolore che non fa crescere - dico io- un dolore che impedisce la crescita.

Antinomia individuo/gruppo

Il conflitto freudiano individuo/massa è rimasto centrale nella teoria psicoanalitica e l'esperienza di gruppo è stata intesa come continua oscillazione tra individuale e gruppale, tra molteplice e totalità, che pur variamente intesi hanno mantenuto una

sorta di antinomia gruppo/individuo. La divisione tra una concezione del gruppo come apparato pluripsichico e una concezione come totalità lacera in effetti la teoria psicoanalitica dei gruppi (Neri 1999). Alcuni privilegiano lo studio delle relazioni tra gli elementi e mantengono il gruppo centrato su un modello combinatorio, altri privilegiano un concetto di totalità che però finisce con il trascurare la natura delle leggi di composizione e rischia di scivolare sulla linea del misticismo (Rugi 2003). L'uso del modello psicoanalitico ha inoltre nutrito a lungo la pratica e la teoria dei gruppi, ma ha creato anche non pochi problemi. Termini come analisi *in* gruppo, *di* gruppo, *mediante* il gruppo, stanno a testimoniare una difficile filiazione dalla teoria e prassi psicoanalitica che va da una totale continuità teorica, ad una condivisione di principi nella progressiva ricerca di specificità. Su questi aspetti hanno certamente gravato le caratteristiche personali di Freud, le necessità legate alla fondazione della psicoanalisi, i fattori intrinseci ai giochi di potere delle istituzioni psicoanalitiche. E tuttavia hanno contribuito anche potenti fattori epistemologici che da sempre interpretano il mondo attraverso dicotomie inconciliabili come quella tra individuo/società, natura/cultura, Io/massa. Il concetto freudiano di nevrosi sociale che vede l'organizzazione umana reggersi sull'infelicità individuale non è solo un retaggio psicoanalitico. Nei confronti delle dicotomie individuo/società, soggettività/alterità, la filosofia non ha avuto un percorso più brillante. La cultura occidentale è sempre stata dominata da un pensiero individualistico e solipsistico che ha dato per scontato l'assunto di una separazione totale fra Sé e l'Altro. Perfino le teorie economiche hanno sempre sostenuto che l'unica molla che fa agire l'individuo sia l'egoismo, che pertanto deve essere controllato e utilizzato a fin di bene. La retorica dell'Altro, idealizzando l'alterità e il diverso, non ha portato veri contributi alla costruzione di una socialità fondata sulla valorizzazione e il rispetto reciproco. L'idealizzazione dell'Altro è solo la faccia opposta e riparativa della visione individualistica imperante. Il fenomenologo Waldenfels (2006) ha cercato di superare questa sterile dicotomia orientandosi verso un'etica e una estetica della risposta che non a caso si fonda proprio sulla corporeità dell'esperienza. Per quello che ci riguarda come terapeuti di gruppo la dicotomia individuo/gruppo è sancita dalla differenza del setting, il *lettino* e il *cerchio*. Il setting classico individuale ha irrigidito la teoria psicoanalitica sul modello freudiano del sogno e quando Anzieu (1976) ha voluto delineare in senso psicoanalitico le dinamiche del gruppo, non ha trovato di meglio che trattare il gruppo come un sogno. Concepire il gruppo come il luogo dei desideri permetteva di eliminare quell'elemento negativo di base che individuava nel gruppo un momento di alienazione dell'individuo. Il conflitto freudiano individuo/massa ha influenzato anche la distinzione bioniana tra narcisismo e social-ismo. Le imposizioni del senso comune restano in Bion alla base della socialità e rappresentano il prezzo da pagare per essere in sintonia gli uni con gli altri. L'oscillazione tra narcisismo e social-ismo mantiene infatti un senso di "dolore e spavento", che pervade continuamente il nesso gruppale (Gaburri e Ambrosiano 2003). Quando Bion descrisse la depersonalizzazione dell'individuo che entra in contatto con la vita emotiva del gruppo vide quindi solo l'aspetto

regressivo del bisogno di intersoggettività. È probabile inoltre che la pretesa di concepire il gruppo come-un-tutto corrisponda alla fantasia di trattare il gruppo come un individuo in una totale coerenza col metodo psicoanalitico. La stessa pretesa ha condotto Kaës (1994) a pratiche artificiose come quella di mettere i pazienti dorso a dorso piuttosto che in cerchio e a *vis a vis*. E tuttavia il gruppo *non è un individuo, né tantomeno una massa, ma un insieme di persone legate in un complesso rapporto intersoggettivo*.

Empatia e Intersoggettività

I concetti di intersoggettività e di empatia sono ormai diventati dei costrutti talmente complessi e stratificati che rischiano di creare confusione senza un necessario processo di differenziazione in grado di cogliere le loro molteplici funzioni. Daniel Stern (2005) sottolinea come il termine empatia in psicoanalisi abbia assunto molteplici significati, anche antitetici, e che spesso esso è usato per racchiudere le molte sfaccettature del concetto di intersoggettività. Egli pensa invece che sia il concetto di intersoggettività il processo umano fondamentale dal quale discende quello di empatia nei suoi vari significati. Con Tronik (2008) possiamo distinguere una *intersoggettività primaria*, automatica e inconsapevole, presente anche nel bambino piccolissimo, da una *intersoggettività secondaria*, che implica la consapevolezza della propria comprensione dello stato dell'altro. Riserviamo invece il termine *empatia* ad una funzione più evoluta in cui è presente anche la consapevolezza paradossale della differenza tra lo stato del Sé e lo stato dell'altro. L'empatia quindi è diversa dalla *simpatia*, che implica un solidarizzare automatico, ma anche dal *contagio emotivo*, in quanto in essa viene mantenuta la consapevolezza della propria separatezza. Beebe (2003) preferisce parlare di *forme di intersoggettività* e distingue le teorie intersoggettive dell'adulto da quelle provenienti dall'*Infant Research*. Le prime in genere si riferiscono all'ambito verbale ed esplicito, le seconde alle sequenze non verbali/implicite. Una differenza significativa per i gruppi, ove predomina l'aspetto implicito, fenomenico-percettivo. Gli studi sull'intersoggettività riguardano in effetti soprattutto la diade madre-bambino e la psicoterapia degli adulti, assai meno la psicoterapia di gruppo, ove l'intersoggettività è considerata troppo complessa perché spesso il gruppo è percepito come una unità (Stern 2004). Stern (2005) tuttavia sottolinea che l'intersoggettività fornisce alcuni elementi fondamentali alla comprensione dei gruppi: essa promuove la formazione del gruppo, accresce il suo funzionamento e assicura la sua coesione. Altri autori considerano i concetti di intersoggettività e di empatia come strettamente interconnessi e legati alla mentalizzazione, ovvero alla capacità di pensare a sé e agli altri in termini di stati mentali, sia impliciti che espliciti (Fonagy e coll. 2002). È necessario inoltre ricordare che l'intersoggettività e l'empatia sono oggetto di studi approfonditi da parte di varie discipline ed è difficile pensare che la psicoanalisi possa affrontare questi concetti senza dei riferimenti alle recenti acquisizioni delle neuroscienze e della fenomenologia ove

l'intersoggettività e l'empatia finiscono per sovrapporsi nel fenomeno del mirroring e risiedono nei medesimi meccanismi neurali della simulazione incarnata.

Neuroni specchio e condivisione del dolore

La teoria dei neuroni specchio prevede un sistema neurale fortemente implicato nei fenomeni di risonanza, di sintonizzazione affettiva e nella comprensione degli stati mentali, fornendo un modello biologico elegante e attendibile dell'empatia e delle relazioni intersoggettive. Alcuni autori ipotizzano che il sistema dei neuroni specchio sia anche in grado di evolversi con l'esperienza, ben oltre le prime relazioni madre bambino, aprendo così percorsi inediti alla concezione del disturbo mentale e della stessa terapia (Iacoboni 2008). Secondo questa teoria tutto sembra avvenire "come se" noi provassimo le emozioni e le sensazioni che l'altro ci trasmette, secondo un "meccanismo di simulazione" che Gallese (2005) chiama "incarnata" perché si realizza a livello neuronale e utilizza un modello corporeo pre-esistente. Mentre il cognitivismo classico riconduce la comprensione degli altri a rappresentazioni astratte mediate dalla teoria della mente e dalla psicologia del senso comune, la teoria dei neuroni specchio ammette una comprensione diretta e automatica del senso delle azioni, delle emozioni e delle sensazioni altrui. Questa teoria implica la creazione di uno spazio di significato interpersonale condiviso, fondato sulla corrispondenza tra la conoscenza esperienziale multimodale che noi traiamo dal nostro corpo vivo e l'esperienza che facciamo degli altri. In altre parole la teoria dei neuroni specchio getta le basi per una concezione dell'intersoggettività come condizione originaria pre-verbale e pre-razionale a partire da meccanismi neurali comuni. I neuroni specchio hanno infatti la proprietà di rispondere sia quando mettiamo in atto un'azione diretta ad un obiettivo, sia quando osserviamo un altro individuo compiere un'azione simile. Oltre alle aree visive, si ha cioè un'attivazione di quei circuiti motori che vengono attivati quando noi stessi compiamo quell'azione, anche se l'azione stessa viene inibita. Percepire una azione è quindi equivalente ad una simulazione interna in cui l'osservatore entra nel mondo dell'altro per mezzo di un processo diretto e inconscio di simulazione motoria. Le azioni e le emozioni osservate vengono quindi simulate per essere capite. Questo processo, non si serve di rappresentazioni mentali, ma è conficcato nel corpo, ed è alla base dell'empatia, dell'imitazione e della capacità di capire l'altro. I sentimenti empatici trovano quindi nei neuroni specchio e nella simulazione incarnata il loro fondamento neurofisiologico e non possono più essere relegati a mera intuizione. La teoria dei neuroni specchio è oggetto di numerosi studi da parte dei neurofisiologi, ma sembra avere delle implicazioni di grande interesse anche per la psichiatria e la psicoterapia. Per i nostri scopi essa ci fornisce la preziosa indicazione che quando osserviamo una persona e cerchiamo di identificare in essa un particolare stato affettivo, l'emozione dell'altra persona è costruita, esperita e compresa direttamente attraverso una simulazione incarnata che produce uno stato corporeo condiviso

