

LE RADICI DELLA VIOLENZA: IL RIFIUTO DEL « PADRE »

Abbiamo visto nel precedente articolo¹ come una certa corrente della psicologia analitica tenda a liberare l'uomo da ogni norma universale e di conseguenza da ogni etica autoritaria, per affermare la necessità di un'etica umanistica la quale sola può portare l'uomo all'autonomia e alla espressione totale della propria personalità; ma come, allo stesso tempo, non possa indicare nessun « punto di riferimento » permanente e comunemente accettato, tale cioè da garantire per il singolo e per la convivenza umana quanto essa promette, ossia — per dirla con Philip Rieff² — « il permesso dato ad ogni uomo di vivere una vita sperimentale » facendo in modo che « non sopravviva nessuna illusione circa una finalità che non sia quella di un intenso benessere personale che va ricercato nella vita stessa » e che « il sentimento del benessere (personale e in questa vita) diventi una finalità, invece che una meta secondaria raggiungibile nella marcia verso una superiore finalità collettiva ». È, come si vede, l'affermazione di un assoluto soggettivismo, dato dalla « terapeutica » moderna che si pone come negazione di ogni imperativo, dimenticando forse che in ogni società piccola o grande degli imperativi si impongono proprio per il fatto che esistono anche gli « altri ». Una certa filosofia e una certa politica si sono accodate a questa stessa negazione dei valori,

¹ *Nuova Umanità*, n. 1, gennaio-febbraio 1979.

² Philip Rieff, *Gli usi della fede dopo Freud*, Milano 1972.

poiché — esatta o meno che sia l'analisi di Del Noce nel suo volume *Il suicidio della rivoluzione*³ — sembra evidente che il « radicalmarxismo » giustifica la propria azione con la devalorizzazione dei valori, sia umani che cristiani, creando quei vuoti di coscienza che spiegano il terrorismo. « Il passaggio — scrive — da una società fondata su una concezione teologica trascendente, o anche immanente, a un'altra completamente secolarizzata, in cui l'idea di Dio sia scomparsa senza lasciar traccia, è proprio il passaggio da una totalità a un'altra... è il passaggio al vecchio mondo ma ormai privo di valori ». Se per il naturalismo — spiega Del Noce — ogni teoria, come prodotto naturale, è egualmente vera, si arriva allo scetticismo; ma lo scetticismo è una posizione teorica che suona svalutazione di ogni teoria e apre le porte al decadentismo: in esso i valori non sono considerati termini della nostra dedizione, ma strumenti per l'accrescimento del nostro tono vitale; invece di dirigere e dare significato all'azione, valgono soltanto come strumenti che possono promuoverla; gli stessi uomini cessano di essere fine a sé stessi per diventare strumenti e ostacoli per la mia azione; « la logica immanente dell'attivismo porta alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a oggetti... non perciò centro di vita spirituale, ma limite che posso utilizzare o abbattere ». È abbastanza evidente la consonanza, nei principi e nelle conseguenze, con l'ideale della « terapeutica ». Gli estremismi, si chiamino utopismi o radicalismi, non possono che condurre alla svalorizzazione dell'uomo, posizione mentale che giustifica ogni violenza sull'uomo stesso. Alberto Ronchey parla di « ideologia post-religiosa che trasferisce i valori assoluti dalla fede trascendente alla sacralizzazione dei conflitti sociali »⁴.

Uno studioso che ha sentito tutta la gravità del problema e che ha tentato di darne una soluzione è il tedesco A. Mitscherlich, nel libro *Verso una società senza padre*⁵. L'autore considera ormai irreversibile il processo di eliminazione della

³ Milano 1978.

⁴ A. Ronchey, *Libro bianco sull'ultima generazione*, Milano 1978.

⁵ Milano 1973.

