Costruttivismi, 2: 38-57, 2015
Copyright @ AIPPC
ISSN: 2280-9597
DOI: 10.23826/2015.01.038.057

aippc
COSTRUTTIVISMI
ISNN 2280-9597
Rivista semestrale edita dalla
Associazione Italiana di Psicologia e Psicoterapia Costruttivista

ARTICOLI

Idee per una interpretazione ed una elaborazione fenomenologica della teoria dei costrutti personali

Parte 3ª. Clinica, psicoterapia, ricerca

Maria Armezzani
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA), Università degli Studi di Padova

Gabriele Chiari
Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Costruttivista, CESIPc, Firenze

Nella terza parte di questo lavoro dedicato al confronto tra la teoria dei costrutti personali di Kelly e la fenomenologia, si entra nel campo della psicoterapia e della ricerca. Il tema dell'intersoggettività, intesa come riconoscimento originario della soggettività dell'altro, è evidenziato come sfondo sia della clinica fenomenologica sia della psicoterapia kelliana. Sebbene Kelly non usi il termine "intersoggettività", la sua teoria, e in particolare il corollario della socialità, rivela una concezione delle relazioni interpersonali come intercorporeità, molto più aderente alle idee fenomenologiche che a quelle cognitive. Per questa comunanza, in entrambe i casi la relazione clinica non è vista come un "fattore aspecifico" della psicoterapia, ma come strumento fondamentale della cura dell'altro. Il ruolo centrale dell'intersoggettività nella conoscenza scientifica comporta, inoltre, una revisione radicale dei criteri della ricerca. Coerentemente con l'intento di una scienza dell'esperienza, non si tratta più di raccogliere dati, ma di accogliere significati. La ricerca psicologica deve rifondarsi in continuità con la vita e riconoscere la necessità di un reale coinvolgimento del ricercatore e una reale interazione con i soggetti incontrati, fino a capovolgere il rapporto tradizionale tra clinica e ricerca. Non ha più senso concepire la clinica come settore applicativo di una scienza pura, perché la clinica è, invece, il luogo in cui si possono conoscere, in prima persona, quelle realtà significative che prendono forma nel confronto intersoggettivo, per renderle poi accessibili e controllabili.

Parole chiave: *teoria dei costrutti personali, psicoterapia dei costrutti personali, costruttivismo, fenomenologia, ermeneutica, intersoggettività, intercorporeità, psicoterapia costruttivista ermeneutica, scienza dell'esperienza*

Parte 3ª. Clinica, psicoterapia, ricerca

Nella prima parte di questo nostro lavoro (Armezzani & Chiari, 2014a) abbiamo documentato l'affinità tra la teoria dei costrutti personali (TCP) di Kelly (1955) e la fenomenologia, un'affinità che ci appare evidente nonostante che lo psicologo statunitense abbia più volte sottolineato il suo rifiuto di quest'ultima, probabilmente per la conoscenza indiretta e travisata che ne aveva. In un secondo articolo (Armezzani & Chiari, 2014b) ci siamo spinti a sostenere la tesi che la teoria di Kelly rappresenti un esempio di realizzazione del progetto husserliano di una rigorosa scienza dell'esperienza, alternativa alla psicologia naturalistica. In questa terza e ultima parte del lavoro vogliamo mostrare come anche l'applicazione della TCP ai campi della clinica, della psicoterapia e della ricerca possa essere messa a confronto con i contributi della riflessione fenomenologica, e da questo confronto uscirne arricchita.

Una elaborazione della psicoterapia dei costrutti personali in chiave narrativa ed ermeneutica è già stata presentata e denominata "psicoterapia costruttivista ermeneutica" (Chiari, 2015; Chiari & Nuzzo, 2010). Si tratta di una prospettiva che sottolinea la natura interpretativa e linguistica della conoscenza, e che integra nella proposta originaria di Kelly i contributi derivanti dalla teoria dell'autopoiesi (Maturana & Varela, 1987), dall'approccio narrativo di Bruner (1990), e dall'ermeneutica di Gadamer (1960, 1989) e di Ricoeur (2004).

In questo lavoro vogliamo sviluppare in particolare il tema della intersoggettività, mostrando come essa appaia in alcuni aspetti centrali della teoria kelliana così come nell'empatia fenomenologica, per seguirne le implicazioni nell'ambito della clinica, della psicoterapia e della ricerca psicologica.

L'intersoggettività

Trattare in modo problematico il tema dell'intersoggettività è un compito che si rivela ben presto difficile, per diversi motivi; né ci sono d'aiuto le definizioni che si possono trovare nei vocabolari, anche i più accreditati. Il Devoto-Oli (2014) definisce l'*intersoggettività* come «Carattere di ciò che è intersoggettivo», e *intersoggettivo* come «Di ciò che è comune a più soggetti o che riguarda la relazione tra di essi». L'*Oxford English Dictionary* (Simpson & Weiner, 1989) definisce *intersubjectivity* come «*the fact or state of being intersubjective*», e *intersubjective* come termine filosofico con il significato di «*Existing between conscious minds*» (lemma che risale all'edizione del 1933, e non più aggiornato da allora). Si tratta di definizioni generiche che poco o nulla aggiungono al significato etimologico del termine. Dobbiamo quindi rifarci ai significati che il termine acquisisce nel contesto dei domini di conoscenza che lo utilizzano.

In filosofia il ruolo dell'intersoggettività è stato indagato principalmente in riferimento a questioni di ordine ontologico, in particolare da Husserl (1931), che lo utilizza nel tentativo di trascendere l'opposizione tra oggettività e soggettività.

La riflessione husserliana scava il tema dell'intersoggettività fino a scoprirne le radici, rivelandone gli intrecci inestricabili con altri temi fondamentali: il tema dell'"oggettività" del mondo e il tema della corporeità.

L'analisi del filosofo inizia con una domanda radicale: come si manifesta, in origine, l'esperienza dell'altro? Come accade che si possano distinguere le persone dagli oggetti nel campo di presenza? Il metodo d'analisi è quello fenomenologico che, attraverso l'e*pochè*, la sospensione di ogni pregiudizio conoscitivo, vuole raggiungere lo strato originario dell'esperienza. Dunque, si chiede Husserl, "Se metto in parentesi la realtà degli altri che cosa resta?" Resta la soggettività concreta, la presenza corporea originaria. Ma questa presenza originaria è connotata da una costitutiva intenzionalità, da una strutturale correlazione con il mondo che porta con sé la presenza di altri soggetti. Seguiamo la riflessione husserliana: "Se

astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango solo. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell"esser-esperibile per ognuno"' (Husserl, 1931, trad. it., p. 116).

Fin dall'origine della conoscenza gli oggetti si costituiscono come intersoggettivi, come realtà che esistono non solo per me, ma anche per altri, perché sono le condizioni stesse della percezione a rimandare ad altre presenze, ad altri sguardi sulle "cose". Se sono di fronte a una casa, dalla mia posizione posso vederne solo una parte. Per il necessario inerire a una prospettiva, ogni cosa si offre solo "per scorci ed adombramenti" (Husserl, 1913, trad. it., p. 339). Eppure riesco a intuirne l'interezza, perché dalla mia posizione posso intenzionare altre vedute su di essa, altri sguardi possibili, posso cogliere il suo essenziale "esserci anche per altri". In questo senso il dato, la cosa conosciuta, è "una regola per le apparizioni possibili" e diventa "oggettiva" solo quando è "intersoggettivamente comune" (Husserl, 1912-29, trad. it., p. 481). Il mondo non è, quindi, né esterno alla mia conoscenza, né un prodotto della mia coscienza, ma prende forma come orizzonte comune delle nostre prospettive.

Strettamente connessa a questa evidenza è l'esperienza del corpo proprio: la presenza originaria, riscoperta dopo l'*epoché*, è una presenza fortemente connotata da un carattere ambiguo, da una sorta di "dualità vissuta". Il corpo si rivela, infatti, come un "oggetto" di tipo particolare, "una cosa costituita in un modo curiosamente incompiuto" (Husserl, 1912-29, trad. it., p. 553):

> Il corpo proprio si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il peso, il calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro ho sensazioni «su» di esso e «in» esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita. (Ibid., p. 540)

È la distinzione tra *Körper* e *Leib*, tra corpo-oggetto e corpo-vivo, assimilata, ormai non solo dai fenomenologi, come nozione comune. Ma, nell'esperienza, questa distinzione concettuale si dà in uno strano intreccio: l'essere al mondo come cosa e, insieme, come soggettività esperiente, rivela "il paradosso della soggettività umana che è soggetto per il mondo e insieme oggetto nel mondo" (Husserl, 1936, trad. it., p. 205).

L'esperienza di questa duplice matrice rivela che quanto era stato messo fuori campo, l'alterità in parentesi, si trova già dentro le parentesi, dentro l'esperienza del "mio proprio", nella "sfera dell'originale" (Husserl, 1931, trad. it., p. 126). La strutturale non-coincidenza che abita il vissuto del mio corpo, questa "alterità mia propria", è all'origine della percezione dell'altro come "estraneo analogo". Se, infatti il mio stesso corpo può essere insieme toccante e toccato, guardante e guardato, soggettività e materia, il corpo dell'altro mostra questa stessa ambiguità e lascia trasparire la coscienza che lo anima. Posso, quindi, riconoscerlo come una presenza analoga alla mia perché ho già in me la struttura intenzionale dell'alterità, perché posso concepire anche per la mia soggettività la possibilità di un oggettivazione.