dall'osservatore. Questo processo si attiva anche quando osserviamo una immagine che evoca gesti, movimenti, intenzioni, sentimenti corporei ed emozioni o un'opera d'arte in cui rileviamo le tracce del gesto dell'artista come nei tagli di Fontana (Gallese 2007). Il ruolo principale dei neuroni specchio sembra quindi quello di consentire la comprensione delle intenzioni ed emozioni altrui e partecipare esteticamente al mondo esterno, facilitando così il comportamento sociale. L'empatia non è dunque l'esito di un processo di inferenza, ma lo stabilirsi di una corrispondenza diretta tra un sentimento osservato e lo stesso sentimento vissuto per mezzo dei meccanismi inconsci e automatici della simulazione incarnata. La risposta empatica può inoltre essere modulata da vari fattori, come il giudizio morale. Il terreno fondamentale dell'intersoggettività non è quindi la conoscenza di una enciclopedia di concetti condivisi, né l'adeguato funzionamento di inferenze, ma la percezione immediata della corporeità altrui. È il comportamento e il corpo, e non la mente disincarnata, che domina la scena dell'intersoggettività. Il fenomeno dell'intercorporeità, eminentemente percettivo, innesca quindi la risonanza di una carne con un'altra carne, ed è alla base della socialità. Questo fenomeno è particolarmente evidente per quanto riguarda il dolore, una esperienza personale che il nostro cervello tratta come una esperienza condivisa. Il nostro cervello produce infatti una simulazione totale che comprende anche la componente motoria delle esperienze dolorose osservate nelle altre persone attraverso le espressioni facciali, le posture e i gesti. E tuttavia la risposta empatica può essere elicitata anche in assenza di segni emozionali diretti, come le espressioni facciali. È infatti sufficiente una mera presentazione di segni arbitrari che segnalano che un'altra persona sta provando dolore per attivare le aree affettive implicate nel dolore (Iacoboni 2008). I concetti di intersoggettività ed empatia finiscono dunque per sovrapporsi nel fenomeno del *mirroring* e risiedono nei medesimi meccanismi neuronali della simulazione incarnata. È quindi grazie all'empatia che siamo in grado di partecipare al dolore o alla gioia dell'altro e di entrare in "risonanza" con un oggetto estetico quale un'opera d'arte. Questa misteriosa facoltà permette quindi di metterci nei panni di un altro o piuttosto di creare un legame affettivo intersoggettivo dotato di un *significato condiviso* (Gallese 2001), mantenendo tuttavia una distinzione tra il sé e l'altro. I neuroni specchio sono infatti capaci di discriminazione e non ci condannano ad un mondo confuso e speculare. Il loro tasso di attivazione è molto più forte per le azioni che riguardano il sé, rispetto alle azioni che riguardano gli altri (Iacoboni 2008).

Intersoggettività, teoria del mirroring e gruppo

Stern (2004) ha cercato di ripensare l'intersoggettività nei gruppi alla luce della teoria del *mirroring*. Egli considera l'intersoggettività un sistema motivazionale fondamentale sostenuto dal bisogno di leggere le intenzioni e i sentimenti degli altri e dal bisogno di definire, mantenere o ristabilire il proprio senso di identità e coesione. Il bisogno di orientarsi intersoggettivamente nel campo individuale,

familiare o grupale, è una priorità in grado di mobilitare continuamente il comportamento del soggetto e quando non è soddisfatto si sviluppa un'angoscia di base che innesca strategie di *coping* o veri meccanismi di difesa. Il sistema intersoggettivo regola la dicotomia tra *appartenenza* e *isolamento*, che si estende tra i poli della solitudine cosmica e i fenomeni mentali della trasparenza, fusione e disfacimento del sé. Esso è diverso dal sistema dell'attaccamento, che media tra i poli della *distanza* e della *curiosità-esplorazione*, e quindi tende a promuovere la vicinanza fisica e il legame di gruppo, mentre il sistema intersoggettivo promuove l'intimità. Persone che manifestano un forte attaccamento possono infatti non condividere alcuna apertura o intimità psicologica. I due sistemi tuttavia lavorano in sinergia e l'intersoggettività crea le condizioni perché si sviluppi l'attaccamento. Nella nostra cultura la ricerca d'intimità è l'elemento cruciale di ogni relazione e si fonda sulla capacità di entrare in risonanza con le azioni degli altri, in una sorta di *mimesis* del comportamento altrui: « Le espressioni affettive raccontano i nostri pensieri e le nostre esperienze. Lo stesso vale per i gesti e i movimenti degli altri: possiamo sentire noi stessi muoverci in quel modo. Lo sentiamo nel nostro corpo e lo percepiamo nella nostra mente, insieme. Possiamo addirittura percepire l'esperienza di un intero gruppo di persone. Il nostro sistema nervoso è costruito per 'agganciarsi' a quello degli altri esseri umani, in modo che possiamo fare esperienza degli altri come se ci trovassimo nella loro stessa pelle» (Stern 2004, p.64).

La relazione intersoggettiva è dunque fondata su una lettura di contesto, "ricorsiva e reiterativa", in cui il contatto, lo sguardo reciproco, la condivisione e l'immersione in un campo estetico e percettivo comune sono elementi essenziali. Lichtemberg (2005) inoltre ricorda che un sistema motivazionale, che si fonda su basi neurobiologiche e nasce da esperienze condivise nel periodo neonatale, è espresso da comportamenti chiaramente osservabili. Il piccolo gruppo è quindi il luogo ideale per osservare i movimenti intersoggettivi, ma anche le difficoltà e gli intoppi che ostacolano questi movimenti. Il gruppo terapeutico con disposizione a cerchio e *vis a vis* tende a scandire i tempi, i modi e il ritmo dello stare insieme, presiede agli scambi affettivi che implicano responsività, circolarità e reciprocità. Esso appare quindi il luogo ove i disturbi dell'intersoggettività emergono più facilmente, ma anche il luogo ove l'intersoggettività può essere realmente modulata e promossa. La mancata sintonizzazione e le risposte inadeguate e/o contraddittorie sono fenomeni importanti nella genesi dell'organizzazione borderline e nello sviluppo del Sé. Queste esperienze che appartengono all'ordine del sensoriale, dell'affettivo e del traumatico, e quindi al sistema dolore-piacere, rimangono come memoria implicita e vanno a formare il primo nucleo psicofisiologico del Sé (Mancia 1989). La memoria implicita, non cosciente, né verbalizzabile, determina il nostro comportamento in modo automatico e a lungo termine, condizionando le nostre capacità intersoggettive. Essa si esprime con il preverbale e le emozioni che leggiamo attraverso l'empatia.