figura paterna dalla società e dal singolo, e pertanto inutile ogni tentativo di ritorno ai vecchi modi di organizzazione e all'antica sicurezza conferita dai « valori » della vecchia società; ma si rende anche conto che la liberalizzazione degli istinti, il rifiuto quasi nevrastenico dei legami della responsabilità e l'aspirazione a una specie di onnipotenza e di eterno piacere cui tende la società di oggi porta di per sé a esplosioni di crudeltà maniacale. La via di uscita risiederebbe nella formazione di una « coscienza critica » o « consapevolezza critica ». La coscienza critica si acquisisce attraverso il metodo critico, e questo « ladove viene esercitato, tende a scalzare le forze dominanti dell'ordine sociale che mirano a imporsi come valori assoluti rifiutando ogni verifica razionale. Infatti per sostenere questa loro pretesa di essere portatrici di verità assolute, inaccessibili ad ogni critica, le istituzioni autoritarie si sono sempre richiamate a una origine divina ». Questo autoritarismo, che si fonda su basi metafisiche, ammetterebbe il pensiero razionalizzante solo quando deve « giustificare » le manifestazioni del brutale egoismo, mentre lo proibisce quando viene usato per un atteggiamento critico individuale. D'altra parte, la reazione a questo stato di cose è oggi così esplosiva che gli istinti repressi, uniti alle formidabili risorse tecniche della civiltà contemporanea, potrebbero costare la vita a tutta la specie. Esiste dunque oggi una scissione psichica, una sorta di schizofrenizzazione della personalità, provocata dalla « coesistenza di vecchie e nuove norme di comportamento ». Però « il pensiero critico razionale non ha certezze metafisiche da proporre, ma lotta per far penetrare la consapevolezza in quelle zone dove si manifestano impulsi istintivi, angosce e complessi di colpa che — secondo l'opinione comune — sono all'origine di comportamenti incivili e amorali ».

Le circa 400 pagine del libro, nell'edizione italiana, sono un'analisi accurata del paradosso della società contemporanea e una specie di guida all'acquisizione della consapevolezza critica. Ma quando al lettore viene il dubbio sulla possibilità di riuscita del metodo critico nella formazione di una società diversa, questo dubbio sembra gli venga confermato dall'Autore stesso il quale non può che porre interrogativi: « Quale aspetto

assumerà una *società senza padri*, una società che non venga retta da un padre mitico (Dio) e dai suoi rappresentanti terreni? »; oppure: « riusciranno le forze della coscienza scaturite dall'evoluzione a svilupparsi pienamente, prima che la repressione degli istinti, operata contemporaneamente ad esse, provochi la catastrofe? ». Evidentemente, la ricerca d'una via d'uscita è ancora aperta.

Ciò che sorprende, tuttavia, è che con l'avvento di Freud, della sua posizione antiautoritaria e di critica alla religione, si dia quasi per scontato che Dio, religione, autorità, legge, coscienza morale siano stati e siano per principio causa di nevrosi e di tutti i mali personali e sociali. È effettivamente una generalizzazione storica che fa accapponare la pelle a qualsiasi storico, e una visione di quella realtà che sta sotto i nostri occhi così parziale, che a buon diritto si può tornare a rimproverare alla psicologia del profondo e alla sociologia condotta su criteri psicanalitici di essersi fissata sui casi patologici e di averli universalizzati. Non è questa la linea del discorso che voglio condurre, ma non è neppure possibile non accennarne. Se, ad esempio, lungo i duemila anni di storia che meglio conosciamo fossero esistiti anche solo pochi individui che, malgrado i vari sistemi sociali patriarcali e repressivi, hanno saputo realizzarsi come persone libere e creative, tali da diventare dei leaders non interessati ad avere un seguito di gregari passivi bensì capaci di aiutare altri uomini a essere liberi e a loro volta creativi, ebbene, dovrebbero essere piuttosto loro a essere studiati dalla psicologia e dalla psicosociologia per scoprire i meccanismi che li hanno resi tali. E qualunque sia stata la motivazione cosciente o inconscia che spinse un Francesco d'Assisi, per un esempio, a rifiutare il quadro dei valori che avevano prestigio al suo tempo per realizzarsi con altri valori, se in definitiva si potesse affermare che egli ha espresso più umanità, o se si vuole, più libertà e creatività, più felicità partecipata o semplicemente più vita che non i suoi contemporanei, bisognerebbe psicologicamente concludere che per lui quelle motivazioni erano almeno soggettivamente sane. E se si potesse dimostrare che le stesse motiva-

zioni hanno portato tanti altri individui a « personalizzarsi » in modo analogo, o meglio ancora, se si potesse dimostrare che tutti quelli che liberamente hanno scelto quegli stessi valori con identiche motivazioni hanno raggiunto un grado di « pienezza di essere » superiore a chi ha inseguito altri valori per altre motivazioni, si dovrebbe per lo meno pensare che i valori e le motivazioni dei primi sono anche oggettivamente più sani (più vitali) dei secondi.