L'importanza centrale dell'ambiguità del corpo nel riconoscimento dell'Alter-ego è costantemente ripresa e approfondita nell'opera di Merleau-Ponty: "Il nostro corpo è un essere a due fogli" (1968, trad. it., p. 153): la sua doppia appartenenza all'ordine del soggetto e all'ordine dell'oggetto si costituisce come "reciproco inserimento" e come naturale concatenazione. Questa aderenza, "questo circolo che io non faccio, che mi fa, questo avvolgimento del visibile sull'invisibile, può attraversare, animare altri corpi quanto il mio" (1968, trad. it., p. 157) e rivelarsi come originaria *intercorporeità*.

Nell'"accoppiamento" (*Paarung*) la percezione dell'estraneità emerge, quindi, come "percezione dell'altro, di un altro io, che, per se stesso, è un io come io sono io per me" (Husserl, 1931, trad. it., p. 211).

Ogni altro-io è appresentato come qualcuno che partecipa alla forma universale di struttura della mia stessa esperienza, come "punto zero" del suo mondo, proprio come io lo sono del mio. Per questo posso "mettermi nei panni dell'altro", perché la *struttura* con cui mi figuro, mi *fingo* (per usare un'espressione leopardiana) quel vissuto, è la stessa struttura che consente di riconoscermi nella mia doppia appartenenza di *Körper* e *Leib*.

L'empatia si radica in questa struttura generale che costituisce la condizione umana. L'allieva di Husserl Edith Stein la definisce, infatti, come "l'esperienza che un Io in genere può cogliere di un altro Io in genere" (1917, trad. it., p. 79). E questo accento sulla generalità è essenziale per comprendere che, in fenomenologia, l'empatia non indica uno stato emotivo, ma la condizione di possibilità di ogni comunicazione.

"L'empatia" – come ricorda Costa (2010, p. XLIII) – "non è un fatto psicologico ma trascendentale". Essa coincide con "l'esperienza della coscienza estranea", con il modo originario in cui "l'uomo coglie la vita psichica dell'altro" (Stein, 1917, trad. it., p. 79). Per questo quando percepiamo un'altra persona la distinguiamo immediatamente dalle cose fisiche e riconosciamo la presenza di una soggettività incarnata.

> Se cominciamo con l'evidente manifestarsi del fenomeno che ci viene rivelato nella sua concretezza e pienezza attraverso il mondo della nostra esperienza, ci renderemo subito conto che il fenomeno di un individuo psicofisico è decisamente diverso da quello di un oggetto fisico. Infatti il fenomeno non si dà soltanto come corpo fisico (*physiscer Körper*), bensì anche come corpo-proprio (*Leib*) dotato di sensibilità, come corpo a cui appartiene un Io capace di avere delle sensazioni, di pensare, di sentire e volere. Infine come corpo che non fa parte solo del mio mondo fenomenico ma è, esso stesso, centro di orientamento di un simile mondo fenomenico, di fronte a cui si trova e con il quale io pure sono in rapporto reciproco. (Stein, 1917, trad. it., p. 70)

L'empatia, quindi, nella prospettiva fenomenologica, non consiste solo nella capacità di cogliere un particolare stato d'animo (la gioia, la serenità, la tristezza, il dolore…) nel comportamento dell'altro, né tantomeno è un inferenza logica, ma si situa a un livello più profondo come strutturale possibilità di riconoscimento di un altro centro di significazione simile al mio e della comune appartenenza allo stesso mondo. L'atto empatico è un atto "*sui generis"* (Stein, 1917, trad. it., p. 79), perché mi dà in presa diretta il vissuto estraneo, senza che quel vissuto diventi mio. Qui sta la sua natura trascendentale: se comprendo il sentire dell'altro è perché ho in me, come dice Merleau-Ponty (1945, trad. it., p. 464), "il progetto di ogni essere possibile". Si tratta dunque di riattivare una funzione di umanità di base, quell'originaria apertura ai nostri simili che è tutt'uno con la nostra costituzione.

In modo analogo Minkowski (1966) parla del fenomeno dell'*eco* o della *risonanza*:

> Questo fenomeno è anteriore (non nel senso cronologico del termine) alle manifestazioni individuali in occasioni delle quali eventualmente si realizza […]. Lo «psichico» non ha per unica origine certi movimenti dell'anima limitati al soggetto. Anzi esso poggia su fenomeni «inter-umani» per essenza: questi costituiscono l'ambito generale in cui viene ad inserirsi ogni vita individuale. (trad. it., p. 199)

L'empatia, dunque, può essere idealmente rappresentata non come una freccia orizzontale che mette in comunicazione due soggetti, ma come una direzione in profondità, verso lo strato originario dell'esperienza, in cui si radica la possibilità dell'incontro interumano.

La visione fenomenologica dell'intersoggettività trova oggi significativi riscontri in diversi ambiti scientifici. La neurofenomenologia la pone come nucleo centrale del suo programma di ricerca "in seconda persona". Come scrive Varela (1996):

> Una delle scoperte più significative del movimento fenomenologico è che l'indagine della struttura dell'esperienza umana conduce inevitabilmente a una svolta nella considerazione del legame inestricabile che unisce, in una maglia empatica, la mia coscienza a quelli degli altri e al mondo fenomenico. (trad. it., p. 340)

I contributi dell'*Infant Research* avanzano l'ipotesi di una "intersoggettività innata" (Trevarthen, 1998, p. 1). Meltzoff e Moore (1998) hanno dimostrato empiricamente che, subito dopo la nascita, un bambino è in grado di riprodurre il movimento di apertura della bocca che vede compiere davanti a lui, grazie a un fenomeno di "corrispondenza trasmodale": "Lo schema corporeo funziona come un sé propriocettivo che è già 'accoppiato' con l'altro" (Gallagher & Meltzoff, 1996). La scoperta del sistema dei neuroni specchio conferma queste evidenze empiriche e sembra avvalorare l'idea che "la noità e l'intersoggettività sono ontologicamente alla base della condizione umana" (Gallese, 2009a, p. 530). Sottolineando la natura preriflessiva dell'intersoggettività, Gallese si riferisce espressamente a Husserl:

> Come ripetutamente sostenuto dal padre della fenomenologia, è proprio la duplice natura del nostro corpo come soggetto senziente e oggetto delle nostre percezioni a consentirci la costituzione degli altri esseri umani come persone. Il corpo, simultaneamente percepito come oggetto esterno e come soggetto esperienziale, fonda sullo stesso substrato carnale il senso esperienziale di personalità che attribuiamo agli altri. (Gallese, 2009b)

Il riconoscimento dell'altro come mio simile e come "legittimo coesistente" (Maturana & Verden-Zöller, 1996) (e la conseguente impossibilità di considerarlo un oggetto tra gli oggetti), non deriva, quindi, da considerazioni estranee alla scienza (Armezzani, 2013), ma assume i caratteri di un'evidenza che porta con sé altrettanto evidenti implicazioni etiche.

È l'esperienza intersoggettiva, infatti, a giocare secondo Husserl un ruolo fondamentale nella costituzione sia di noi stessi come soggetti esistenti oggettivamente, sia di altri soggetti, sia del mondo spazio-temporale oggettivo. Alla luce di una prospettiva in prima persona, l'intersoggettività deriva da atti di empatia: è esperienza empatica. Si verifica nel corso della nostra attribuzione di atti intenzionali ad altri soggetti, quando ci mettiamo nei loro panni. Il metodo fenomenologico permette ad Husserl di svelare la convinzione di base che una persona che guarda e si comporta in modo simile a me percepirà le cose da un punto di vista egocentrico simile al mio; e questa convinzione mi permette di attribuire atti intenzionali agli altri in modo immediato, "appresentativo" (cioè, non "presentato" alla coscienza, ma "copresente").

Nella letteratura psicologica (anche in quella meno improntata al metodo naturalistico e più rivolta allo studio della soggettività e della relazionalità) l'utilizzazione del termine "intersoggettività" è andata incontro ad un processo di progressivo allontanamento dall'originale significato husserliano: in parte probabilmente a causa di una comprensione superficiale del pensiero di Husserl, e in parte per gli interessi più specifici dell'indagine psicologica. Tra questi, il ruolo delle relazioni nella costruzione della realtà, l'importanza della socialità nella costituzione dell'identità personale, fino ad arrivare all'analisi più circoscritta delle dinamiche transferali e controtransferali della relazione terapeutica. Anche quando citano Husserl in riferimen-

to alla "intersoggettività", gli psicologi che hanno affrontato queste tematiche hanno contribuito ad una banalizzazione del suo significato.