Intersoggettività e teoria dei gruppi: René Kaës e i Postkoutiani

La teoria dei gruppi ha recepito con un certo ritardo i concetti di empatia e di intersoggettività, anche per la nota tendenza all'autoreferenzialità delle istituzioni psicoanalitiche, più propense a faticose diaspore e conflitti istituzionali che alla verifica e alla convergenza con la ricerca di base. Le neuroscienze e la fenomenologia hanno però costruito dei modelli dell'intersoggettività talmente significativi che rischiano di mettere fuori gioco la conflittualità psicoanalitica e impongono una riflessione su questi concetti. Kaës (2007) puntualmente ha colto questo problema e ha fatto dell'intersoggettività un punto qualificante della sua teoria, tornando a collocare la disposizione *vis a vis* al centro del gruppo. La sua concezione di intersoggettività prescinde tuttavia da ogni forma di interazione comportamentale ed esclude l'uso dell'empatia: "Per intersoggettività intendo non una forma di interazioni comportamentali tra individui che comunicano i loro sentimenti attraverso l'empatia, ma l'esperienza e lo spazio della realtà psichica che si definisce attraverso i loro rapporti di soggetti in quanto soggetti dell'inconscio". Per Kaës l'intersoggettività è la struttura dinamica dello spazio psichico tra due o più soggetti, formati e legati fra loro dai reciproci assoggettamenti -strutturanti o alienanti. Egli sostiene che una parte del soggetto è "fuori del soggetto", che le sue formazioni inconse sono spostate, esportate e depositate in luoghi psichici che il gruppo predispone e il soggetto utilizza. L'inconscio quindi non è interamente contenuto nei confini dello spazio psichico individuale, ma anche nello spazio psichico del legame, nello spazio intersoggettivo. Kaës quindi è interessato alla dimensione inconscia dell'intersoggettività e volutamente rifugge da ogni riferimento fenomenologico per paura di cadere in forme di interazionismo. Egli concentra la sua attenzione sui meccanismi costitutivi dell'inconscio, rimozioni, dinieghi, fantasmi, desideri inconsci e divieti. In questo modo il suo concetto di intersoggettività rischia di rimanere ancorato ad una concezione dell'inconscio centrata sul rimosso, che mal si accorda con le attuali concezioni della memoria implicita e le determinanti neurobiologiche dell'intersoggettività che appaiono più legate all'intercorporeità e ai pattern relazionali di superficie. Inoltre appare difficile scindere il concetto di intersoggettività da quello di coscienza, anche se non sempre si tratta di una coscienza riflessiva, l'intersoggettività si riferisce ad una esperienza soggettiva, vissuta consapevolmente in un momento presente (Stern 2005). Più interessante è il modo con cui la Psicologia del Sé ha declinato il concetto di intersoggettività. Kohut era contrario alla psicoterapia di gruppo perché temeva l'eccessivo potere del leader e le minori capacità empatiche del gruppo. Il lavoro dei postkohutiani ha però dimostrato infondate queste preoccupazioni. Harwood, Shapiro e Paparo hanno evidenziato la grande importanza dell'intersoggettività e dell'empatia nei gruppi terapeutici (Harwood e Pines 1998). Il concetto di intersoggettività di questi autori appare centrato sul punto di vista del soggetto e sulla comprensione dell'esperienza soggettiva di ciascun individuo all'interno del gruppo. Il compito prioritario del leader di gruppo diventa quello di proteggere e sviluppare gli obiettivi e le espressioni del sé autentico di ciascun membro rispetto

alle pressioni fatte dal gruppo-come-un-tutto. Questa comprensione è fondamentale quando si realizza una ferita narcisistica o una mancanza di connessione dovuta ad un fraintendimento o ad una assenza di risposta verso i bisogni che un paziente sente in modo soggettivo. In questi casi il membro ferito può percepire la relazione con il gruppo terapeutico come una ripetizione dei comportamenti frustranti e traumatici con il gruppo primario. L'intersoggettività è data quindi dall'incontro delle soggettività di tutti i membri del gruppo e del terapeuta, mentre nel processo terapeutico assumono particolare importanza i momenti di rottura dei legami, che ogni volta devono essere reintegrati là dove è avvenuta la frattura originale. Nella psicoterapia di gruppo prevale quindi l'atteggiamento di salvaguardare l'autonomia e i diritti di ogni persona con la costante attenzione alla storia di ciascun individuo e alla sua attuale esperienza nel gruppo. L'aspetto di totalità del gruppo viene invece ricondotto al concetto di Sé di gruppo, che raccoglie il progetto, le ambizioni e gli ideali di una particolare comunità terapeutica. In questa ottica lo stesso concetto di empatia viene a identificarsi con l'empatia per il progetto, con il gruppo in quanto progetto. Questo modello implica quindi una grande attenzione alla composizione del gruppo e prevede l'esclusione delle persone incapaci di una posizione empatica. Il processo di gruppo resta quindi centrato sull'esperienza individuale, tanto che alcuni autori rifiutano ogni interpretazione o commento di gruppo per il timore di alienare le persone in un sistema indifferenziato. Le posizioni di Kaës e dei postkoutiani hanno quindi il grande merito di aver riportato il dibattito dell'intersoggettività all'interno dei gruppi e tuttavia esse mancano il confronto con le recenti acquisizioni della ricerca neurobiologica e fenomenologica, mantenendosi, la prima, su una posizione psicoanalitica classica, e la seconda, su una visione individualistica ove il gruppo viene meno.

L'anima intersoggettiva di Bion

La ricerca di derivazione bioniana ha privilegiato i problemi connessi allo sviluppo del pensiero gruppale, alla rêverie, agli aspetti trasformazionali, alla proliferazione degli assunti di base ... con apporti sostanziali alla clinica e la teoria psicoanalitica dei gruppi, ma anche con qualche fraintendimento. La visione onirica, senza memoria e senza desiderio, ha finito con l'escludere ogni residuo sensoriale e fattuale, favorendo un'immagine mistica di Bion, che mal si accorda con la esasperata ricerca di verità e di coerenza con la realtà che egli paradossalmente ha sempre perseguito. La posizione trasformazionale, nei suoi aspetti estremi, ha favorito invece una concezione ermeneutica e narrativa della psicoanalisi che ha depotenziato quell'elemento di irriducibilità e di catastrofe che resta al fondo del pensiero bioniano. Una concezione di campo globale che coincide con le sue trasformazioni narrative rinuncia infatti agli aspetti drammatici e irriducibili dell'elemento beta, equiparato ormai ad un semplice elemento sensoriale (Ferro 1999). Questa posizione apre la via ad una deriva onnipotente del pensiero che perde il contatto con la realtà, specie la realtà del trauma e del dolore che non sempre si aprono al racconto (Rugi 2002). Dobbiamo ammettere che pochi hanno

valorizzato la grande attenzione che Bion dedicava alle ricerche neurobiologiche, ai problemi connessi all'osservazione, all'uso dei sensi, al valore centrale che egli attribuiva al dolore. Quest'ultimo aspetto riveste una particolare importanza in quanto l'attenzione al dolore reale è la base stessa dell'atteggiamento empatico, e come ammette Basile (2005) la centralità dell'«uomo bioniano non risiede tanto nella ricerca del desiderio, come nella tradizione freudiana, quanto nella lotta titanica contro il dolore». La teoria di Bion ha inoltre un impianto profondamente relazionale. Come in Freud l'«assenza dell'oggetto» resta alla base della formazione del pensiero, ma in Bion diventa essenziale anche la qualità della relazione con l'oggetto assente. La *funzione alfa* è quindi relazionale sin dalla sua origine (Rugi 1998). L'«assenza» diventa tollerabile solo quando una sufficiente rêverie ha permesso lo sviluppo della funzione alfa e quando il senso di frustrazione non si è trasformato in panico o «terrore senza nome» (Bion 1962). A partire dal rapporto primitivo tra neonato e seno, Bion quindi sviluppa il suo modello di identificazione proiettiva che prevede un coinvolgimento emozionale reciproco e uno scambio di emozioni primitive tra due o più menti in interazione. Più che su una fantasia onnipotente, come nella Klein, il modello di Bion si fonda quindi su un reale scambio intersoggettivo. Per questo Gallese, Migone e Eagle (2006), ipotizzano che l'identificazione proiettiva faccia parte di quegli stessi meccanismi automatici che presiedono alla risonanza empatica secondo l'ipotesi della simulazione incarnata. Il modello del *mirroring* si riferisce però ad ogni relazione, in cui vi è una induzione automatica di ciò che l'altro prova, mentre il concetto di identificazione proiettiva resta legato alla funzione evacuativa della primitiva angoscia di morte e assume una funzione comunicativa solo in via secondaria. In questo senso esso resta un concetto prettamente psicoanalitico che va a descrivere specifici fenomeni clinici. La teoria dei neuroni specchio può forse renderlo meno misterioso e giustificare la sua funzione di cardine tra teoria del campo e teoria dei legami, ma la comunicazione delle emozioni resta un problema più generale che non può essere ricondotto ad un meccanismo elettivo delle patologie gravi, o almeno non solo ad esso. L'empatia passa attraverso l'emozione e il suo movimento espressivo. L'essere umano è infatti una entità semiotica e può comunicare attraverso segnali e segni (Peirce 1931-35, Salomonsson 2007), che possono variare da contesto a contesto, ma che mantengono quelle invarianti per cui è possibile riconoscere l'espressione del dolore e la gioia nei nostri simili. È quindi poco probabile che l'emozione passi sempre e solo attraverso l'identificazione proiettiva, che sembra piuttosto attivarsi in situazioni traumatiche (Cimino e Correale, 2005). Come fanno i poeti da sempre e gli psicologi a partire da Darwin, le emozioni vengono trasmesse attraverso le espressioni facciali, la postura, la gestualità, il timbro della voce e soprattutto lo sguardo. È attraverso lo sguardo che si mantiene il legame, almeno nel gruppo. Un paziente che non parla, non necessariamente si assenta dal gruppo, ma uno che ha lo sguardo assente, sicuramente ha la mente altrove. Se non ci accorgiamo della fuga mentale di un paziente rischiamo di perderlo, di lasciarlo solo nel suo dolore. Non che sia necessario stare sempre addosso al paziente, ma dobbiamo far capire che lo