È chiaro che le esperienze umane sono soggettive e pertanto non confrontabili tra loro, per cui due testimonianze rispettivamente di un gaudente e di un asceta possono verbalmente concordare quanto a dichiararsi « soddisfatti », allo stesso modo che verbalmente la diagnosi di un caso patologico può rassomigliare alla diagnosi di un fenomeno mistico; ma confondere — identificandoli — l'uno e l'altro perché a livello fenomenico e descrittivo non si diversificano, significherebbe ancora una volta fare della psicologia una pseudoscienza. È su altri livelli e dimensioni che si valuta la qualità di un'esperienza.

È un fatto che l'uomo è passato storicamente da una mentalità deduttiva a una induttiva, a valorizzare non la norma astratta bensì l'esperienza, da una acquiescenza alla legge imposta dall'esterno alla ricerca dell'autonomia, dalla accettazione acritica della coscienza collettiva alla ricerca spasmodica della coscienza individuale e del valore della propria identità personale. Questa evoluzione è certamente sana e va presa in considerazione come un nuovo passo dell'umanità verso una più alta maturità. L'errore sta forse nell'assolutizzare questo valore negando la precedente esperienza e facendo piazza pulita di tutti gli schemi tradizionali di riferimento. È questa pertanto la domanda che ci poniamo: ha ragione la psicologia umanistica a non accettare per principio l'esistenza di verità o valori oggettivi e trascendenti, che in quanto tali vincolerebbero moralmente l'uomo nelle sue scelte o costituirebbero comunque un punto di riferimento universale nella valutazione del comportamento umano? ha ragione a identificare la « trascendenza » o il « soprannaturalismo » (per qualche Autore, come il Gilkey, la

trascendenza si riferisce a qualcosa che è ancora di questo mondo) con la religione autoritaria che sarebbe stata la causa prima di tutti i sistemi autoritari repressivi? ha ragione una certa corrente di psicologia esistenziale ad accettare come valore in sé ogni esperienza, qualunque ne sia il contenuto? hanno ragione, insomma, tutte quelle scuole psicologiche che affermano essere l'uomo la misura del bene, anche quando parlano di valori indispensabili ad autorealizzarsi, quali l'amore, la giustizia, la verità? Tutti sembrano ammettere, oggi, che l'uomo prende coscienza della propria identità soltanto nella percezione di un « altro » o di « altri ». La socialità o meglio ancora la relazionalità nell'uomo non è un attributo o un qualcosa di acquisito successivamente al suo essere uomo, ma è costitutiva del proprio essere. Ciò vuol dire che tra l'io e gli altri ci sono di fatto e si sviluppano delle interazioni, ed è pertanto impossibile concepire l'uomo come una monade se non con un processo di astrazione che non tocca l'esistenza concreta dell'uomo stesso e la situazione in cui si trova. Per questo si può affermare che una persona si trova sempre in una « situazione sociale », anche quando apparentemente è sola.

Per « situazione sociale », infatti, si intende ogni forma di intercomportamento di un essere umano con uno o più altri esseri umani; ma la psicologia sociale giustamente riconosce come tipo-limite di situazione sociale « l'uomo che parla con se stesso », come quando si dice o si pensa: « chissà perché ho risposto così », oppure quando una persona, pur essendo sola, controlla il proprio comportamento (« non si lascia andare ») o per l'attesa immediata di una persona assente (« il principale può entrare da un momento all'altro ») o per la presenza immaginata di qualcuno (« se mia madre fosse qui non sarebbe contenta che mi comportassi diversamente »). Quest'ultima forma di condizionamento può dirsi universale poiché l'uomo, dal concepimento fino alla morte, è sempre « in relazione » a qualcuno, ed « essere in relazione » vuol dire « essere + azione e/o passione », e di conseguenza venire in un qualche modo condizionati o dalla presenza dell'altro o dalle relazioni passate che persistono nella memoria e nel subconscio.