Bruner (1996), ad esempio, pur affermando che la psicologia dovrebbe riguardare l'intersoggettività, la definisce come «il modo in cui le persone arrivano a conoscere ciò che gli altri hanno in mente e il modo in cui si regolano di conseguenza» (p. 161, trad. nostra), scivolando verso una concezione dell'intersoggettività come "comprensione condivisa" o "comune" (Duranti, 2010). Né sono immuni da questo tipo di genericità gli psicoanalisti che, come Atwood e Stolorow (1994), fanno dell'intersoggettività (e talvolta del riferimento a Husserl) il marchio distintivo del loro approccio. Come sottolinea un'altra rappresentante della cosiddetta prospettiva relazionale in psicoanalisi, la Benjamin (1999), Stolorow e Atwood riducono l'intersoggettività a «tutte le interazioni tra differenti mondi soggettivi» (p. 201, trad. nostra), non distinguendo tra l'interpersonale e l'intersoggettivo. Analizzando la relazione terapeutica e richiamandosi ad Habermas e Hegel, la Benjamin usa il termine «*intersoggettività* in riferimento non semplicemente alla generalizzazione secondo la quale noi operiamo in presenza di due persone, in un campo relazionale, ma alla specifica questione del riconoscimento dell'altro come centro di esistenza equivalente» (p. 201, trad. it. nostra). Né si discosta da una nozione di intersoggettività come comprensione condivisa chi, come Stern (2005), un autorevole rappresentante della psicoanalisi relazionale particolarmente interessato alla *infant research*, la definisce come «la capacità di condividere, conoscere, comprendere, empatizzare, sentire, partecipare, risuonare, ed entrare nell'esperienza soggettiva vissuta di un altro» (p. 78, trad. nostra). Bene fanno altri autori (p.e. Safran & Segal, 1990) che sottolineano l'importanza della dimensione relazionale a parlare di processi interpersonali anziché intersoggettivi.

Come chiarisce bene Zahavi (2001, p. 156) "L'intersoggettività non può essere ridotta all'incontro concreto con un altro soggetto" perché "l'incontro concreto con un altro non fa che rivelare e articolare ciò che era presente fin dall'inizio come a-priori". Le relazioni interpersonali non sono che l'espressione di quel profondo e costitutivo *Mit-Dasein* (Heidegger, 1927) che rende possibile l'apertura all'altro e che viene connotato in senso forte dal termine intersoggettività.

E Kelly?

Naturalmente Kelly non usa mai – né nell'opera principale del 1955, né negli scritti pubblicati postumi (Maher, 1969) – i termini "intersoggettività" e "intersoggettivo", che si sono diffusi solo in anni successivi alla sua morte. Ma ci possiamo ugualmente chiedere in che modo la TCP tratti la dimensione relazionale: se nei modi che rimandano all'interpersonale, o a quelli che si configurano nei termini dell'intersoggettività.

La dimensione relazionale nella teoria dei costrutti personali

Un primo aspetto genericamente relazionale compare nella TCP con il secondo corollario, il *corollario della individualità*. «Le persone differiscono l'una dall'altra nella loro costruzione degli eventi» (p. 55, trad. it. nostra) e non come conseguenza del fatto di aver incontrato eventi diversi. Tuttavia, due persone non potranno mai giocare esattamente lo stesso ruolo nello stesso evento in quanto ciascuna esperisce l'altra come una figura esterna e ciascuna esperisce una differente persona come figura centrale (cioè sé stessa). A questo punto Kelly (1955) si chiede retoricamente se questo non possa impedire una condivisione dell'esperienza. La sua risposta è un categorico no, in quanto ciascuna persona può costruire somiglianze e differenze tra gli eventi nei quali è essa stessa coinvolta, insieme a quelli in cui vede coinvolta l'altra persona. «Quindi, anche se ci sono differenze individuali nella costruzione degli eventi, le persone

possono trovare un terreno comune attraverso la costruzione delle esperienze del prossimo insieme con la loro» (p. 56, trad. it. nostra).

Dobbiamo aspettare il decimo *corollario*, quello *della comunanza*, per ritrovare un diretto riferimento al «campo delle relazioni interpersonali»: «Nella misura in cui una persona impiega una costruzione dell'esperienza simile a quella impiegata da un'altra persona, i suoi processi psicologici saranno simili a quelli dell'altra persona» (p. 90, trad. it. nostra). Di nuovo, Kelly sottolinea che la somiglianza tra i processi psicologici di due persone non deriva dall'aver fatto esperienza degli stessi eventi (un assunto, questo, che appartiene alla psicologia stimolo-risposta), ma dalla somiglianza tra le loro attuali costruzioni dell'esperienza. E non trascura di sottolineare come questa comunanza sia tale agli occhi di un osservatore: «nella misura in cui noi costruiamo le costruzioni di due altre persone come simili, possiamo anticipare che anche i loro processi psicologici possono essere costruiti come simili» (p. 91). Quanto a ciò che intende per "costruzione dell'esperienza", Kelly sottolinea che non consiste necessariamente in interpretazioni ben formulate con delle parole, né d'altra parte le costruzioni formulate verbalmente sono necessariamente simili solo perché le parole sono simili: due persone possono usare essenzialmente la stessa costruzione della loro esperienza pur esprimendosi in termini molto diversi.

Nel discutere le implicazioni del corollario della comunanza Kelly osserva che certi gruppi di persone (per esempio della stessa età) si comportano per certi aspetti in modo simile. Uno degli approcci più comuni e interessanti alle somiglianze e alle differenze individuali è quello che le mette in relazione alla cultura. Di nuovo, però, se raggruppassimo le persone in base a somiglianze culturali nell'educazione e nell'ambiente resteremmo all'interno di una prospettiva stimolo-risposta. Se invece intendessimo la cultura (come fanno i sociologi) nei termini di somiglianze in ciò che i membri del gruppo si aspettano gli uni dagli altri, allora avremmo due possibilità: quella di considerare le aspettative degli altri come stimoli ai quali le persone sono soggette (di nuovo una prospettiva stimolo-risposta), o quella di comprendere le somiglianze culturali tra persone come una somiglianza in ciò che esse percepiscono ci si aspetti da loro. Un approccio, quest'ultimo, che mette l'accento sulla prospettiva della persona, e che è in linea con la psicologia dei costrutti personali. E se non dimentichiamo che, in base al *postulato fondamentale* della TCP, «i processi psicologici di una persona sono canalizzati dai modi in cui essa anticipa gli eventi» (1955, p. 46, trad. nostra), ecco che possiamo comprendere le somiglianze culturali non solo nei termini dei punti di vista personali, ma più specificatamente nei termini di ciò che una persona anticipa che gli altri faranno e di ciò che pensa che le altre persone si aspettino da lei. Kelly configura in tal modo un «modello spiraliforme. James anticipa ciò che John farà. James anticipa anche ciò che John pensa che lui, James, farà. James inoltre anticipa ciò che John pensa che egli si aspetti che John faccia. In aggiunta, James anticipa ciò che John pensa che James si aspetti che John preveda che James farà; e così via!» (1955, p. 94, trad. nostra). In conclusione, le persone appartengono allo stesso gruppo culturale non tanto perché si comportano in modo simile, né perché si aspettano le stesse cose che si aspettano gli altri, ma più in particolare perché costruiscono in modo simile la loro esperienza.

L'undicesimo *corollario*, quello della *socialità*, fa da coronamento alle basi teoriche della TCP non tanto in quanto occupa l'ultimo posto, ma soprattutto perché, con la sua definizione di "relazione di ruolo", è stato considerato l'obiettivo cui mira l'intera teoria, essendo gli altri aspetti secondari rispetto a questo (Hinkle, 1970). D'altra parte lo stesso Kelly (1955) lo testimonia, dichiarando di aver inizialmente chiamato la sua costruzione psicologica "teoria del ruolo" (p. 179) in quanto l'espressione rendeva nel migliore dei modi il percorso che portava a capire i clienti in psicoterapia attraverso la comprensione della parte che cercavano di mettere in atto. Il termine "ruolo" fu abbandonato "quando cominciò a diffondersi nella letteratura psicologica con un significato molto diverso" (Kelly, 1969a, p. 271, trad. nostra). Così recita il

corollario della socialità: "Nella misura in cui una persona costruisce i processi di costruzione di un'altra persona, può giocare un ruolo in un processo sociale che coinvolge l'altra persona" (Kelly, 1955, p. 95, trad. nostra). La comunanza, da sola, non garantisce la possibilità di una coesistenza sociale.

> Per poter giocare un ruolo costruttivo in relazione con un'altra persona si deve non solo, in qualche misura, vedere le cose allo stesso suo modo, ma si deve, in qualche misura, avere un'accettazione dell'altro e del suo modo di vedere le cose. Detto in un altro modo: la persona che vuole giocare un ruolo costruttivo in un processo sociale con un'altra persona deve non tanto costruire le cose come fa l'altro, quanto costruire efficacemente il punto di vista dell'altra persona. (*ibid.*, trad. nostra)

La possibilità di anticipare ciò che gli altri faranno permette a noi di adattarci al loro comportamento e agli altri di adattarsi al nostro, nella misura in cui il nostro sistema di costruzione include i sistemi di costruzione di altre persone e i loro, in parte, includono i nostri, sia che si tratti di guidare nel traffico, o di un rapporto di coppia, o della relazione terapeuta-cliente; naturalmente, con gradi diversi di generalità, di profondità e di reciprocità.