abbiamo presente, anche nel suo momentaneo bisogno di ritiro. A volte, al momento giusto, una semplice osservazione, come “dove è stato fino ad ora”, è sufficiente per ricreare il contatto e aprire un canale di comunicazione inaspettato. La vocazione intersoggettiva di Bion è però più complessa. Diversamente da Freud Bion non credeva nell’introspezione, come non credeva nella possibilità di usare il proprio controtransfert. Egli osservava che non si può avere una relazione direttamente con se stessi senza l’intervento di una specie di levatrice mentale o fisica: «Pare che abbiamo bisogno di rimbalzare su un’altra persona, di avere qualcosa che rifletta indietro quello che diciamo prima che esso possa diventare comprensibile» (Bion 1984). Questa citazione potrebbe scaturire direttamente dalla teoria dei neuroni specchio, che Bion non poteva conoscere, come non la conoscevano Poe, né Merleau-Ponty. E tuttavia le opere di questi autori dimostrano come essi conoscevano quelle che possiamo definire le realizzazioni cliniche e umane di questa teoria. Il modello bioniano appare quindi più vicino alla teoria intersoggettiva di quanto generalmente venga ammesso. Grotstein (2007, p.10) ammette che «per molti è una sorpresa scoprire che Bion è stato tra i fondatori dell’intersoggettività» e tuttavia i modelli di contenitore/contenuto e di identificazione proiettiva comunicativa, che prendono in considerazione anche il polo ricevente dello scambio emozionale, rappresentano la base stessa dell’intersoggettività. Non possiamo inoltre dimenticare che per rappresentare l’esperienza emotiva Bion (1962) usava un sistema di annotazione che si fonda sul concetto di relazione. Una esperienza emotiva avulsa da una relazione era per lui inconcepibile. Bion non era solo un pensatore mistico. Dobbiamo ricordare che egli definiva la sua una teoria dell’osservazione che come tale privilegia l’uso della percezione e dei sensi anche se qui sarebbe troppo complesso soffermarsi sulla sua ambivalenza in proposito. “Non ritengo che ci si possa permettere di ignorare ciò che ci dicono i nostri sensi perché comunque i fatti sono molto pochi” (Bion 1983). Negli ultimi anni Bion (2005) era ossessionato dal problema di come vedere “l’invisibile”, di come riuscire a udire, vedere, odorare, sentire emotivamente ciò che sta cercando di trasmetterci il paziente. Egli si domandava come si trasmette una emozione da un corpo all’altro o da una mente all’altra, e cosa dobbiamo vedere per essere consapevoli dei dolori di un paziente, nella sua situazione totale, di corpo e mente. Chiunque ha lavorato con i gruppi sa che gli assunti di base sono fenomeni osservabili, comportamenti automatici, del tutto evidenti nei movimenti di gruppo. Il “sistema protomentale” è del resto in stretto rapporto con i processi corporei (Bion, 1961). La psicoanalisi con Bion si sposta quindi dal modello freudiano e diventa una esperienza profondamente emozionale, perfino traumatica, ove la comprensione del dolore, l’uso dei sensi e della percezione empatica, diventano centrali. Il problema è quindi quello di avere un metodo che permetta di lavorare sulla relazione tra realtà e soggetto, in quel campo emozionale in cui si realizzano le esperienze di legame. In questo senso il modello bioniano è profondamente intersoggettivo e il gruppo si propone come il luogo ove l’espressione delle emozioni, il gesto e la percezione estetica debbono essere ripensati.

La posizione postbioniana

Gli autori dell'area postbioniana non hanno mostrato particolare interesse per lo studio dell'intersoggettività e dell'empatia nei gruppi. I lavori di Neri (2002) su *La condivisione del dolore* e di Corrao (1986) su *Psicokenosi e Koinodinia* rappresentano delle importanti eccezioni. Questi lavori ammettono l'importanza dell'espressione del dolore e la necessità di una sintonia empatica nel gruppo, ma appaiono come scollegati dal pensiero bioniano sui gruppi e rimangono isolati nella loro lucidità. Più che da un sogno collettivo l'origine remota del gruppo emerge dall'esperienza del tragico e del trapasso dei defunti, ricorda Corrao, a cui non è sfuggita neppure l'importanza dell'intersoggettività e dell'empatia. Egli avanza l'idea di una "simulazione" delle esperienze del paziente, quale felice finzione teatrale precorritrice della simulazione incarnata (Corrao 1993). In *Teoria e prassi dell'evento* (1985), vera introduzione alla teoria del campo, Corrao non esita a riportare al centro dell'attenzione analitica l'osservazione degli eventi e lo spessore percettivo della corporeità: «ciò che è fondamentale è l'evento percipiente, cioè l'evento incluso nel presente dell'osservazione, l'evento costituito dalla nostra vita corporea entro la durata presente». Corrao (1993) quindi riprende l'idea di Pichon Rivière su un continuo confronto fra l'intrasoggettivo e l'intersoggettivo e ripropone la metafora spaziale della croce in cui l'asse verticale è dedicato alla dimensione individuale e l'asse orizzontale al contesto di gruppo. Questa metafora spaziale tuttavia non rende ragione della reale complessità della dimensione intersoggettiva nella clinica del gruppo. Mi ricordo che in una seduta, l'ultima prima delle vacanze, alcuni pazienti tendevano a idealizzare la posizione individualistica narcisista, lo stare bene da soli, senza sentire il bisogno di nessuno. Altri invece idealizzavano il tepore di un gruppo unitario. Una soluzione emerse allorché Anita fece notare che in realtà in gruppo lei si sentiva come una sfera che si compenetra con gli altri; è lei stessa, ma gli altri sono dentro di lei e lei dentro gli altri, fornendo una sorprendente immagine geometrica dello spazio mentale del gruppo in cui tutti si sentirono rappresentati. Gino, che aveva buone conoscenze di fisica, osservò che non era solo questione di spazio mentale, ma anche fisico, ove sono ammesse più di tre dimensioni così che in uno stesso spazio vi possono essere più oggetti. Possiamo quindi pensare che nel piccolo gruppo l'antinomia gruppo/individuo tenda a scomparire e a realizzarsi una esperienza multidimensionale simile a quella che Matte Blanco (1985) descrive per i sogni. L'esperienza di gruppo potrebbe essere intesa non tanto come oscillazione tra individuale e gruppale, tra molteplice e totalità, quanto come possibilità di esperire una dimensione spaziale (e mentale) multidimensionale, in cui l'uno si sente attraversato dal molteplice e la totalità viene percepita come esperienza intrapsichica della configurazione spaziale in atto (Rugi, 2003). Il problema non è scegliere tra gruppo come apparato pluri-psichico e gruppo-come-totalità, il gruppo è l'uno e l'altro insieme. Lo spazio circolare del gruppo, innescando fenomeni di rispecchiamento, circolarità e sintonizzazione,

contribuisce a creare uno spazio mentale condiviso e multidimensionale, che tuttavia può sempre tornare ad essere una somma di spazi separati, collassare del tutto, esplodere o farsi massa, nelle varie circostanze cliniche. La prima trasformazione, fondante il gruppo, è quindi proprio la realizzazione della sua configurazione spaziale. Quando questa si realizza come cerchio si ha una vera e propria curvatura dello spazio e del tempo che introduce la molteplicità e l'infinito come possibilità esperienziali. Il fatto che più individui si riuniscano secondo una configurazione spaziale circolare introduce una struttura complessa del discorso e dei legami affettivi che Corrao (1995) definisce polilogica e politimica in quanto produzione multipla della significazione e dell'esperienza affettiva del legame. L'identità di ognuno diventa funzionale a quella dell'insieme e il continuo viene a convivere accanto al discreto, mentre le relazioni non sono più esterne all'individuo, ma sono tutte interne al sistema stesso. Il principio di finitezza convive quindi con il principio di infinità che si realizza come esperienza dell'infinito in atto, indicata da Corrao come esperienza dell'insiemità, e da me come *esperienza del pi greco*, per la sua immediata capacità rappresentativa (Rugi 2003). Il pi greco è un numero trascendente che esprime il rapporto tra la circonferenza e il suo diametro, un rapporto infinito, come infinito è il rapporto tra l'individuo e il gruppo. Il valore della circonferenza, il tutto, è sempre qualcosa in più rispetto alla somma dei lati di tutti i poligoni inscritti, come il gruppo è sempre qualcosa in più rispetto alla somma dei suoi elementi. Il gruppo-cerchio è quindi il luogo del legame, lo spazio ove si dà la possibilità stessa della sua rappresentazione multipla e nascente, ma anche il luogo geometrico che introduce l'infinito in noi e noi nell'infinito. Potrebbe essere interessante pensare a questa esperienza come l'incontro con l'O bioniano, inteso sia come infinito, ma anche come realtà. Nel gruppo-cerchio la presenza del reale è infatti incombente, ognuno è immerso nella realtà, che si configura innanzi tutto come percezione sensoriale e intercorporeità. Prima ancora della parola, è la presenza dei corpi che si impone. I pazienti possono dirci cosa stanno sentendo, pensando o desiderando, ma ancora prima lo rivelano direttamente attraverso vari comportamenti, come gesti, posture, espressioni del volto, linguaggio del corpo e la stessa espressività linguistica. Ed è qui che si situa soprattutto l'espressione del dolore ed entra in gioco il fenomeno dell'empatia e dell'intersoggettività, quale processo di sintonizzazione con l'altro fondato sul fenomeno dell'intercorporeità.