Ora, se l'uomo che parla con se stesso non fa che criticare o elogiare un proprio comportamento in base a un certo modello interiorizzato spesso non attuale o non sensibilmente percepibile, e tuttavia vive un rapporto da persona a persona, bisogna ammettere la stessa cosa anche quando un eremita o un monaco o una qualunque persona « religiosa » pensano e agiscono adattando il proprio comportamento ad uno specifico modello interiorizzato, non astratto ma concreto anche se non presente o non sensibilmente percepibile. Nella psicanalisi il termine « modello interiorizzato » richiama quello di *Super-Io* o di *Ideale dell'Io*. Si sa che in Freud questi due termini non hanno confini sicuri: spesso vengono usati come sinonimi, mentre altre volte l'« Ideale dell'Io » viene considerato una delle istanze della struttura del Super-Io. Per quanto noi stiamo dicendo il problema non ci interessa troppo, poiché se persino il Super-Io non è sempre e solo repressivo, dal momento che non si forma unicamente attraverso l'interiorizzazione di divieti bensì anche attraverso l'interiorizzazione di modelli autoritari, l'Ideale dell'Io in quanto istanza differenziata della struttura del Super-Io si costituisce sicuramente come un modello cui il soggetto cerca di conformarsi non per timore (causa del senso di colpa) ma perché amato. Qui non c'è traccia di repressione. Bisogna dunque uscire dal grave equivoco di generalizzazione: se può esser vero che la formazione delle strutture psichiche, così come è stata evidenziata dalla psicanalisi, è comune per tutti gli uomini, è certamente più vero e costatabile attraverso la stessa analisi che queste strutture non determinano a senso unico un comportamento. Quando D. Lagache⁶, ad esempio, afferma che « il Super-Io corrisponde all'autorità e l'Ideale dell'Io al modo in cui il soggetto deve comportarsi per corrispondere all'attesa dell'autorità », è chiaro che descrive quanto succede in casi clinici, descrive cioè una dinamica non generalizzabile a tutti gli uomini. Appare invece molto più realista il

⁶ D. Lagache, *La psychanalyse et la structure de la personnalité*, in *La psychanalyse*, P.U.F., Parigi vol. VI, p. 39.

Nunberg⁷ quando distingue chiaramente Super-Io e Ideale dell'Io in base alle motivazioni dell'Io: « Mentre l'Io obbedisce al Super-Io per paura della punizione, si sottomette all'Ideale dell'Io per amore ».

Tra Super-Io e Io c'è interazione: Freud parla di opposizione, nel senso che il primo « giudica criticamente » il secondo. L'interazione in realtà è minima e non costruttiva. Si può paragonare sociologicamente al rapporto « autorità dominativa-gregario », dove quest'ultimo si pone in atteggiamento di totale acquiescenza passiva, e pertanto infantile. Tra Ideale dell'Io e Io l'interazione è massima: l'Ideale dell'Io, che si costruisce attraverso l'interiorizzazione di un modello amato, è il normale interlocutore dell'Io poiché è il suo punto costante di riferimento per valutare le proprie effettive realizzazioni. Sociologicamente corrisponde al rapporto « guida-gregario » fra i quali esiste una condotta integrativa e dove la guida stimola nell'altro una risposta di cooperazione.

Ora ci si domanda se sia proprio così strano o patologico il fatto che un individuo cerchi di adattare il proprio comportamento a un modello interiorizzato ritenuto espressione massima di realizzazione umana, ed aspiri ad una forma di identificazione con lui in una tensione vitale progressiva di sempre maggiore autorealizzazione, « cosciente » però della impossibilità storica di effettiva identificazione (per cui si evita il pericolo maniacale), « cosciente » della possibilità di temporanea regressione, evitando così di cadere nel senso di colpa e nell'angoscia⁸.

È chiaro che ogni modello interiorizzato è considerato come un « valore » dal soggetto, ma è altrettanto chiaro che

⁷ H. Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage*, 1932.

⁸ La grande saggezza del Vangelo, ad esempio, in confronto a tutte le ideologie e agli umanesimi vari, sta proprio nel proporre una via (ascetica) « realistica », poiché tiene conto della tensione dell'uomo all'Assoluto e nello stesso tempo della inadeguatezza storica a raggiungerlo; e non illude l'uomo, poiché lo invita sì al conseguimento dei valori più alti, rendendolo però cosciente che ad essi ci si può soltanto avvicinare con tentativi progressivi spesso difficili e dolorosi.