Kelly cerca di chiarire cosa intenda per "ruolo" fornendone tre definizioni: una nei termini della TCP («un processo psicologico basato sulla costruzione da parte di chi gioca il ruolo di aspetti dei sistemi di costruzione di quelli con cui cerca di unirsi in un'impresa sociale»), una in un linguaggio familiare («un continuo pattern di comportamento che consegue dalla comprensione da parte di una persona di come pensano gli altri associati a lei nel suo compito», ed una in un linguaggio idiomatico («una posizione che uno può giocare in una certa squadra senza nemmeno aspettare i segnali» (1955, pp. 97-98, trad. nostra). Quest'ultima definizione permette di comprendere l'importanza, nella nozione kelliana di ruolo, del senso di appartenenza ad un gruppo; della partecipazione, in intesa o in opposizione, ad un movimento di gruppo.

È forse più chiaro, a questo punto, in che cosa differiscano comunanza e socialità. Può esserci comunanza tra due persone senza che ognuna di esse sia in grado di comprendere l'altra abbastanza da potersi impegnare in un processo sociale con lei. Ne è un esempio lo psicoterapeuta che si identifica con il modo di vedere le cose di un cliente tanto da non riuscire a sussumere i suoi processi psicologici, con il risultato di un impoverimento del ruolo che può giocare. «Affinché le persone possano andare avanti armoniosamente l'una con l'altra, ognuna deve avere una qualche comprensione dell'altra, il che è diverso dal dire che ognuna deve comprendere le cose nello stesso modo dell'altra; e questo punto delicato ha delle profonde implicazioni in psicoterapia" (1955, p. 99, trad. nostra).

Kelly fa anche uso di una analogia per spiegare come intende la relazione di ruolo tra uno psicologo e un cliente.

> Un'insegnante esamina i compiti di matematica dei suoi scolari. Può affrontare il compito in due modi: può guardare solo le risposte e segnarle come giuste o sbagliate, oppure può guardare ai metodi con i quali ogni scolaro è arrivato a dare le risposte. Nel primo caso l'insegnante funziona come una macchina per l'assegnazione di punteggi e restituisce allo scolaro soltanto prove validazionali di cui fare uso. Nel secondo caso intraprende una relazione di ruolo con gli scolari e si unisce a loro per costituire una società in miniatura con sforzi ed obiettivi reciproci. Una possibilità simile è aperta allo psicologo nelle sue relazioni con i clienti. Può mostrarsi al cliente come un risoluto rappresentante di "Verità, Giustizia e Modo di vivere americano", oppure può dare un secondo sguardo al punto di vista personale del suo cliente per vedere in che modo entrambi potrebbero lavorare insieme ad un obiettivo comune. (Kelly, 1955, p. 321, trad. nostra).

Vedere il mondo con gli occhi degli altri è "pre-condizione per l'adozione intenzionale di una relazione di ruolo" (Kelly, 1955, p. 373, trad. nostra).

Come osserva Butt (1998a), la socialità così come Kelly la intende si colloca su un polo di un costrutto di relazione il cui polo di contrasto è rappresentato dalla considerazione degli altri come manichini al servizio dei propri interessi: ciò che, secondo Kelly (1969b, p. 221), caratterizza in particolare la psicopatia. Tuttavia, continua Butt, la definizione kelliana di ruolo – «qualunque cosa una persona faccia alla luce della sua comprensione del punto di vista di un'altra persona» (Kelly, 1969c, p. 178, trad. nostra) – può rimandare l'immagine «di una persona che sta a guardare per valutare il punto di vista dell'altro e poi agire» (p. 106, trad. nostra), secondo una sequenza temporale di valutazione (cognitiva), decisione e azione. Elaborando la nozione di ruolo alla luce della fenomenologia esistenziale di Merleau-Ponty (1945, 1951), Butt (1998a) argomenta che costruire i processi di costruzione dell'altro non significa necessariamente immaginarci nella posizione dell'altro, e che «la socialità può essere considerata più primitiva della individualità per il genere umano quando il nostro status di corpo-soggetto venga compreso e le idee dualiste vengano abbandonate» (p. 106, trad. nostra). In altre parole, è possibile concepire la relazione tra due o più persone non nei termini di individui che "interagiscono", ma di elementi di un sistema indivisibile in cui la relazione precede le psicologie individuali.

Una concezione, questa, che rimanda all'idea di "intersoggettività" che Merleau-Ponty, elaborando Husserl, declina in termini di "intercorporeità", ma anche a quella relazione di complementarità tra "Io" e "Tu", a quella "sfera dialogica" (*sphere of between*) descritta da Buber (1923), che è stata considerata una necessità metafisica all'interno del costruttivismo ermeneutico (Chiari & Nuzzo, 2006).

Psicoterapia

Se in Kelly manca una esplicita considerazione delle relazioni di ruolo in chiave intersoggettiva, si può facilmente dedurre l'importanza che Kelly riconosce all'intersoggettività e all'intercorporeità dal valore che attribuisce a certe tecniche psicoterapeutiche aventi la struttura di giochi di ruolo (*role playing*): in particolare, la terapia del ruolo stabilito (*fixed-role therapy*), e la messa in scena (*enactment*). Il presupposto per la loro utilizzazione in psicoterapia, al fianco della conversazione terapeutica, risiede nella considerazione, sopra accennata, del processo di costruzione come processo sociale anziché come mera operazione individuale ed intellettuale. Butt (1998b), in un'altra lettura fenomenologica della TCP, fa riferimento alla nozione di "azione congiunta" (*joint action*) che Shotter (1995) – un costruzionista sociale – riprende da Merleau-Ponty (1945): una conoscenza che trascende la separazione soggetto-oggetto, e che non può essere ricondotta alle intenzioni dei singoli partecipanti in quanto derivante da un contesto sociale da essi costituito e che li costituisce. Nelle parole di Butt,

> Da questa prospettiva, il processo di costruzione si verifica primariamente nell'azione […] I costrutti non precedono o causano l'azione; non ci sono costrutti dietro o sotto al nostro comportamento. Mettendo in risalto l'azione e l'interazione, ciò che viene ad essere sottolineato è il processo di costruzione come qualcosa che facciamo, e non i costrutti come entità che possediamo. (Butt, 1998b, p. 273, trad. nostra)

Quanto Kelly abbracci una concezione del genere risulta più evidente nella sua discussione del rapporto tra colpa e ruolo. In questo caso, ad essere in causa è il "ruolo nucleare": «un ruolo non è sempre una cosa superficiale, una semplice maschera da mettere o togliere; anzi,

c'è un ruolo nucleare, una parte che una persona gioca come se la sua vita dipendesse da questa. Invero, la sua vita dipende effettivamente da essa» (Kelly, 1955, p. 503, trad. nostra). Quindi, «siamo dipendenti per la nostra stessa vita dalla comprensione del pensiero di certe altre persone», ed è «la perdita dello status all'interno delle costruzioni nucleari di ruolo ad essere sentita come colpa» (*ibid.*).

L'espressione "comprensione del pensiero di altre persone" sembrerebbe rimandare ad un processo cognitivo, intellettuale analogo alle attuali teorie della mente. Ma vediamo come Kelly esemplifica quanto ha appena scritto:

> Un bambino si costruisce come appartenente alla sua famiglia. Interpreta il comportamento della madre. Interpreta il comportamento del padre. Recita la sua presunta parte in linea con questa interpretazione. Arriva ad identificarsi nei termini pratici della messa in scena. Chi è lui? Chi è *realmente*? È un bambino che appartiene alla Madre e al Padre e pertanto fa questo e questo e questo. Alcune delle cose che fa sono meramente secondarie o periferiche. Le può menzionare perché sono più facili da mettere in parole. Gli aspetti più fondamentali del suo ruolo possono esistere per lui in termini di costrutti preverbali. Se gli viene chiesto chi è, può non essere in grado di esprimerli con delle parole.
>
> Ora supponiamo che il bambino scopra di non agire come il figlio dei suoi genitori. Supponiamo che la scoperta abbia radici profonde. La sua identità ne è scossa. Non è inserito *veramente* nella parte del suo ruolo nucleare. La conservazione della sua identità poggia, scopre, non sulla parte filiale che pensava di giocare, ma su qualche altro terreno, forse più oscuro. È a questo punto che prova colpa! (Kelly, 1955, pp. 503-504, trad. nostra)

C'è ben poco di cognitivo o di intellettuale in tutto ciò. C'è un'"azione congiunta" tra il bambino e i genitori, basata sulla costruzione reciproca di aspettative, nel tentativo di riconoscersi (personalmente) e di farsi riconoscere (socialmente) in un ruolo che dia senso alla propria esistenza e ne permetta la conservazione, psicologicamente e biologicamente. C'è "conoscenza incarnata". Nelle parole di Kelly,

> Cosa succederebbe se assumessimo la visione generale che ciò che le persone *fanno* è un aspetto di ciò che esse *sono*; che il grado in cui una persona *si comporta* in un certo modo è una misura del grado in cui essa *è* quel tipo di persona? (1955, p. 363, trad. nostra, corsivo nell'originale).

È questa comprensione delle "relazioni di ruolo", e del "ruolo nucleare" in particolare, che giustifica l'efficacia terapeutica delle tecniche che abbiamo citato. L'agire il ruolo di un'altra persona conosciuta, nel caso dell'*enactment*, con il coinvolgimento corporeo e le interazioni che tale compito implica, favorisce una conoscenza dell'altro indipendentemente dalla possibilità di comunicarla verbalmente: «la messa in scena di un ruolo è più del semplice risultato della propria comprensione degli altri; è un modo per arrivare ad una ulteriore comprensione di essi» (Kelly, 1955, pp. 1141-1142, trad. nostra). L'interpretare per qualche giorno la parte di un'altra persona sulla base di un bozzetto stabilito, nel caso della *fixed-role therapy*, favorisce l'instaurarsi di nuove relazioni di ruolo, e l'esplorazione e la sperimentazione di possibili ruoli nucleari alternativi dietro la maschera protettiva della finzione.