Intercorporeità e fenomeni di superficie

Nell'analisi di gruppo la disposizione *vis a vis*, la collocazione a cerchio dei pazienti e l'immersione del terapeuta nel campo gruppale, conferiscono alle sensazioni somatiche, alle percezioni visive e alla gestualità un valore nuovo e fondante nel processo di significazione. Questo aspetto è stato osservato da vari autori. Rouchy (1998) sottolinea l'importanza del "somatico", compreso l'elemento fantasmatico del corpo che abita le posture, gli odori, i ritmi respiratori ecc... e la percezione delle emozioni attraverso segnali subliminali che egli considera in gran parte legati ad una

codificazione culturale. Fusini Doddoli (1981) evidenzia l'intenso interscambio emozionale e l'emergere di un tipo di pensiero visivo, mentre Correale (1986) ricorda l'importanza delle modalità tattili e cenestesiche nella percezione spaziale. Nella mia esperienza nel gruppo si assiste ad una sorta di immersione sensoriale, soprattutto visiva, in cui i gesti, gli sguardi e perfino la parola si caricano di espressività emozionale. Questa espressività -che accompagna, segue o precede il linguaggio verbale- richiede grande attenzione. Le espressioni del viso, i movimenti del corpo, i gesti e perfino le posture, possono infatti confermare o contraddire i contenuti della narrazione, drammatizzarli o depotenziarli. L'espressività globale trova il suo punto di forza nello sguardo, che insieme esprime e scandaglia, scopre e tradisce le emozioni. Come ogni altro membro del gruppo, il terapeuta partecipa a questa immersione sensoriale con tutte le sue capacità percettive, cosce e inconse, e con tutti i suoi sensi, ma lo sguardo resta lo strumento principe per cogliere l'espressività emozionale e soprattutto per mantenere il contatto e cogliere il va e vieni dal mondo interno all'esterno e la circolarità della relazione nell'*hic et nunc*. Il contatto visivo permette di cogliere anche le più piccole variazioni delle risposte emozionali nei partecipanti al gruppo, così come essi possono cogliere le nostre reazioni. A volte la parte più importante di un lungo racconto risiede proprio nella reazione emozionale strana o imprevedibile di qualcuno, reazione che possiamo cogliere proprio attraverso lo sguardo. È nello sguardo infine che si condensa il punto di vista in grado di abbracciare la pluralità delle prospettive della realtà psichica del gruppo. Esso è una sorta di punto "Aleph", che Borges descrive come "uno dei punti dello spazio che contengono tutti i punti...il luogo dove si trovano, senza confondersi, tutti i luoghi della terra, visti da tutti gli angoli". Lo sguardo quindi è uno strumento potente, che permette di cogliere la simultaneità degli eventi in connessione con la pluralità del loro senso, ma deve essere anche capace di ritirarsi, più che imporsi, di accarezzare, più che penetrare, per non essere persecutorio. La maggior attenzione a ciò che accade nel qui ed ora della relazione analitica, cardine epistemologico della teoresi bioniana già a partire da *Esperienze nei gruppi*, ha in ogni caso portato ad una maggiore sensibilità per la forma del messaggio. Lichtenberg (2005) sostiene ormai che «il messaggio contiene il messaggio» e il gruppo di Boston (2007) ha assunto la posizione radicale che attribuisce alla psicoanalisi l'inversione dei concetti di superficie e di profondità. La psicoanalisi avrebbe anteposto l'astrazione all'interazione e il livello simbolico/semantico a quello affettivo/interattivo, equiparando ciò che viene osservato nelle transazioni relazionali con il superficiale e riservando l'idea di profondità a interpretazioni verbali astratte e distanti dalla realtà vissuta. È proprio ciò che avviene a livello locale del processo interattivo, come gesti, vocalizzazioni, silenzi e ritmo, che va invece a costituire il sapere implicito, profondo, in grado di condizionare il nostro modo di essere e di relazionare. La comunicazione, l'intendersi e la costruzione del significato, prima ancora che su processi cognitivi, si fondano quindi proprio sul fenomeno dell'intersoggettività, ovvero su un processo di sintonizzazione affettiva e pre-categoriale con l'altro che passa attraverso

l'intercorporeità e quelli che Tronik chiama stati di connessione. La significazione diventa un processo di costruzione condiviso, o di vera co-creazione, in quanto processo continuo che non implica dei significati precostituiti. Essa si radica in quei processi interattivi e quegli scambi affettivi tra bambino e caregiver che possono essere osservati nei loro aspetti fenomenici e perfino rivelati nei loro substrati anatomofunzionali con indagini di neuroimaging. Non è ancora l'uomo segno di Peirce, ma poco ci manca. L'uomo sta diventando davvero trasparente, ma la sua essenza vitrea o trasparente, *glassy essence*, non risiede nel suo essere "parola", come ipotizzava Peirce, essa piuttosto risiede in quei fenomeni di risonanza emotiva con l'altro che si fondano su una base neurale comune e che ci rende più simili ponendoci in grado di comunicare e condividere stati affettivi e significati. Questo vale soprattutto per il dolore. Riconoscere e accogliere il dolore dei nostri pazienti è un momento essenziale della relazione terapeutica, ma la teoria e la prassi psicoanalitica hanno prestato una insufficiente attenzione a questo problema. Ponendosi nella posizione di "perdere di vista", la psicoanalisi sembra aver rinunciato a sviluppare una semiotica del dolore, che trova invece il suo fondamento nella percezione empatica. L'empatia, che ci permette di esperire le emozioni dell'altro "come se" fossero le nostre, è infatti un processo fondato su modalità percettive. La psicoanalisi tuttavia ha spesso trascurato gli aspetti espressivi del messaggio, a vantaggio di un presunto contenuto latente, che ha collegato a qualcosa posto altrove, come il desiderio rimosso e le fantasie infantili. L'assunto metafisico che dietro il contenuto immediato di un messaggio ci sia un significato nascosto, qualcosa d'altro rispetto a quanto esso esprime, è rimasto centrale. Un approccio meno dottrinario e più scientifico non può quindi fare a meno di prestare attenzione a quelle discipline che hanno studiato più a fondo l'espressività del linguaggio e dei segni in generale.

Connessioni

Per alcuni autori le radici dell'intersoggettivismo vanno ricercate in quella corrente che a partire dall'architettura negli anni 60-70 si è estesa all'arte e alla filosofia con il nome di postmoderno (Eagle, 2000). Di questo movimento complesso e mal definito viene privilegiata la visione filosofica promossa da Vattimo (1985), che si radica nel pensiero di Nietzsche sulla dissoluzione delle nozioni di verità e fondamento, nell'affermazione heideggeriana del carattere epocale dell'Essere e nella crisi della concezione hegeliana della storia come progressivo sviluppo. Questi presupposti implicano il venir meno della modernità come riduzione dell'essere al *novum*, proprio delle avanguardie artistiche, e come bisogno di risalire ad un fondamento. Il pensiero nicciano della "filosofia del mattino", non più orientato sull'origine o il fondamento, rivaluta la ricchezza della realtà a noi più vicina, la prossimità, il pensiero dell'erranza, che dissolve vero e falso, e riduce il mondo ad una favola, in cui l'uscita dalla metafisica perde ogni carattere di smascheramento critico. Il parallelismo di questi aspetti del postmoderno con certa psicoanalisi

recente ha come facile conseguenza la messa in crisi del “nucleo centrale della teoria tradizionale”, individuato nella “visione illuministica della psicoanalisi”, in cui l’apprendimento di qualche verità nascosta o rimossa fa coincidere l’illuminazione di sé con il processo terapeutico (Searle, 1998). Nella critica radicale di Marzi e coll. (2004) la rinuncia alla possibilità di cogliere la verità nella mente dell’altro, viene vista come perdita di ogni possibilità di conoscenza oggettiva in psicoanalisi. Questi autori accumulano postmoderno estetico e psicoanalitico in un quadro fortemente decadente, di *pastiche* epistemologico e clinico, ove «la mente dell’altro perde il suo statuto di oggetto definito e differenziato della conoscenza, per assumere il ruolo di ‘oggetto cangiante’, costantemente rinarrato e ridefinito dalle costruzioni interpretative». Le premesse postmoderne porterebbero dunque alla perdita della dimensione privata del Sé, centrato sull’apparenza, e dell’oggettività della conoscenza, ricondotta a «qualcosa di costruito socialmente, soprattutto attraverso il linguaggio». In realtà da tempo l’epistemologia e la scienza hanno rinunciato ad ogni pretesa di conoscenza oggettiva e la metafora illuministica non illumina la psicoanalisi più di quanto non faccia il paradigma razionalista dell’illuminismo. Il fatto poi che si confonda la “conoscenza intersoggettiva” con una costruzione linguistica, crea molte perplessità sul tipo di critica rivolto al postmoderno e sulla stessa opportunità di ricorrere a categorie filosofiche per descrivere il nuovo corso della psicoanalisi. La diffidenza freudiana sull’uso della filosofia rivela qui il suo carattere di prudenza e di coerenza epistemologica senza le quali si rischia di confondere piani differenti di concettualizzazione. I concetti di empatia e intersoggettività hanno invero una forte valenza filosofica, e le relative ricerche neurobiologiche possono influenzare lo stesso pensiero filosofico, come è avvenuto con molte altre scoperte scientifiche. La teoria dei neuroni specchio, come evidenzia Gallese, è del resto strettamente coerente con il pensiero fenomenologico di Merleau-Ponty. I rapporti tra scienza e filosofia sono però talmente complessi che ogni posizione unilaterale come quella di Lyotard (1979) che vede nella filosofia un metadiscorso atto a legittimare le “regole di gioco” della scienza appare poco convincente. In genere la scienza segue strade nettamente separate dalla filosofia e difficilmente ricerca la sua legittimazione, piuttosto ricerca concordanze e sinergie. Individuare una base neurofisiologica comune per i fenomeni intersoggettivi non ha niente a che fare con la ricerca di un fondamento filosofico o con i grandi racconti del moderno, né tanto meno con la loro fine o la nicciana morte di Dio. I neuroni specchio non sono una visione del mondo, né una ideologia, e non sono neppure una metafora, come qualcuno ha sostenuto, casomai ci aiutano a capire il funzionamento delle metafore. In questo senso, i neuroni specchio, sono più vicini ad un fatto che ad una concezione filosofica e anche se i fatti sono già carichi di teoria, dobbiamo avere presenti i vari livelli di astrazione e non mettere sullo stesso piano un processo neurofisiologico con una visione del mondo. Naturalmente i neuroni specchio di per sé sono “muti” e hanno bisogno di essere inseriti in una cornice di pensiero, non per essere legittimati, ma per produrre un processo di significazione. La ricerca attuale,