c'è valore e valore. Fromm, ad esempio, come abbiamo detto, parla di valori quali amore, verità, giustizia, e li presenta come qualcosa di assoluto, ma finisce col farne delle astrazioni poiché, non incarnandosi essi in un modello concreto, si relativizzano sulla dimensione del soggetto e in più non servono a questi per trascendersi bensì solo per gratificarsi o difendersi. Quando poi afferma⁹ che l'uomo ha due modi di rispondere al bisogno di trascendenza: creando (amando) e distruggendo, questo suo concetto di trascendenza contiene tutta la gamma dei comportamenti soggettivi, dalla pazzia criminale al dar la vita per gli altri. Altrettanto si può dire dei valori proposti dagli psicologi sopra ricordati. Se l'«uomo psicologico» profetizzato da Rieff è la sintesi di questi valori, bisogna dire che esso è una pura astrazione che viene presentata — in nome della concretezza — come modello di vita a persone concrete. Ammessa la possibilità di interazione di un soggetto con un modello interiorizzato, il problema è allora di trovare un modello che sia per l'uomo un valore allo stesso tempo universale e concreto: universale, perché possa costituire un punto di riferimento per tutti e a partire dal quale ciascuno possa stabilire se l'Io cosciente progredisce o regredisce in rapporto all'attuazione di sé come uomo; concreto, perché un modello immaginario o astratto fisserebbe il soggetto fuori della realtà con tutte le conseguenze patologiche ben note. L'errore, penso, della psicologia analitica e umanistica sta nel fatto di accettare come normale che un uomo interagisca con un modello interiorizzato quale può essere l'immagine di una persona di successo, oppure che si adatti alla realtà così com'è prendendo come parametro della propria normalità la media statistica del comportamento sociale (in base alla quale egli si critica o si compiace), o che magari assuma come modello la figura stessa dell'analista; e di considerare invece illusorio e alienante un modello interiorizzato « religioso », cui si attribuisca valore come punto di riferimento e fine a cui tendere¹⁰.

⁹ Cf. *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano 1970, pp. 43-44.

¹⁰ L'errore di questa psicologia resta anche quando l'accusa è di attribuire a questo modello un valore assoluto, poiché — afferma Igor

Ora, che differenza c'è tra la figura interiorizzata di una madre che interferisce nel comportamento del figlio e con la quale questi può intrattenere una relazione-colloquio interpersonale e vivere con lei questa particolare situazione sociale, e, ad esempio, il modello interiorizzato di Gesù di Nazaret che uno può conoscere attraverso i vangeli forse più di quanto non riesca a conoscere la propria madre? Per quanto riguarda la dinamica psicologica non c'è differenza se non riguardo al « valore » che si attribuisce ai due interlocutori, valore definito dal prestigio che esercitano appunto in quanto modelli che sembrano realizzare la totalità delle aspirazioni coscienti di un uomo e lo sviluppo pieno delle proprie potenzialità. Ma la storia della psicologia e della psicanalisi permettono di constatare che il tentativo di identificazione con la propria madre non solo non aiuta il soggetto a trascendersi, bensì ne inibisce la crescita psicologica e ne prepara le condizioni per la regressione, mentre la tensione ad identificarsi col Gesù dei vangeli ha permesso a infinite persone di trascendersi in ogni epoca, indipendentemente dalla cultura e dalle strutture sociali del tempo, rendendole capaci — direbbe G.W. Allport ¹¹ — « di stabilire una relazione significativa con la totalità dell'Essere in ciascuno stadio del proprio sviluppo ».

Caruso — se la nevrosi, nel nocciolo della sua essenza, non è altro che il problema dei rapporti dell'uomo con l'Assoluto, « ciascuno rimane libero di accettare o di respingere l'esistenza di un ordine assoluto, ma nessuno è libero di considerare *a priori* come non esistente ciò che è essenziale nella problematica nevrotica ».

In realtà il Caruso, nel trattato *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, vuol dimostrare che la nevrosi è una « eresia della vita » dovuta al fatto che il neurotico « assolutizza valori relativi » e « relativizza l'assoluto », eresia o malattia venuta in evidenza soprattutto nella società attuale per lo sconvolgimento che c'è stato nella « gerarchia dei valori ». Una volta infatti immanentizzati tutti i valori, non è più il comportamento dell'uomo che deve adeguarsi ad essi, bensì l'uomo che li determina. In altre parole, l'antiautoritarismo metafisico e psicologico ha preteso di liberare l'uomo, di renderlo autonomo, ma l'uomo senza valori oggettivi non può ubbidire che a se stesso, alla « propria » ragione assolutizzata, ai « propri » interessi e alla « propria » avidità di potenza assolutizzati; e quando tenta di fondare un ordine sociale, questo, sempre di per sé relativo, finisce col diventare totalitario (assolutistico) non avendo più confronto con un sistema di valori oggettivi.