In fondo, al di là di queste specifiche tecniche, il modo in cui la psicoterapia dei costrutti personali intende la relazione terapeutica si fonda sugli stessi presupposti. La relazione terapeutica non è un luogo impersonale nel quale possono essere utilizzate le tecniche volte a favorire un cambiamento nel cliente, ma l'ambiente sociale nel quale e grazie al quale può verificarsi un cambiamento personale. Per questo motivo, lo psicoterapeuta, sulla base della sua comprensione del cliente, cerca di svincolarsi dal tipo di relazione di ruolo che il cliente cerca di

costruire riproponendo le dimensioni che utilizza nella relazione con altre persone; e lo può fare o assumendo una posizione ortogonale rispetto a quelle (Chiari & Nuzzo, 2005), o addirittura «mettendo in scena una serie di parti attentamente scelte cercando di far sviluppare al cliente delle relazioni di ruolo adeguate alle figure ritratte» (Kelly, 1955, p. 664, trad. nostra).

L'efficacia di queste esperienze può essere "toccata con mano" nella formazione alla psicoterapia costruttivista ermeneutica. Durante il periodo dedicato alla supervisione viene chiesto agli allievi di interpretare la parte del loro cliente. L'*enactment* può permettere di svolgere una seduta di psicoterapia individuale con il supervisore nel ruolo di terapeuta, o di mettere in scena una seduta di terapia di gruppo con tutti gli allievi che interpretano il ruolo dei loro clienti. L'esperienza si rivela estremamente utile sia per il terapeuta supervisore, che ha la possibilità di conoscere il cliente non attraverso un resoconto verbale o una registrazione audio delle sedute ma osservandolo in azione; sia per l'allievo che, attraverso l'interpretazione, arriva non solo ad una ulteriore comprensione del cliente, ma ha anche la possibilità di sperimentare relazioni di ruolo alternative. E forse è soprattutto per questo tipo di esperienze che gli allievi, al termine della loro formazione, riferiscono spesso di essere andati incontro a dei significativi cambiamenti personali; così come continuano ad andare incontro a dei cambiamenti quegli psicoterapeuti che fanno effettivamente esperienza delle loro relazioni con i clienti.

La dimensione ermeneutica comporta questa trasformazione reciproca, questa "fusione di orizzonti", come la chiama Gadamer (1960). Ma non si tratta "soltanto" di comprensione. L'efficacia enattiva del dialogo ermeneutico è nella "messa in atto" di nuove possibilità che diventano vissute, senza distinzioni tra cognizione, emozione e corporeità. Secondo una prospettiva enattivista, infatti, è il processo stesso dell'interazione a produrre nuove realtà (De Jaegher, Di Paolo & Gallagher, 2010), sia attraverso il linguaggio, sia attraverso esperienze implicite e corporee.

In questo senso l'incontro intersoggettivo è già terapeutico. Come scrive Barison, psichiatra di ispirazione heideggeriana:

> Nel dialogo ermeneutico non ci sono un soggetto ed un oggetto, ma c'è l'incontro di due orizzonti, che si fonde in un orizzonte nuovo, costituito da un cambiamento di entrambi nel momento dell'interpretazione: si verifica un "aumento di essere", come dice Gadamer. Questo accade [...] quando tra paziente e psichiatra si attua una creazione di significati, nell'atmosfera della comprensione. È ovvio, secondo me, che questo evento accomuna un esame clinico vero e proprio ed un primo atto psicoterapeutico. (Barison, 1990, p. 31)

L'affinità tra la clinica kelliana e quella fenomenologica deriva dalla comunanza delle matrici epistemologiche (Armezzani, 2010): rifiutare il naturalismo e il pregiudizio di una realtà oggettiva porta inevitabilmente a considerare la costruzione intersoggettiva dei significati e, quindi, la possibilità di una loro ri-costruzione all'interno di un ambito sociale favorevole, nell'atmosfera della comprensione. Proprio per queste matrici epistemologiche si può coerentemente affermare che in psicoterapia la relazione non è uno di quei "fattori aspecifici", per quanto importanti, che influiscono sul risultato, ma lo strumento fondamentale della cura dell'altro.

L'impostazione fenomenologica mostra tutta la sua radicalità rifiutando qualsiasi tecnica codificata, ciò che è stato spesso motivo di critiche e di svalutazioni. Tali critiche non tengono conto, però, che questa apparente carenza è coerente con la scelta di non fare concessioni ai residui realistici e oggettivistici impliciti nella richiesta di strumenti e regole pratiche. L'applicazione di registri predefiniti e anonimi, infatti, finisce per annullare la considerazione della persona come "mio simile" e per riprodurre una relazione soggetto-oggetto. I dispositivi tecnici, infatti, sono espressione di quei modi relazionali che, secondo Binswanger (1942), ci

costringono a cercare "una presa" per afferrare l'altro e controllarlo, quei modi che non a caso egli definisce "modi dell'aggressività". Nella dimensione della cura fenomenologica che Di Petta (2003) chiama "clinica dell'esistenza" o "clinica della presenza", è il clinico stesso a diventare lo strumento terapeutico: "Il setting della cura (di questa cura) fenomenologica diventa, né più né meno, l'assetto disposizionale nel quale lo psicoterapeuta si pone" (Di Petta, 2013, p. 15).

La psicoterapia costruttivista dispone invece di strumenti diagnostici e di tecniche terapeutiche, ma, come si può comprendere dalla precedente descrizione della terapia del ruolo stabilito, il senso e le finalità di queste procedure sono molto distanti da quelli in uso nella psicologia naturalista. L'uso degli strumenti è diretto alla libera espressione dei significati della persona e inserito in una cornice relazionale orientata alla comprensione (Chiari & Nuzzo, 2010; Armezzani, Grimaldi e Pezzullo, 2003). Si potrebbe dire che l'"assetto disposizionale" con cui sono stati concepiti da Kelly è quello richiesto dalla cura fenomenologica e, di conseguenza, possono favorire una simile disposizione anche negli psicoterapeuti che le usano.

Lo scopo primario, nella psicoterapia kelliana, è comprendere il sistema di significati dell'altro per promuovere il naturale movimento dell'esistenza quando questo si sia arrestato, al di qua di ogni classificazione diagnostica. In modo analogo nella *Daseinanalyse* (letteralmente: "analisi dell'esser-ci") proposta da Binswanger (1955) la comprensione si rivolge ai *modi* con cui si declina e si progetta un'esistenza, attraverso un'analisi profonda delle strutture (temporali, spaziali, coesistentive) che danno senso alla sua esperienza. Non si tratta tanto di una comprensione per immedesimazione affettiva, quanto di una chiarificazione della norma interna di quel particolare progetto di mondo, al di qua della distinzione tra sano e malato. Anche in questo caso si tratta di vedere dove quell'esistenza abbia subito uno scacco e di riaprire il campo delle possibilità.

Quando si riesca a disporsi verso l'altro secondo queste direzioni di senso, si crea uno spazio nuovo tra le persone, uno spazio che potremmo definire "sacro", nel senso che è separato da quello banale del mondo del "si" e della "chiacchera" (Heidegger, 1927), uno spazio in cui non valgono più i pregiudizi e le sicurezze con cui siamo, di solito, guardati e misurati, ma si realizza quel *Mit-Sein*, quell'essere insieme con l'altro, che spesso è mancato nelle persone sofferenti. È proprio il *Mit-Dasein*, questa costitutiva condizione dell'essere uomo, che consente la creazione di un evento nuovo, il progetto di una sortita fuori dal banale, fuori dai ruoli, dalla pesantezza del realismo quotidiano:

> Qualsiasi psicoterapia può essere vista come il crearsi di una situazione assolutamente nuova che interrompe il corso della vita di due persone – terapeuta e terapeutizzato –; questo spazio «nuovo» (che si presenta spesso con aspetti di «irrealtà») favorisce l'instaurarsi di un «essere insieme» che implica modi di esserci del tutto nuovi per ambedue. E che sono «terapeutici» in quanto costituiscono occasione di modi di essere autentici. (Barison, 1990, p. 1)

Naturalmente la valenza terapeutica della relazione non si esaurisce nello scambio concreto tra i due protagonisti, ma si attua offrendo un esempio paradigmatico di intersoggettività che può trasformare l'intera vita sociale della persona. Kelly (1955) considera la capacità di comprendere gli altri come condizione dell'armonia tra le persone e la sua assenza come "la tragedia più grande" (p. 100). Un'analoga considerazione porta Binswanger a ripensare quelli che chiamiamo "sintomi" come "disturbi della comunicazione", come "distorsioni della comunicazione interumana, ma anche e soprattutto distorsioni antropologiche dell'incontro" (Callieri, 2007, p. 146). Qualsiasi psicoterapeuta, del resto, potrebbe testimoniare che gran parte della sofferenza umana è legata a infelici esperienze relazionali, connotate dall'oggettivazione dell'altro, dalla dipendenza e dalla perdita del senso profondo dell'alterità. La mancanza di

relazioni di ruolo, l'incapacità di vedere gli altri come centri di un proprio "campo di significazione", impedisce un autentico confronto intersoggettivo e, quindi, la stessa possibilità di pensare alternative alla propria costruzione degli eventi. Per questo l'esperienza di essere compreso come soggetto da un altro soggetto può essere l'avvio di profonde trasformazioni personali. Per questo la relazione può essere di per sé terapeutica e diventare il "fattore specifico" e determinante della cura.