neurofisiologica e psicoanalitica, piuttosto che a Nietzsche e Heidegger, guarda quindi al pensiero di Kant per il quale pensare significa rapportarsi, nel modo più conforme possibile, agli oggetti e alle strutture del mondo reale e naturale. In questa linea, che potrebbe cominciare con Aristotele, incontriamo la fenomenologia di Merleau-Ponty e il Wittgenstein dei giochi linguistici come forme di vita, ovvero posizioni filosofiche caratterizzate da una critica forte alla metafisica e un avvicinamento ai fenomeni e alle cose nel loro contesto d'esperienza. La perdita dell'oggettività non è quindi quella catastrofe paventata dai critici del postmoderno, né condanna la psicoanalisi a posizioni nichiliste, piuttosto ci obbliga a ripensare i processi conoscitivi di cui noi diventiamo parte responsabile e integrante. La rinuncia ad una oggettività come conoscenza neutra e decontestualizzata non significa quindi che le nostre affermazioni sulla mente dell'Altro non abbiano più alcun valore di verità o di falsità, ma che noi stessi siamo implicati. È quanto afferma Bion in *Trasformazioni* (1965):

«In psicoanalisi, qualsiasi O che non sia comune all'analista e all'analizzando e che quindi non sia disponibile per la trasformazione da parte di entrambi, può essere ignorato come non pertinente alla psicoanalisi. Qualsiasi O che non sia comune ad entrambi non è suscettibile di indagine analitica; qualsiasi apparenza contraria dipende dal non comprendere la natura dell'interpretazione analitica» (p.74).

La svolta attuale in psicoanalisi trova quindi il suo fondamento nella crisi della metafisica occidentale che in filosofia ha avuto una lunga incubazione e che solo secondariamente ha coinvolto le neuroscienze e la stessa psicoanalisi travolgendo la metapsicologia freudiana. Questa svolta, postmoderna, o fenomenologica, come io preferisco, ha profonde implicazioni per la psicoterapia in generale e in particolare per quella di gruppo. Prima di tutto un recupero dell'*evidenza*, ovvero della realtà dei fenomeni e delle persone nella loro individualità e nei loro modi di porsi e di darsi nella relazione. Quindi una profonda rivalutazione della vita affettiva ed emozionale e delle pratiche del sentire, come la percezione affettiva e l'empatia, che sono modi dell'esperienza che hanno a che fare con la dimensione del «sentirsi chiamati (forse anche guardati) e di rispondere (che non è molto diverso dall'essere responsabili)» (Boella 2006). Infine la rivalutazione del mondo delle apparenze, per cui ogni cosa ha il suo modo specifico di darsi a conoscere e di trascendere la sua apparenza. La posizione fenomenologica si fonda infatti sui principi di evidenza e di trascendenza e implica primariamente un atteggiamento di fiducia nei confronti delle cose e delle persone che vengono prese per buone così come si danno. Tutto ciò implica un passaggio da una cultura del sospetto, tipica della metafisica occidentale a partire dalla diffidenza di Platone per l'immagine e il sensibile, ad una cultura del rispetto. Al pari della psicoanalisi la filosofia ha infatti mantenuto una radicale diffidenza nei confronti del mondo sensibile e delle sue evidenze, e più in generale del senso comune, tanto da aver sostenuto e nutrito una cultura del sospetto, a cui Freud non era estraneo (Ricoeur 1965). Nella sua rivalutazione della fenomenologia De Monticelli (2003) indica infatti nel rispetto il sentimento

fondatore della conoscenza morale e la soglia dell'etica, in quanto implica il valore e la dignità di una persona in quanto tale. E il rispetto in psicoterapia implica più ascolto e accoglimento che spiegazione e interpretazione, più empatia che neutralità, più momenti d'incontro e di espansione della coscienza che frustrazione e distanza. La stessa formazione del significato, viene ricondotta al mondo del visibile, o più propriamente dell'*aisthesis*, del sensoriale e dell'immagine, piuttosto che della meta-psicologia (Borutti 2006). Per quanto riguarda il problema del dolore un riferimento obbligato è alla filosofia dell'ultimo Wittgenstein. Il filosofo di Vienna legava dolore e "sofferenza assoluta" al problema della "meccanizzazione" come elemento di spersonalizzazione dell'uomo occidentale. Quando cercò di porre rimedio a quelli che riteneva i "gravi errori" del *Tractatus*, egli si interessò a lungo del grido quale espressione primitiva di dolore. Senza il grido, il linguaggio resterebbe un fenomeno privato. Il grido non può mentire, mentre il linguaggio sì! E tuttavia Wittgenstein (1953) sapeva che «Non è così semplice rappresentarsi il dolore di un altro secondo il modello del proprio: dovrei infatti rappresentarmi, in base a dolori che sento, dolori che non sento». Sulla base di queste considerazioni Wittgenstein costruisce la sua critica alla metafisica occidentale e alla stessa psicoanalisi giungendo a formulare una concezione espressivista del linguaggio, che riscopre il suo carattere gestuale e fisionomico e porta un contributo essenziale alla comprensione degli affetti, emozioni e sentimenti che abitano il linguaggio stesso. Per l'ultimo Wittgenstein (1980) «il contenuto del vissuto è l'oggetto privato, il dato di senso, l'oggetto' [*Gegenstand*] che afferro immediatamente con l'occhio o l'orecchio», per cui il contenuto di una esperienza risiede nella sua "specificazione" e scompare la distinzione tra contenuto e forma. Gli stessi atti di pensiero, i gesti linguistici, emergono dalle molteplici connessioni che ogni nuova espressione intrattiene con il resto della vita e i dintorni del nostro agire. Ciò che unifica l'orizzonte della vita culturale e sociale non è un apparato di regole universali, ma l'espressività, unica, individuale, inaudita, che si origina in ogni nuovo gesto linguistico. Responsabili di queste connessioni sono il pathos, l'atmosfera vissuta del significato, il ritmo, la gestualità della parola. L'espressione possiede infatti un significato autonomo, immanente, più originale e profondo di ogni ragione e spiegazione. Ma soprattutto i sentimenti, gli affetti, le emozioni non vengono tradotti nel linguaggio, essi abitano il linguaggio. La concezione espressivista dell'ultimo Wittgenstein ripropone quindi il linguaggio in tutto il suo spessore di medium globale, dove gli affetti e i profumi della passione scandiscono ritmi, toni, inflessioni, che insieme alla gestualità, contribuiscono a costruire il significato della parola. Questa espressività viene colta nella sua immediatezza e non ha bisogno di traduzioni, né di essere rinviata a qualcosa d'altro (Gargani 2008). La comprensione immediata «con l'occhio o l'orecchio» porta quindi l'eco dell'approccio fenomenologico e converge con i recenti sviluppi delle neuroscienze in cui l'intersoggettività indica «la condizione stessa della possibilità di comunicare» (Stanghellini, 2006), che si radica nei processi di sintonizzazione fondati sul fenomeno dell'intercorporeità. L'esperienza di relazione si fonda quindi