¹¹ *Becoming*, Yale University Press, New Haven 1955.

Se questo è un fatto storico che sembra non trovare riscontro nell'identificazione di altri uomini con altri modelli ¹², se cioè il Gesù dei vangeli si dimostra essere di fatto un modello concreto e allo stesso tempo universale rispetto al tempo e alle culture, diventa almeno estremamente probabile, anche per chi non ha la fede, l'asserzione di K. Rahner che la Cristologia è il principio e il termine dell'antropologia, ossia che l'antropologia pienamente realizzata è la stessa Cristologia; oppure — per restare sul nostro terreno — diventa psicologicamente sostenibile l'affermazione di Igor Caruso che « l'archetipo Cristo » è il fattore centrale di qualsiasi psicoterapia. In questo caso è Cristo stesso che stabilisce la « scala dei valori » definiti in termini oggettivi di riferimento a se stesso e trascendenti gli individui. Se insomma il Gesù dei vangeli invita l'uomo a realizzarsi come persona libera attraverso il distacco dalle cose, dai « legami » affettivi e da se stesso, vuol dire che queste « rinunce » non sono affatto alienanti, bensì valori per l'uomo in quanto uomo e condizioni che ne favoriscono la socializzazione; e la riprova si ha dalla stessa psicologia clinica in quanto tra i fattori dinamici della nevrosi — come fa osservare H. Schultz-Hencke ¹³ — i principali sono la tendenza al possesso, la tendenza sessuale e la tendenza a farsi valere. E lo stesso vale dell'amore al prossimo: è un valore in sé, per l'uomo in quanto uomo, poiché è anche l'unico valore direttamente socializzante, per cui il non-amore o ogni forma di violenza è di conseguenza disumana.

¹² Il caso emblematico di Hitler — come quelli analoghi di Stalin, di Kemal Atatürk e altri — è stato oggetto di tante analisi psicologiche e sociologiche. In pochi anni si è tragicamente esaurito il suo mito, e tutti sanno a quali aberrazioni abbia condotto il processo di identificazione con lui di un gruppo di individui fanatici. Per capire a quale livello di regressione infantile erano giunti, è sufficiente riportare la nota dichiarazione di Hermann Göring: « Non ho coscienza. La mia coscienza si chiama Adolf Hitler » (H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*, Milano 1945).

Diverso è il caso del processo di identificazione che inseguono, ad esempio, i fedeli buddhisti nei confronti del Buddha. Ma non possiamo soffermarci su questo punto che richiederebbe un vasto discorso.

¹³ *Über Organneurosen*, in Siebeck-Schultz-Hencke, *Über seelische Krankheitsentstehung*, Lipsia 1939.

L'interiorizzazione, dunque, di questo modello che è l'archetipo Cristo e dei valori da lui proposti, sembra di fatto coincidere con l'Io ideale, che dinamicamente diventa per tutti l'ideale a cui l'Io aspira; e l'interazione con esso spinge l'Io ad imitarlo non tanto per bisogni inconsci o per paura, quanto perché si rivela l'unico interlocutore trascendente che non limita ma libera, non diminuisce ma costruisce, non « fissa » ma universalizza, e perciò lo si ama. È un interlocutore che si pone come modello di maturità personale precisamente in senso « terapeutico » invitando l'uomo a uscire dai condizionamenti tanto delle fissazioni infantili dell'Io quanto degli imperativi formalistici e alienanti del Super-Io, a trascendersi con l'amore verso la piena autonomia, che è la libertà non fanatica bensì cosciente di amare anche senza attendersi reciprocità, fino a dare la vita per gli altri.

Che questo Gesù, poi, non sia esattamente d'accordo con la « terapeutica » moderna quando questa afferma che non deve sopravvivere « nessuna illusione circa una finalità che non sia quella di un intenso benessere personale che va ricercato nella vita stessa », perché egli al contrario fa scoprire il significato della vita stessa in una dimensione ultraterrena; e quando si scopre che è stata proprio questa dimensione a fare di lui (e di chi con lui ha cercato di identificarsi) un modello di umanità realizzata al massimo delle sue potenzialità, devo concludere che per l'uomo è proprio il tendere a e in funzione di quella finalità ultraterrena che costituisce l'aspetto più fascinoso e il contenuto più soddisfacente della sua personale vita sperimentale.