Date queste premesse, la formazione del clinico non dovrebbe configurarsi solo come indottrinamento su teorie e tecniche del modello di appartenenza, ma come una vera e propria "messa in forma" professionale di un atteggiamento conoscitivo e relazionale che trova nella fenomenologia e nel costruttivismo il suo punto d'appoggio teoretico, oltre a fare appello ad una particolare inclinazione personale.

Ricerca

Concludiamo il nostro confronto con qualche considerazione sul tema della ricerca psicologica. Costruttivismo e fenomenologia hanno sviluppato una concezione di ricerca alternativa a quella tradizionale. Non potendo più far conto su rappresentazioni "corrette" della realtà, la conoscenza è concepita come un processo dinamico e auto-organizzato che prende forma negli accordi reciproci. La validazione intersoggettiva è riconosciuta da tutti gli autori costruttivisti e concepita come interazione non solo conoscitiva ma "enattiva" (Morganti, Carassa e Riva, 2008).

La critica husserliana alla scienza naturalista sembra trovare sostegno in molte posizioni attuali che non sono più disposte ad accreditare gli standard di correttezza pragmatici e operazionali dei modelli di ricerca usuali, considerando che questi non hanno in se stessi la loro validità, ma l'hanno ricevuta, anch'essi, dall'accordo delle comunità scientifiche.

"Ricerca-azione", ricerca "partecipativa", "narrativa", "dialogica" "co-operativa", "contestuale", "situazionista", "prospettivista", "fenomenologica", "culturale", "ermeneutica", "critica", sono modi con cui si nomina questo modo di concepire la ricerca scientifica come attività rivolta alla comprensione dell'esperienza, in cui è difficile distinguere l'aspetto conoscitivo da quello applicativo. Come suggerisce anche la *Grounded theory* (Strauss & Corbin, 1990), piuttosto che ingabbiare la raccolta dati negli schemi della teoria, è la teoria a prendere forma, progressivamente, dalla conoscenza delle ricorrenze, similarità e differenze riscontrate nell'interazione con le persone e i gruppi. Le tecniche di indagine devono quindi lasciare la massima libertà di espressione ai soggetti coinvolti: storie di vita, diari, colloqui non strutturati, resoconti narrativi, conversazioni, focus group prendono il posto dei questionari standardizzati e delle griglie di osservazione. La neutralità del ricercatore si converte in un coinvolgimento attivo nell'interazione che scompagina le vecchie regole. Con le parole di Steier (1995), si tratta di "sfidare la concezione di ricerca tradizionale oggettivista e razionalista che mantiene il mondo a distanza, sia quello fisico che quello sociale, come un *uni*verso esistente indipendentemente, e che considera la conoscenza come rispecchiamento o corrispondenza *al* mondo" (p. 1, trad. nostra, corsivo nell'originale).

Il motivo fondamentale di questa sfida e di questa rivoluzione di metodi, strategie e atteggiamenti è che, quando si adotta una prospettiva fenomenologica o costruttivista, non si tratta più di *raccogliere* dati, ma di *accogliere* significati

Di qui la scelta preminente di metodi qualitativi. Non si può, tuttavia, identificare direttamente la ricerca costruttivista e fenomenologica con la ricerca qualitativa, né è necessario un rifiuto aprioristico delle procedure statistiche. "Qualitativo" e "quantitativo" sono aggettivi più adatti alle tecniche che non alla ricerca nel suo insieme. Questa si definisce soprattutto per le

forme di pensiero che esprime e per i suoi fini; una scienza dell'esperienza, come l'abbiamo prospettata in queste pagine, è finalizzata alla ricerca dei significati e delle forme tipiche che assumono nella relazione intersoggettiva e per questo deve affrontare un ripensamento radicale delle sue procedure d'indagine.

Kelly anticipa questo ripensamento in un articolo del 1964 in cui attacca quel tipo di ricerca psicologica il cui presupposto è che le persone "abbiano delle variabili al loro interno e che noi dobbiamo andare a cercarle" (p. 122). Quando un ricercatore

> sta soltanto applicando uno strumento che non ha prodotto e derivato da uno studio ravvicinato delle persone, mi domando se ha qualche familiarità di prima mano con il problema che si propone di indagare e se non stia interponendo lo strumento tra sé e le persone che, piuttosto, non vuole conoscere veramente. Sta soltanto facendo qualche gioco con i dati? Se è così questa è quella che chiamo psicologia della *slot machine*. (Kelly, 1964, p. 121, trad. nostra)

Se scopo della ricerca è comprendere di più sull'umano e le sue forme d'espressione, allora bisogna frequentare l'umano e non limitarsi a una conoscenza razionale che tiene a distanza i suoi oggetti d'indagine. Scrive ancora Kelly:

> La ricerca coinvolge tutti i livelli di esperienza che l'uomo può avere. Ciò è vero soprattutto per la ricerca psicologica. È un'orchestrazione di tutti i talenti dell'uomo, così come la psicoterapia è una simile orchestrazione, e non l'implementazione di alcuni talenti e la negazione di altri. (Kelly, 1964, p. 127, trad. nostra)

Prima di lui, dal versante fenomenologico, Jaspers osservava:

> Il ricercatore non è colui che ricerca con il puro intelletto, come una forma vuota, nella quale si raccoglierebbe tutto ciò che si può apprendere dal mondo esterno. È piuttosto il ricercatore con tutta la sua vitalità, strumento indispensabile del suo stesso conoscere. (Jaspers, 1913, trad. it., p. 23)

Come spesso dice anche Maturana, "vivere è conoscere" (Maturana & Varela, 1987, trad. it., p. 148) e "i sistemi viventi sono sistemi cognitivi, e il vivere, in quanto processo è un processo di cognizione" (Maturana, 1980, trad. it., p. 59). Per questo, costruttivismo e fenomenologia credono che la ricerca psicologica debba rifondarsi in continuità con la vita reale e riconoscere la necessità di una reale interazione con i soggetti incontrati nel suo percorso.

Le implicazioni di questa prospettiva finiscono per capovolgere il rapporto tradizionale tra clinica e ricerca. Non ha più senso concepire la clinica come settore applicativo di una scienza pura, come luogo in cui si mettono in pratica i principi generali ottenuti altrove (nei laboratori o nelle centrali statistiche), perché la clinica è, invece, il luogo in cui si possono conoscere, in prima persona, quelle realtà significative che prendono forma nel confronto intersoggettivo, per renderle poi accessibili e "controllabili".

Lo scienziato naturalista pretende una conoscenza "in terza persona" e, per ottenerla, deve abbandonare la dimensione personale e sociale, non solo quando è un chimico o un fisico, ma anche quando interagisce con i suoi simili. Le prescrizioni metodologiche che impongono di trattare i soggetti come meccanismi reagenti e di annullare i significati in dati non ambigui, impediscono di vedere come, nella vita reale, il passaggio dai discorsi "in prima persona" a quelli "in terza persona" attraversa la naturale mediazione della "seconda persona" (Thompson, 2001). La pretesa di una conoscenza tecnica e oggettiva fa somigliare la figura dello psicologo naturalista a quella del geografo descritto nel *Piccolo Principe*: "il sapiente che sa dove si tro-

vano i mari, i fiumi, le città, le montagne e i deserti", ma non sa rispondere a nessuna domanda su di essi perché non li ha mai visti, perché "non è un esploratore ed è troppo importante per andare in giro".

Un esempio dell'atteggiamento conoscitivo da "geografo" è l'annoso tentativo di verificare empiricamente l'efficacia delle psicoterapie. La storia di tali tentativi conduce ad un esito paradossale: più ci si sforza di applicare metodi quantitativi, più emerge l'evidenza che è la qualità dell'interazione a decidere la riuscita degli interventi, fino a concludere che gli "effetti dovuti al terapeuta superano gli effetti del trattamento" (Wampold, 2001, p. 200, trad. nostra). Un altro risultato non incoraggiante è il fatto che i metodi impersonali utilizzati nella ricerca non possono dare alcuna indicazione su "che cosa fare" nel lavoro clinico, quando ci si confronta con persone reali e sempre diverse, così come nulla possono dire su come "si sentono" i soggetti prima, durante e dopo la terapia. Nonostante la vita di tutti i giorni ci confermi costantemente che ciò che conta è il nostro "sentirci bene" nelle situazioni e nelle relazioni, la ricerca psicologica continua a considerare più importante la significatività statistica di quella clinica. Gli stessi membri delle commissioni APA (*American Psychological Association*) ammettono che le liste EST (*Empirically Supported Therapies*) finora pubblicate mostrano ignorano il fatto che "è spesso più importante sapere che tipo di paziente ha il disturbo che non che tipo di disturbo la persona ha", "descrivono terapeuti senza corpo" e "sottovalutano il fatto che la relazione terapeutica spiega la varianza dei risultati quanto i particolari trattamenti" (Norcross, 2001). La carta geografica dei trattamenti empiricamente supportati, in sostanza, non può contemplare i significati in gioco nella situazione clinica, perché la scelta metodologica comporta di escluderli fin dall'inizio, considerando i pazienti come "possessori di variabili" o come elementi intercambiabili di un campione statistico.