primariamente sul “sentire” l’altro attraverso la percezione sensoriale, affettiva, empatica, in cui si realizzano la risonanza dei corpi e la sintonizzazione affettiva. In questo processo *la capacità di condividere l’esperienza del dolore* è esperienza centrale ed enigmatica. La religione e la filosofia hanno individuato da sempre nella capacità di non rimanere indifferenti alla sofferenza dei nostri simili il vero fondamento di ogni concezione etica e il cemento naturale della coesione di ogni società. L’esperienza greca del dolore si configura innanzi tutto come *pathos*, come pena, in cui risiede la capacità di immedesimazione immediata con il dolore. Il *pathos* greco è insieme empatia e compassione. Nella lunga tradizione della pietà e nella filosofia di Hume e Rousseau il dolore si configura come esperienza fondamentale del passaggio dall’Io agli altri, per divenire in Schopenhauer il tramite stesso per raggiungere il senso più profondo dell’Essere. È però con la fenomenologia che si realizza più compiutamente questo percorso, quando l’attenzione viene ricondotta dall’Essere agli oggetti e ai fenomeni così come si manifestano e all’esperienza che noi facciamo con questi oggetti e questi fenomeni. Con il ritorno all’esperienza e “alle cose stesse”, secondo l’attitudine aristotelica, la fenomenologia tenta di evitare le secche della riflessione astratta della tradizione platonica e quel rinvio all’altrove proprio della metafisica occidentale. Per il fenomenologo l’intersoggettività passa attraverso la percezione diretta della vita emotiva altrui e il vincolo tra il me e l’altro viene a trovare il suo fondamento nella possibilità di identificarsi con il corpo dell’altro attraverso un legame percettivo immediato. È la nozione di “carne”, come corpo vissuto, *Leib*, a mettere il corpo al centro del problema dell’intersoggettività. Elaborata da Husserl (1950) questa nozione rende possibile la risonanza di una carne con un’altra carne. Il tema della carne, come fondamento dell’intersoggettività, è quindi sviluppato da Merleau-Ponty (1964) per il quale la relazione intersoggettiva è intercorporeità e si fonda sul concetto di “chiasma”. «Noi ci poniamo in noi e nelle cose, in noi e nell’altro, nel punto in cui, per una specie di *chiasma*, diveniamo gli altri e diveniamo mondo» (p.176). Il soggetto di Merleau-Ponty è immerso nella natura che lo attraversa, non guarda dall’esterno, ma ha una struttura tipicamente empatica, e il rapporto Io-Altro si fonda sull’appartenenza ad una unica carne del mondo. La nozione di campo trova quindi in Merleau-Ponty il suo referente e si configura come chiasma, come co-appartenenza a quella dimensione della carne, elemento dell’Essere, trama, in cui soggetto e oggetto sono indistinti e dove percepire ed essere percepiti si intrecciano. È qui che nasce il concetto di intercorporeità, in cui l’emozione e il sentimento hanno un ruolo centrale, e dove possiamo radicare la stessa nozione di proto-mentale di Bion e lo sviluppo del concetto di campo. Questa concezione, non consegna dunque la nuova psicoanalisi dell’empatia ad un soggettivismo radicale, ma radica l’esperienza psicoanalitica in quella dimensione di campo ove l’individuo è immediatamente situato in una interdipendenza interattiva con il suo ambiente fisico e sociale. Di questo mondo, di cui è parte, il nostro corpo non ci dà una conoscenza intellettualistica, né oggettiva, ma innanzi tutto prelogica, che si produce a partire da una nostra immersione nell’Essere, in un rapporto di risonanza

empatica fra il nostro interno e l'esterno. Merleau Ponty considera la metafisica "una ontologia ingenua", ma non si limita a rovesciare l'impostazione platonica che afferma la derivazione del mondo sensibile da quello intellegibile. Tra sensibile e intellegibile egli ammette un rapporto come quello che intercorre tra visibile e invisibile, in cui non vi è distinzione radicale, contrapposizione di caratteri, bensì una relazione di reciproca implicazione e di vicendevole rinvio di chiasma. Visibile e invisibile, conscio e inconscio, non si trovano in un rapporto di eterogeneità ontologica, ma di sconfinamento reciproco. L'inconscio non è l'altro assoluto del conscio, ma il suo bordo di sconfinamento o il campo di inglobamento di esso. Il soggetto merleau-pontiano è al limite di conscio e inconscio, abita i margini di tali concetti, ne è la cerniera: «Questo inconscio da cercare, non in fondo a noi, dietro la nostra 'coscienza', ma davanti a noi, come articolazioni del nostro campo»(ibidem p.197). In Merleau-Ponty la superficie non è dunque superficialità: «La peculiarità del visibile, dicevamo, è di essere superficie di una profondità inesauribile»(p.159) e l'esperienza empatica è esperienza di co-appartenenza alla carne del mondo. Nella sua visione fenomenologica la dimensione di campo e l'esperienza come empatia finiscono quindi per sovrapporsi. Questa concezione chiasmatico-empatica è inoltre in diretta continuità con quelle posizioni di rivalutazione dei sensi, di comunicazione empatica e della corporeità che hanno portato avanti autori come G. Bateson, F. Varela e J.J. Gibson. La sorprendente convergenza tra fenomenologia e neuroscienze, evidenziata da Valera (1991), è diventata quindi attualità con la teoria dei neuroni specchio che delinea i fondamenti biologici dell'intersoggettività e della cognizione sociale. Al pari della fenomenologia le ricerche delle neuroscienze mostrano che le basi dell'intersoggettività risiedono nella nostra stessa carne, nella materia di cui siamo fatti, radicando nella *physis* le basi del convivere sociale e aprendo visioni inedite alla comprensione degli stessi disturbi mentali.

Per finire

È probabile che abbia aperto più domande di quante sia riuscito a chiuderne. Più che delle conclusioni cercherò allora di ricostruire un filo logico riprendendo la domanda sulla compatibilità del modello di campo con l'empatia e le teorie neurobiologiche dell'intersoggettività. Ricordo che Teicholz (1999) sottolinea la differenza tra "interattivo", "interpersonale" e "intersoggettivo", e tra "regolazione reciproca" e "riconoscimento reciproco". Egli sostiene che se quasi tutti gli analisti si riconoscono in un modello interattivo e ammettono un qualche tipo di regolazione reciproca, i concetti di intersoggettività e di riconoscimento reciproco implicano una qualche forma di connessione preverbale e un processo di sintonizzazione reciproca. Tronik (2008) mostra quindi che è proprio nella precoce interazione madre-bambino che si creano le condizioni per lo sviluppo e la crescita grazie alla possibilità di condividere e di espandere i propri stati di coscienza con la madre. La comunicazione, l'intendersi e la costruzione del significato, prima ancora che su processi cognitivi, si fondano dunque sul fenomeno dell'intersoggettività che implica una sintonizzazione affettiva e precategoriale con l'altro attraverso

l'intercorporeità. L'intersoggettività ha quindi a che fare con fenomeni preverbalì, come la sintonizzazione, la risonanza empatica, la comprensione delle emozioni e degli stati mentali altrui, ed è un fenomeno "elementare", che rappresenta la radice stessa della comunicazione, la condizione della sua possibilità. Essa si fonda su una comprensione diretta, automatica e "incarnata", che paradossalmente è più "oggettiva" perché continuamente monitorata dal feed back degli aggiustamenti espressivi. Affidarsi di più all'empatia e ai fenomeni di superficie ha quindi poco a che fare con il rischio di «un analista sempre più concentrato solo sulla esplorazione di se stesso», che sarebbe implicito «in un intersoggettivismo e interazionismo molto impregnato di self-disclosure, di antiautoritarismo, di colloquialità densa di empatia (o forse di empatismo...)» (Marzi e coll. 2004)». Osservazioni che lasciano trapelare la paura di un "inquinamento" della psicoanalisi, il timore che eliminando la "profondità" e il "potere interpretativo", gli stessi concetti di inconscio, neutralità, transfert e controtransfert, possano sparire nelle "nebbie del campo", togliendo ogni specificità all'esperienza analitica. Il modello di campo tuttavia nasce proprio dalla necessità di ampliare il punto di vista relazionale, senza perdere di vista la prospettiva storica e le sedimentazioni teoriche che mantengono la profondità e le caratteristiche proprie dell'esperienza analitica. L'oggetto d'indagine mantiene o persino recupera la sua specificità, ovvero la sofferenza e l'irripetibile vicenda di un individuo, che anche solo come "ombra dell'oggetto", pre-esiste e resiste alla relazione. In questo senso non c'è alcuna contraddizione tra atteggiamento empatico e teoria del campo, anzi l'uno è la premessa dell'altro. L'attenzione di Bion all'esperienza emozionale, al dolore e quindi all'empatia, non poteva che condurre all'idea di campo. È soprattutto grazie a Bion che si smette di privilegiare l'interpretazione a favore del contenimento di parti scisse e proiettate del paziente. Lo stesso Ogden propone di astenersi dall'interpretazione di parti scisse e dolorose e afferma che il terapeuta deve vivere con il paziente, essere con lui e vibrare delle sue emozioni, stare con i sentimenti che gli evoca e non ritornarglieli con le interpretazioni. Attribuire una prevalenza ai fenomeni che si producono nel "qui ed ora" a scapito della realtà storica e pulsionale, non riduce quindi il campo ad un sistema autoreferenziale, appiattito sulla bidimensionalità, casomai obbliga terapeuta e paziente ad una maggiore attenzione alla fenomenologia interna della relazione e a vivere più responsabilmente una relazione che in quanto inserita nel campo porta con sé gli echi e il peso della storia e del contesto. Ogni terapeuta di gruppo conosce infine l'enorme importanza della disposizione circolare, della percezione, dell'uso dei sensi, della corporeità. Il cerchio individua il luogo del gruppo, delimita lo spazio ove può avvenire lo scambio, realizza lo spazio scenico ove prende corpo la vita mentale del gruppo. I pazienti si guardano reciprocamente e sono visti, come il terapeuta, in un gioco di riflessioni circolari che avvia la vertigine della visione multipla e fonda il gruppo. Nel gruppo non si guarda fuori, ma dentro uno specchio multiplo, che però non solo riflette, ma anche assorbe, come un buon contenitore, e crea uno spazio multidimensionale, in cui l'interno e l'esterno, l'individuale e il grupppale, si compenetrano e si rovesciano continuamente

l'uno nell'altro come nell'anello di Moëbius. Il rispecchiarsi reciproco moltiplica la propria immagine, in una vertigine talvolta depersonalizzante. E tuttavia è negli altri che il soggetto del gruppo vede se stesso, ed è negli altri che si ritrova per ricomporre la sua immagine infranta e rifratta. L'ingresso in un gruppo può determinare fenomeni di depersonalizzazione, ma per mantenere o ristabilire il proprio senso di identità e coesione abbiamo bisogno di incontrare lo sguardo dei nostri simili e sentirsi accolti. In assenza di un input continuo da parte di una matrice intersoggettiva, l'identità umana si dissolve o si deforma.