Ora, l'esperienza personale del Gesù dei vangeli è fortemente caratterizzata dal suo rapporto con un altro modello interiorizzato, chiamato Padre, col quale egli stesso afferma di identificarsi e senza del quale la sua vita e il suo insegnamento perdono ogni significanza. Questa esperienza di una persona storica, rivissuta analogamente da moltissime altre persone lungo l'arco della storia con risultati analoghi, non può essere tranquillamente evitata (stavo per dire: rimossa) dalla psicologia. Gli psicanalisti, ad esempio, tanto sensibili alle confessioni dei pazienti, dovrebbero pure trovare una spiegazione a quella espe-

6A | rienza interiore di Gesù sulla croce, « registrata » da Matteo e Marco, che lo porta a confessare l'abbandono soggettivamente sperimentato da parte del Padre e nello stesso tempo, sul vuoto assoluto di motivazioni sensibili, a emettere un atto di confidente certezza e amore nel Padre stesso (« nelle tue mani, Padre, rimetto il mio spirito »). Da tutto il vangelo si può ricavare che il rapporto di Gesù col Padre è costitutivo dell'esperienza sua e della sua personalità. Se Jung avesse tenuto presente questo dato, e se non avesse inspiegabilmente negato l'esistenza empirica di Cristo per farne un archetipo nel senso di « mito », avrebbe forse dato la più profonda interpretazione sia all'esperienza di Gesù che a quella analoga di tanti mistici. Dice infatti che al momento del grido d'abbandono di Gesù sulla croce « la sua natura umana raggiunge il divino » e pertanto la sua completa autonomia o maturità umana¹⁴.

Ebbene, se il rapporto di Gesù col Padre è costitutivo della sua esperienza e della sua personalità, e se il Gesù storico è il tipo di umanità pienamente realizzata, non è difficile concludere che il rapporto di ogni uomo col Padre non è accidentale, una realtà aggiunta che si è liberi di prendere o non prendere in considerazione, bensì è ontologicamente sostanziale per la sua stessa realtà di uomo.

Ma allora bisogna capovolgere la dottrina psicanalitica: non è illusione e causa di nevrosi il credere e il cercare di

¹⁴ In questa sua opera *Risposta a Giobbe* ci sono alcune pagine che sarebbero stupende se non fossero inficiate dal pregiudizio del carattere mitologico della vita di Cristo, pregiudizio che lo porta ad una evidente illogicità. Il suo ragionamento è: la vita di Cristo proprio perché mitica (*ma perché?*) è psicologicamente reale ed espressiva della sua generale validità umana; anzi è possibile *psicologicamente* che « un archetipo s'impadronisca completamente di un essere umano e ne determini il destino sin nei minimi particolari. In tali casi possono prodursi delle manifestazioni obiettive — vale a dire manifestazioni parallele non psichiche — le quali esprimono pure l'archetipo. Allora non sembra soltanto, ma avviene *veramente* che l'archetipo si realizzi non soltanto psichicamente nell'individuo, ma anche all'esterno di questi, *obiettivamente*. Io sospetto che Cristo fosse una personalità di questo genere ». È chiaro che per Jung l'archetipo non è il Padre, una persona trascendente, con la quale Gesù interagisce, bensì un mito, espressione di un inconscio collettivo. *Ma perché?*

stabilire un rapporto trascendente col Padre, ma è al contrario proprio il negare e il non tener conto di questo rapporto la causa della « schizofrenizzazione », dell'angoscia, della disperazione e della violenza della società attuale.

Il rifiuto del « padre », il dichiararlo « morto » non ha mai liberato gli uomini dalla loro realtà di « figli ». La libertà dal « padre » non si conquista negandolo o uccidendolo, ma comprendendolo e rendendosi con lui responsabili dei fratelli. Certo sarebbe ingenuo e antistorico pensare che la reazione violenta al « padre » e a ciò che esso sembra simboleggiare (autorità repressiva, divieti, legge e coscienza morale, verità dogmatizzate ecc.) non trovi oggi motivazioni e giustificazioni nella realtà sociale così com'è strutturata. Quando una struttura diventa un sistema nel quale alcuni possono esercitare un abuso di potere sugli altri, sia esso materiale o psicologico o spirituale; quando insomma una società piccola o grande si articola sulla dialettica del dominio creando tra i membri una dipendenza che non è puramente di ruolo (servizio) bensì negazione o violazione dell'identità di valore del tu e dell'io, l'aggressività diventa insopprimibile reazione di difesa dell'io contro « quella » imago paterna. Se ogni struttura — si ragiona allora — compresa quella familiare (W. Reich e altri) è repressiva della personalità individuale, bisogna rifiutare il padre, simbolo della repressione, e con lui tutti i valori che i vecchi schemi ci hanno tramandato come tali.