Persino la ricerca che usa metodi quantitativi deve, dunque, dar ragione all'esperienza: la terapia dipende dalle persone e dalla qualità della loro interazione. Ma, allora, bisogna ammettere che solo l'esperienza, professionalmente orientata, può dirci come e quando una terapia "funziona". Il professionista e il soggetto che a lui si rivolge si confrontano nel processo clinico e in questo confronto è compreso un "monitoraggio" costante e reciproco del percorso che si sta compiendo, tenendo conto che i due non sono gli unici osservatori, ma che l'intero contesto di vita si fa testimone dei risultati. Lo sguardo scientifico del clinico, in ogni caso, non è "da qualche altra parte" rispetto allo sguardo coinvolto nel processo: è lo stesso sguardo allenato a riconoscere i passaggi, gli ostacoli, le resistenze, e – insieme – le ricorrenze e le invarianze che attraversano la molteplicità delle manifestazioni umane. Le continue incursioni "attrezzate" nei territori dei significati sono l'effettiva ricerca che consente di comprendere le forme strutturali con cui essi si manifestano e i modi con cui si possono trasformare.

In questa direzione si muove l'indagine che tenta di dar voce ai soggetti coinvolti nell'intervento clinico per "misurarne" l'efficacia (Petry, Tennen & Affleck, 2000; Gordon, 2000), per analizzare il percorso dei casi singoli (Anderson & Kim, 2003; Elliott, 2000; Kazdin, 2003) o per individuarne i momenti salienti (Barkham, 1990). Quest'ultima metodologia, nota come *Event paradigm*, prevede che entrambi i protagonisti dell'interazione confrontino le loro impressioni rispetto ai momenti dell'intervento considerati decisivi.

Il viraggio dai dati ai significati comporta, in definitiva, una serie di trasformazioni che indicano l'ambito clinico come terreno privilegiato della ricerca. Qui, infatti, la centralità dell'esperienza e dell'intersoggettività si manifesta in modo inequivocabile e solo un coinvolgimento intersoggettivo reale può far sì, come voleva Husserl, che le intuizioni profonde si trasformino in forme razionali inequivocabili.

Ciò non comporta, naturalmente, la negazione di altre strategie di ricerca, ma invita a considerare che ci sono domini d'esperienza per cui i metodi naturalistici non sono adatti. In questi domini lo psicologo clinico si muove da sempre: l'abitudine all'intersoggettività, a tro-

vare modi di comprensione sempre nuovi, a considerare la propria presenza attiva e concreta nel suo campo di lavoro, a confrontarsi con la complessità dei fenomeni, sono le condizioni richieste per fondare quella "scienza dell'esperienza" che il costruttivismo e la fenomenologia prospettano. La conseguenza più immediata è che per realizzare questa scienza bisogna invertire una tendenza secolare: non sono i metodi della ricerca naturalistica che dovrebbero essere trasportati in ambito clinico, ma i metodi clinici, nati proprio per conoscere i significati, che dovrebbero essere "applicati" nella ricerca psicologica.

Non è una conclusione provocatoria, ma l'esito coerente di una scienza dell'esperienza: "Una scienza umanistica è una scienza nelle mani degli uomini, non uomini nelle mani della scienza" (Kelly, 1969d, p. 145, trad. nostra).

Riferimenti bibliografici

Anderson, C. M., & Kim, C. (2003). Evaluating treatment efficacy with single-case designs. In S. S. Ilardi & M. C. Roberts (Eds.). *Handbook of research methods in clinical psychology* (pp. 73-91). Malden, MA: Blackwell.

Armezzani, M. (2010). Costruttivismo e fenomenologia. In M. Castiglioni e E. Faccio (a cura di), *Costruttivismi in psicologia clinica. Teorie, metodi, ricerche* (pp. 57-78). Milano: Utet.

Armezzani, M., (2013). "Siamo fatti per capirci". Neurofenomenologia dell'intersoggettività. In A. De Luca e A. M. Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi. Sull'intersoggettività*. Milano: Mimesis.

Armezzani, M., & Chiari, G. (2014a). Idee per una interpretazione ed una elaborazione fenomenologica della teoria dei costrutti personali. Parte 1a. Kelly tra costruttivismo e fenomenologia. *Costruttivismi, 1*, 122-135.

Armezzani, M., & Chiari, G. (2014b). Idee per una interpretazione ed una elaborazione fenomenologica della teoria dei costrutti personali. Parte 2a. Husserl e Kelly: un caso di comunanza. *Costruttivismi, 1*, 150-167.

Armezzani, M., Grimaldi, F., e Pezzullo, L. (2003). *Tecniche costruttiviste per l'indagine della personalità*. Milano: McGraw-Hill.

Atwood, G. E., & Stolorow, R. D. (1994). *Faces in a cloud: Intersubjectivity in personality theory*. Lanham, MD: Aronson. (trad. it. *Volti nelle nuvole. Intersoggettività nella teoria della personalità*. Roma: Borla, 2001)

Barison, F. (1990) . La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia. *Comprendre*, *5*, 27-33.

Barkham, M. (1990). Research and individual therapy. In W. Dryden (Ed.). *Individual therapy: A handbook*. Milton Keynes: Open University.

Benjamin, J. (1999) Recognition and destruction: An outline of intersubjectivity (1990). In S. A. Mitchell & L. Aron (Eds.), *Relational psychoanalysis, Volume 14: The emergence of a tradition* (pp. 181-210). Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Binswanger, L. (1942). *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans.

Binswanger, L. (1955). *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bern: Francke Ag. (trad. it. *Per un'antropologia fenomenologica*. Milano: Feltrinelli, 1970)

Bruner, J. S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (trad. it. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*. Roma-Bari: Laterza, 1992)

Bruner, J. (1996). *The culture of education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Buber, M. (1923). *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag.

Butt, T. (1998a). Sociality, role, and embodiment. *Journal of Constructivist Psychology*, *11*, 105-116.

Butt, T. (1998b). Sedimentation and elaborative choice. *Journal of Constructivist Psychology*, *11*, 265-281.

Callieri, B. (2007). *Corpo, esistenze, mondi*. Roma: Edizioni Universitarie Romane.

Chiari, G. (2015). A narrative hermeneutic approach to personal construct psychotherapy. In D. Winter & N. Reed (Eds.), *Wiley-Blackwell handbook of personal construct psychology*. London: Wiley-Blackwell.

Chiari, G., & Nuzzo, M. L. (2005). The psychotherapeutic relationship from a personal construct perspective. In D. A. Winter & L. L. Viney (Eds.), *Personal construct psychotherapy: Advances in theory, practice and research* (pp. 43-53). London: Whurr.

Chiari, G., & Nuzzo, M. L. (2006). Exploring the sphere of between: The adoption of a framework of complementarity and its implications for a constructivist psychotherapy. *Theory & Psychology, 16*, 257-275.

Chiari, G., & Nuzzo, M. L. (2010). *Constructivist psychotherapy: A narrative hermeneutic approach*. London: Routledge.

Costa, V. (2010). *Fenomenologia dell'intersoggettività*. Roma: Carocci.

De Jaegher, H., Di Paolo, E., & Gallagher, S. (2010). Can social interaction constitute social cognition? *Trends in Cognitive Sciences*, *14*, 441- 447.

Devoto, G., & Oli, G. C. (2014). *Il Devoto-Oli 2014*. Firenze: Le Monnier.

Di Petta, G. (2003). *Il mondo vissuto. Clinica dell'esistenza. Fenomenologia della cura*. Roma: Edizioni Universitarie Romane.

Di Petta, G.(2013). *Lorenzo Calvi: Il canone fenomenologico della cura*. Saggio Introduttivo a Calvi L. *La coscienza paziente. Esercizi per una cura fenomenologica*. Roma: Fioriti.

Duranti, A. (2010). Husserl, intersubjectivity and anthropology. *Anthropological Theory*, *10*, 1-20.

Elliott, R. (2000). *Hermeneutic single case efficacy design*. Paper presented at the 31st Annual Meeting of the Society for Psychotherapy Research, Chicago, IL.

Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr. (trad. it. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1983)

Gadamer, H. G. (1989). *Wahrheit und Methode (2nd ed.).* Tübingen: J. C. B. Mohr. (trad. it. *Verità e metodo 2*. Milano: Bompiani, 1996)

Gallagher, S., & Meltzoff, A. N. (1996). The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies. *Philosophical Psychology*, *9*, 211–233.

Gallese, V. (2009a). Mirror neurons, embodied simulation, and the neural basis of social identification. *Psychoanalytic Dialogues*, *19*, 519-536.

Gallese, V. (2009b). *Neuroscienze e fenomenologia*. In Enciclopedia Treccani Terzo Millennio, vol. I, pp. 171-181.