Bibliografia

Anzieu, D. (1976). *Le Groupe et l'Inconscient*. Paris: Bordas (trad. it. *Il Gruppo e l'Inconscio*, Roma: Borla, 1986).

Beebe, B.e coll. (2003) "An expanded view of intersubjectivity in infancy and its application to psychoanalysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 13 (6) : 805-841) (trad. It. Nuovi contributi alla visione dell'intersoggettività nell'infanzia e alla sua applicazione alla psicoanalisi, in *Le forme di intersoggettività*, a cura di Carli L. e Rodini C. Milano: Raffaello Cortina editore, 2008).

Bion, W.R. (1961). *Experiences in Groups and other Papers*. London: Tavistock Publications. (trad. it. *Esperienze nei gruppi*. Roma: Armando,1979).

Bion, W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: Heinemann. (trad. It. *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972).

Bion, W.R. (1965). *Transformations*, London: Karnac, (tr.it. *Trasformazioni*. Roma:Armando,1973).

Bion, W.R. (1983). *Seminari italiani*, Roma: Borla,1985.

Bion, W.R. (1984). *Discussioni con Bion*, Torino: Loescher.

Bion, W.R. (2005). *The Tavistock Seminars*. London: Karnac Books. (trad. it. *Seminari Tavistock*. Roma: Borla, 2007).

Boella, L. (2006). *Sentire l'altro*. Milano: Raffaello Cortina.

Borges, J.L. (1952), *L'Aleph*, trad.it. Milano: Feltrinelli,1981.

Borutti, S. (2006). *Filosofia dei sensi*, Milano: Raffaello Cortina.

Boston Change Process Study Group (BCPSG).(2007). The foundational level of psychodynamic meaning: implicit process in relation to conflict, defense and the dynamic unconscious. *Int J Psychoanal*, 88:843-60.

Cimino, C., Correale, A. (2005), Projective identification and consciousness alteration: a bride between psychoanalysis and neurosciences? *Int J Psychoanal* 86:51-60.

Corrao, F. (1985), Il senso dell'analisi. Teoria e prassi dell'evento (nota prima). *Orme*, vol.II. Milano: Raffaello Cortina,1998.

Corrao, F. (1986), Il concetto di campo come modello teorico. Psicokenosi e koinodinia. *Orme*,vol.II, op.cit.

- Corrao, F. (1993), *Duale – Gruppale*, *Orme*, Vol.II. Milano: Raffaello Cortina 1998.
- Corrao, F. (1995), *Ti Koinon: per una metateoria generale del gruppo a funzione analitica*. *Orme*, vol. II. Op. cit.
- Correale, A. (1986), *Depersonalizzazione e percezione spaziale in gruppo*. *Gruppo e Funzione Analitica*, VII, n.1.
- De Monticelli, R. (2003). *L'ordine del cuore*. Milano: Garzanti.
- Eagle, M.N. (2000), *La svolta post-moderna in psicoanalisi*, *Psicot Scienze Umane*, 4:5-44.
- Ferro, A.(1999). *La psicoanalisi come letteratura e terapia*. Milano: Raffaello Cortina.
- Fonagy, P., Gergely G., Jurist E., Target M., (2002). *Regolazione affettiva, mentalizzazione e sviluppo del Sé*.Tr.it. Milano: Raffaello Cortina, 2005.
- Fusini Doddoli, M.(1981). *Fantasma originario, fantasia e rappresentazioni in un gruppo analiticamente orientato*. *Gruppo e Funzione Analitica* N. 3:37-45.
- Gaburri, E., Ambrosiano, L. (2003). *Ululare con i lupi*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Gallese, V.(2001). *The “Shared manifold” Hypothesis: from mirror neurons to empathy*. *Journal of Consciousness Studies*, 8:5-7.
- Gallese, V.(2005). *Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience*. *Phenomenology and Cognitive Science*, 4: 23-48.
- Gallese, V., Migone, P., Eagle, M.N. (2006). *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività e alcune implicazioni per la psicoanalisi*. *Psicoterapia e scienze umane*, XL, 3: 543-580
- Gargani, A.G. (2008). *Wittgenstein*. Milano: Raffaello Cortina.
- Grotstein, J.S. (2007). *Un raggio di intensa oscurità*, Milano: Raffaello Cortina, 2010.
- Harwood, I.N.H.– Pines. M. (1998). *Self Experiences in Group*. London: Kigsley Publishers Ltd (trad. it. *Esperienze di Sé in gruppo*. A cura di Harwood I.N.H. e Pines, M. Roma: Borla, 2000).
- Harwood, I.N.H. (1998). *Progressi nella psicoterapia di gruppo e nella psicologia del Sé*. In *Esperienze del Sé in gruppo*, op. cit.
- Husserl, E (1950), *Meditazioni cartesiane*. Trad. It. Milano: Bompiani, 1960.
- Iacoboni, M. (2008). *Mirroring People*. New York: Farrar, Straus & Giroux. (trad.it. *I Neuroni Specchio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008).
- Kaës, R. (1994). *La Parole et le Lien*. Paris: Dunod, (trad. it. *La parola e il legame*, Roma: Borla, 1996).
- Kaës, R. (2007). *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe*. Paris: Dunod. (trad. it. *Un singolare plurale*. Roma: Borla, 2007).
- Lichtenberg, J. D. (2005) *Craft and spirit*. The Analytic Press, Inc., Publishers. (trad.it. *Mestiere e ispirazione*. Milano: Raffaello Cortina, 2008).
- Mancia, M. (1989). *Sulla nascita del Sé*. In *Rivista di Psicoanalisi*, N. 4.
- Marzi, A., Maestro, S., Hautmann, G., (2004). *Psicoanalisi: quale intersoggettività?* *Rivista di Psicoanalisi*, L, 2:337-350.
- Matte Blanco, I. *L'inconscio come insiemi infiniti*. Torino: Einaudi, 1985.

- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard. (trad.it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1969)
- Neri, C. (1999). Introduzione a Kaës R. *Le teorie psicoanalitiche del gruppo*. Roma: Borla.
- Neri, C. (2002). La condivisione del dolore, in *Quad.Psicoter.Inf.* 44:85-97.
- Peirce, C.S. (1980). *Semiotica*. Torino: Einaudi.
- Ricoeur, P. (1965). *Della Interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: Il Saggiatore, 1966.
- Riolo, F. (1986) Dei soggetti del campo: un discorso sui limiti. *Gruppo e Funzione Analitica*, VII- N.3
- Rouchy, J.C.(1998). *Le groupe espace analytique*. Tr.it. *Il gruppo spazio analitico*. Roma: Borla, 2000.
- Rugi, G. (1996). Il Gruppo e la Cornice. *Koinos. Gruppo e Funzione Analitica*. N.1:73-94.
- Rugi, G. (1998). Il mentale in Freud e Bion. *Psicoterapia e Scienze Umane*, N,2: 71-86.
- Rugi, G. (2000). Modelli di campo e teoria psicoanalitica. *Psicoterapia e Scienze umane*, XXXIV, 1:73-91
- Rugi, G. (2003). Gruppo e spazio mentale. *Psicoterapia e Scienze Umane*, XXXVII, 1:113-126
- Salomonsson, B. (2007). Semiotic transformations in psychoanalysis with infants and adults, *Int J Psychoanal* 88: 1201-21.
- Searle, J. (1998). *Mind, language and Society: Philosophy in the Real word*. New York: Basic Books.
- Stanghellini, G. (2006). *Psicopatologia del senso comune*. Milano: Raffaello Cortina.
- Stern, N. D. (2004). *The Present Moment in Psychoterapy and Everyday Life*. (trad. it. *Il momento presente*. Roma: Borla, 2005
- Stern, D. (2005). Intersoggettività, in *Psicoanalisi teoria-clinica-ricerca*. (a cura di) Person, S., Cooper, A.M., Gabbard, G.O. Milano: Raffaello Cortina.
- Teicholz, J.G. (1999). *Kohut, Loewald and tha Postmoderns: a comparative study of Self and relationship*, Hillsdale NJ, the Analitic Press.
- Tronick, E. (2008). *Regolazione emotiva*, Milano: Raffaello Cortina.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Vattimo, G. (1985). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankurt am Main: Suhrkamp Verlag. (trad.it. *Fenomenologia dell'estraneo*. Milano: Raffaello Cortina, 2008).
- Wittgenstein, L. (1953). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi (1967).
- Wittgenstein, L.(1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Basic (tr.it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*. Milano: Adelphi, 1990).

Notizie sull'autore

Goriano Rugi: Psichiatra-psicoterapeuta. Didatta Istituto Italiano Psicoanalisi di Gruppo. Socio Nodo Group. Socio Inter. Ass. Group Psych. Dir. Resp. U.O.S Osp. S. Giuliana Verona
Via Sant' Alessio 42 37129 Verona
Mail: rugigoriano@interfree.it