La confusione viene dal fatto che l'imago paterna è ambivalente, e quando nella sua espressione culturale si manifesta e la si percepisce come sinonimo di repressione (totalitarismo politico o ideologico, dominio tecnologico, legalismo morale, ecc.), è facile concludere che essa è « unicamente » repressiva e pertanto da eliminare.

È possibile dunque una « società senza padre »? Vale a dire: è possibile una società o una qualsiasi convivenza umana dove l'individuo possa esprimersi in modo totalmente autonomo, senza condizionamenti metafisici (verità) o morali (valori) o autoritari (ogni tipo di struttura sociale istituzionalizzata) o spi-

rituali (religiosità)? Uno sguardo sulla storia di oggi non ci fa costatare altro che il fallimento delle dottrine che l'hanno ipotizzata e il fallimento dei tentativi di attuarla, poiché l'uomo, invece di acquistare l'autonomia, si è rivoltato contro se stesso e contro i suoi simili con una aggressività forse senza precedenti. Quelle scuole psicanalitiche che hanno preteso liberare gli uomini dalle sovrastrutture individuali e collettive, li hanno di fatto violentati, portandoli prima di tutto all'incomunicabilità tra loro (se non esistono valori comuni non esiste possibilità di dialogo; e quando si assume come valore la libertà di esprimere solo sé stessi, l'unico effetto che si ottiene è quello di chi sta davanti allo specchio solo con la sua immagine), e poi all'aggressività, poiché la stessa esperienza clinica dimostra che il bisogno di relazione è tale che se non si riesce a trovare col prossimo una qualche forma di comunione (di interscambio costruttivo) non restano altre alternative che o un rapporto attraverso l'odio e la violenza oppure il suicidio. Eliminato il « padre » anche dalla memoria, non può che scatenarsi la rivalità tra i fratelli. L'equivoco della psicanalisi è forse stato quello di considerare il « padre » come sovrastuttura, mentre fa parte della natura relazionale dell'uomo e quindi della sua essenza a livello genetico e sociologico, psicologico e spirituale. È chiaro che l'immagine del padre, se non evolve parallelamente alla crescita psicologica e alla conoscenza, ma si fissa a uno stadio del proprio sviluppo, diventa causa di nevrosi, poiché non esprime che l'interiorizzazione dei divieti, e rimane pertanto nel quadro di una morale eteronoma, accettata narcisticamente per un bisogno di approvazione, e senza quindi possibilità di interazione: venendo infatti a mancare la distinzione dal padre, non è possibile un rapporto interpersonale. Ma chi riesce a superare il proprio Super-Io narcisistico con l'accettarsi senza maschere e al tempo stesso sentendosi responsabilizzato verso i fratelli, esce dalla fase adolescenziale di rivolta contro il padre per entrare nella maturità responsabile del figlio che diventa « erede » e a sua volta « padre ». Penso sia difficile « inventare » uno schema relazionale che non sia quello naturale e universale del rapporto padre-figlio. Non è lo schema a essere sbagliato o vecchio; l'er-

rore può esserci quando si assolutizza, nel comportamento, l'uno o l'altro dei termini, e questo avviene sia quando il padre reprime in qualunque modo la crescita del figlio per continuare a possederlo e dominarlo, sia quando il figlio per qualche motivo preferisce restare ad uno stadio infantile covando però nell'inconscio la rivolta che a un certo punto esplode in forma apparentemente irrazionale. L'analisi dei piccoli o grandi gruppi sociali, così come l'analisi di ogni tipo di istituzione, fa scoprire alla base di essi lo stesso schema. È perciò troppo semplicistico e riduttivo concludere che l'imago paterna sia soltanto una rappresentazione inconscia e uno schema immaginario acquisito, come pensa Jung. Sembrerebbe piuttosto la « memoria » dell'originario e autentico rapporto con Dio. Rotto questo rapporto, Caino continua nella storia ad ammazzare Abele. In questo rapporto vissuto in maniera assoluta, Gesù pone la propria vita per gli altri.

Silvano Cola