Gordon, N. S. (2000) Researching psychotherapy, the importance of the client's view: A methodological challenge. *The Qualitative Report* [On-line serial], *4*(3/4). Retrieved at http://www.nova.edu/ssss/QR/QR4-1/gordon.html.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. (trad. it. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 1976)

Hinkle, D. N. (1970). The game of personal constructs. In D. Bannister (Ed.), *Perspectives in personal construct theory* (pp. 91-110). London: Academic Press.

Husserl, E. (1912-29). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana, Bd. III, IV, V. Den Haag: Martinus Nijoff, 1950. (Trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi, 1965)

Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*, Husserliana, Bd. XVIII e XIX, Den Haag, Martinus Nijoff, 1975. (trad. it. *Ricerche logiche*, 2 vol. Milano: Il Saggiatore, 1968)

Husserl, E. (1931). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Bd. III, IV, V. Den Haag: Martinus Nijoff, 1950. (trad. it. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. Milano: Bompiani, 1960)

Husserl, E. (1936). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliana, Bd. VI, Martinus Nijoff, Den Haag, 1954. (Trad. it. *La Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 1961).

Jaspers, K. (1913). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer. (trad. it. *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 1964)

Kazdin, A. E. (2003). *Research design in clinical psychology*. Boston: Allyn and Bacon.

Kelly, G. A. (1955). *The psychology of personal constructs* (Vols. 2). New York: Norton. (Reprinted ed. London: Routledge, 1991). (trad. it. parz. *La psicologia dei costrutti personali. Teoria e personalità*. Milano: Cortina, 2004)

Kelly, G.A. (1964). The strategy of psychological research. In B. Maher (Ed.), *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly* (pp. 114-132). New York: Wiley.

Kelly, G. A. (1969a). Hostility. In B. A. Maher (Ed.), *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly* (pp. 267-280). New York: Wiley. (Original work written 1957)

Kelly, G. A. (1969b). The psychotherapeutic relationship. In B. A. Maher (Ed.), *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly* (pp. 216-223). New York: Wiley. (Original work written 1965)

Kelly, G. A. (1969c). Sin and psychotherapy. In B. A. Maher (Ed.), *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly* (pp. 165-188). New York: Wiley. (Original work written 1962).

Kelly, G. A. (1969d). *Humanistic methodology in psychological research*. In B. Maher (Ed.), *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly* (pp. 133-146). New York: Wiley. (Original work written 1966)

Maher, B. A. (Ed.). (1969). *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly*. New York: Wiley.

Maturana, H. R. (1980). Biology of cognition. In H. R. Maturana & F. J. Varela, *Autopoiesis and cognition: The realization of the living* (pp. 1-58). Dordrecht: Reidel. (trad. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Venezia: Marsilio, 1985)

Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1987). *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. Boston: Shambhala. (trad. it. *L'albero della conoscenza*. Torino: Garzanti, 1987)

Maturana, H. R., & Verden-Zöller, G. (1996). Biology of love. In G. Opp & F. Peterander (Eds.), *Focus Heilpadagogik*. Munchen/Basel: Ernst Reinhardt.

Meltzoff, A. N., & Moore, M. K. (1998). *Infant intersubjectivity: Broadening the dialogue to include intention, identity, and imitation*. In S. Bråten (Ed.), *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny: A sourcebook* (pp. 47-62). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. (trad. it. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Il Saggiatore, 1965)

Merleau-Ponty, M. (1951). *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: Centre de documentation Universitaire. (trad. it. *Il bambino e gli altri*, 2a ed. Roma: Armando, 1971)

Merleau-Ponty, M. (1968). *Le visible et l'invisible.* Paris: Gallimard. (trad. it. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 1969)

Minkowski, E. (1966). *Traité de psychopatologie*. Paris: Presses Universitaires de France. (trad. it. *Trattato di psicopatologia*. Milano: Feltrinelli, 1973)

Morganti, F., Carassa, A., & Riva, G. (eds.) (2008). *Enacting intersubjectivity: A cognitive and social perspective to the study of interactions*. Amsterdam: IOS Press.

Norcross, J. C. (2001). Purposes, processes, and products of the task force on empirically supported therapy relationships. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, *38*, 345-356.

Petry, N. M., Tennen, H., & Affleck, G. (2000). Stalking the elusive client variable in psychotherapy research. In Snyder C. R. & Ingram, R. E. (Eds.), *Handbook of psychological change: Psychological processes and practices for the 21st century* (pp. 88-108). New York: Wiley.

Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock. (trad. it. *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Cortina, 2005)

Safran, J. D., & Segal, Z. V. (1990). *Interpersonal process in cognitive therapy*. New York: Basic Books. (trad. it. *Il processo interpersonale nella terapia cognitiva*. Milano: Feltrinelli, 1993)

Shotter, J. (1995). Dialogical psychology. In J. A. Smith, R. Harré & L. Van Langenhove (Eds.), *Rethinking psychology* (pp. 160-178). London: Sage.

Simpson, J., & Weiner, E. (Eds.). (1989). *The Oxford English Dictionary* (2nd ed.). Oxford, UK: Clarendon.

Steier, F. (1995). *Research as self-reflexivity, self-reflexivity as social process.* In Steier F. (Ed.). *Research and reflexivity* (pp. 1-11). London: Sage.

Stein, E. (1917). *Zum problem der Einfuehlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhausen. (trad. it. *Il problema dell'empatia*. Roma: Studium, 1985)

Stern, D. N. (2005). Intersubjectivity. In E. S. Person, A. M. Cooper & G. O. Gabbard (Eds.), *The American psychiatric publishing textbook of psychoanalysis* (pp. 77-92). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.

Strauss, A., & Corbin, N. J. (1990). *Basic of qualitative research. Grounded theory procedures and techniques*. California: Sage.

Thompson, E. (Ed.). (2001). *Between ourselves: Second-person issues in the study of consciousness*. Thorverton, UK: Imprint Academic.

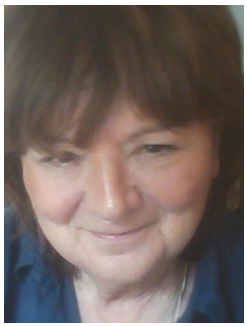
Trevarthen, C. (1998). *The concept and foundations of infant intersubjectivity*. In S. Bråten (Ed.), *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny: A sourcebook* (pp. 15-46). Cambridge: Cambridge University Press.

Varela, F. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*. In J. Shear (Ed.), *Special issues on the hard problems* (pp. 330–49).

Wampold, B. E. (2001). *The great psychotherapy debate: Models, methods, and findings.* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Zahavi, D. (2001). Beyond empathy : Phenomenological approaches to intersubjectivity. In E. Thompson (Ed.), *Between ourselves: Second-person issues in the study of consciousness* (p. 151-167). Thorveton: Imprint Academic.

Gli Autori



Maria Armezzani, Professore associato nel Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università di Padova. Docente negli insegnamenti di *Psicologia delle relazioni interpersonali* e *Psicodiagnostica* del corso di laurea magistrale in Psicologia clinico-dinamica di Padova. Membro del collegio della Scuola di Dottorato in Scienze sociali: interazioni, comunicazione, costruzioni culturali.
Docente nella Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica-fenomenologica di Padova, nella Scuola di Specializzazione in Psicoterapia costruttivista del CESIPc e nel Corso di Formazione in Psicologia Giuridica, Psicopatologia e Psicodiagnostica Forense di Roma.
È nel comitato direttivo dell' Associazione italiana di Psicologia giuridica e dell'Associazione Italiana Rorschach e socio fondatore dell'Associazione italiana di Psichiatria e Filosofia.
La sua ricerca si è incentrata sullo studio del metodo fenomenologico come alternativa scientifica al naturalismo nell'analisi dei fenomeni psicologici e sulle prospettive costruttivistiche in psicologia esplorandone l'applicazione nell'indagine clinica e sociale.

Email: maria.armezzani@unipd.it

Gabriele Chiari, medico psicoterapeuta, è Co-Direttore e Didatta della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia cognitiva ad orientamento costruttivista del CESIPc di Firenze, Didatta della SITCC, e Didatta e Presidente dell'AIPPC. Ha introdotto la teoria dei costrutti personali in Italia ai primi anni '80 e da allora ha formato circa duecento psicoterapeuti contribuendo alla diffusione delle idee di Kelly nel mondo accademico avendo insegnato per otto anni Psicodiagnostica e Psicologia clinica come professore a contratto presso la Facoltà di Psicologia dell'Università degli Studi di Firenze.
Membro del comitato editoriale del *Journal of Constructivist Psychology* e di *Personal Construct Theory & Practice* fin dal loro primo numero, ha pubblicato numerosi articoli e capitoli sull'epistemologia, la teoria e la pratica costruttivista, e sull'elaborazione in chiave fenomenologico-ermeneutica della teoria dei costrutti personali. Il suo ultimo lavoro (in collaborazione con M. Laura Nuzzo) è *Constructivist Psychotherapy: A Narrative Hermeneutic Approach*, pubblicato da Routledge nel 2010.

Email: mail@gabrielechiari.it

Citazione (APA)

Armezzani, M., e Chiari, G. (2015). Idee per una interpretazione ed una elaborazione fenomenologica della teoria dei costrutti personali. Parte 3ª. Clinica, psicoterapia, ricerca. *Costruttivismi*, *2*, 38-57. doi: 10.23826/2015.01.038.057