

*Nuova Umanità*  
XXXI (2009/3) 183, pp. 395-416

## **L'AUTOREALIZZAZIONE NELLA SOCIETÀ POSTMODERNA**

### **1. LA CULTURA MODERNA E L'ISTANZA DI REALIZZAZIONE INDIVIDUALE**

Il bisogno di esprimere le proprie potenzialità personali, di realizzare pienamente le proprie aspirazioni individuali, costituisce l'istanza che, forse più di ogni altra, motiva e orienta l'uomo contemporaneo. A differenza di un passato non lontano, in cui le esigenze individuali venivano appannate da quelle comunitarie, oggi il desiderio di affermarsi, di rendersi visibile, di distinguersi, di essere riconosciuto nella propria unicità, pare sia divenuto un elemento costante, quasi un' "ossessione", dell'uomo occidentale.

Si tratta, indubbiamente, di un bisogno autentico, il cui emergere segna il definitivo riconoscimento della dignità di ogni singola persona umana e della sua legittimità ad esprimersi. Più che vedere con sospetto o con malcelato moralismo un tale fenomeno sociale, occorre probabilmente imparare ad apprezzare meglio il travagliato percorso culturale di cui esso è espressione e tentare, al contempo, di promuovere un largo confronto interdisciplinare sul modo in cui integrare la legittima tensione all'affermazione individuale con altre istanze, non meno importanti, che attraversano la società di oggi.

Benché l'individualità soggettiva sia emersa, con inequivocabile evidenza, già nella cultura greca e in quella giudaico-cristiana, è però con l'età moderna che essa si impone definitivamente a tutto il mondo occidentale, costringendolo a declinare sulla propria misura ogni aspetto della vita sociale, dalla famiglia alla reli-

gione, dalla morale sessuale ai modelli di comportamento relazionale, dall'economia alla politica.

Nel pensiero moderno il tema dell'autorealizzazione individuale si intreccia con quelli contigui dell'autodeterminazione e della libertà<sup>1</sup>. Nella cultura moderna, infatti, la piena realizzazione del soggetto passa attraverso la sua liberazione dalla povertà, dall'incompiutezza, dalla coercizione esterna, dai condizionamenti sociali. Gradualmente la realizzazione della libertà individuale finisce per coincidere e identificarsi con l'autonomia, con il potere di autodeterminarsi, di disporre dei propri atti senza doverne "misurare" il valore su altri da sé.

All'interno di un medesimo processo culturale che plasma in maniera incisiva l'Europa moderna, benché in tempi e con modalità diverse, Lutero asserisce in ambito religioso la libertà di coscienza dell'individuo, mentre Kant rende la morale definitivamente autonoma dalla religione. Il filosofo tedesco, infatti, pone la libertà individuale fuori da qualsiasi condizionamento metafisico e da ogni interferenza eteronoma. Per Kant la libertà morale dell'individuo può trovare una sua autonoma fondazione e legittimazione soltanto all'interno dell'esperienza soggettiva, divenendo in qualche modo autoreferenziale, una questione privata, non più orientata al Sommo Bene o, comunque, al trascendente<sup>2</sup>.

L'ideale kantiano di una "comunità della ragione" rende possibile fondare la morale non più dall'esterno, ma dall'interno del soggetto. Nonostante l'imperativo kantiano imponga di percepire l'altro come fine e mai come mezzo, l'individuo autonomo rivendica tuttavia la propria libertà morale senza mediazione alcuna, modulandola interamente sulla base della sua soggettiva singolarità.

Se, dunque, il percorso che conduce alla libertà, cioè alla piena espressione di sé, all'autorealizzazione, passa inequivocabilmente attraverso l'autonomia e l'autodeterminazione, quale concezione ha il pensiero moderno della comunità sociale e della re-

<sup>1</sup> Cf. L. Alici - F. Botturi - R. Mancini, *Per una libertà responsabile*, Messaggero, Padova 2000.

<sup>2</sup> Cf. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1984.

lazione che intercorre tra essa e il singolo individuo? Per tentare una risposta a questa domanda può risultare utile rifarsi a due filosofi moderni, Hobbes e Rousseau, che hanno trovato una sponda molto attenta e ricettiva in buona parte della psicologia del Novecento.

Per Hobbes, che aveva già preceduto Kant nell'impostazione razionalistica del pensiero moderno, l'uomo è animato da una "bramosia naturale", cioè da un istinto che lo porta lontano dalla benevolenza verso l'altro e lo spinge invece nella direzione di un continuo antagonismo verso il suo simile <sup>3</sup>. Per sottrarre l'uomo dal gioco spontaneo e autodistruttivo dei suoi istinti occorre imporgli una disciplina che gli garantisca sicurezza e pace. La reciproca concordia fra gli uomini è possibile se ognuno di essi sottomette la propria volontà alla *società civile* (lo *stato* come "anima della comunità") e a coloro che la rappresentano.

La comunità, la società civile, dunque, appaiono come una costruzione "postuma" che i singoli individui razionali decidono di creare e di "subire" con il solo scopo di assicurarsi la concordia, la libertà dal bisogno, l'uso dei beni comuni, ma anche al fine di limitare l'autodistruttività incombente dei propri istinti. L'individuo è legato alla società da una sorta di inevitabile necessità che lo fa piegare ad essa, da un superiore bisogno di sopravvivenza che lo costringe a sottomettere la sua volontà ad essa e a limitare la sua libertà attraverso le norme da essa stabilite.

Rousseau, che esercitò non poca influenza sul pensiero di Kant, elabora un modello antropologico per il quale l'uomo è naturalmente e originariamente buono <sup>4</sup>. La sua decadenza e la sua perversione sono dovute a cause esterne alla sua volontà. Il filosofo ginevrino è assertore di un individualismo radicale per il quale l'uomo non deve riconoscere altra guida che il sentimento interiore.

La società è una costruzione artificiale, che limita e distrugge la naturale spontaneità dell'uomo. L'ordine sociale non è un ordine

<sup>3</sup> Cf. T. Hobbes, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 2005; *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 2005.

<sup>4</sup> Cf. J.J. Rousseau, *Del Contratto sociale*, Andò, Palermo 1952; *La Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1992.

naturale, ma nasce dalla necessità di assicurare la sopravvivenza e la conservazione degli individui. Il rapporto che intercorre fra individuo e società, non può che essere altrettanto conflittuale. Questo lacerante contrasto può essere superato solo a condizione che la comunità si “riduca” alla natura. Ciò è possibile all'interno di una comunità nella quale «ciascun individuo non obbedisce ad una volontà esterna, ma ad una volontà generale che egli riconosce per propria e, quindi, in ultima analisi, a se stesso»<sup>5</sup>.

Pur partendo da una diversa concezione dell'uomo, sia Hobbes che Rousseau finiscono per delineare un rapporto individuo-società in cui il primo preesiste alla seconda e l'accetta solo come “necessità” inevitabile per garantire la propria sicurezza e conservazione. Per entrambi la società è il frutto di un “contratto”, di un patto fra individui, una “costruzione” resa necessaria unicamente dalla loro stessa fragilità.

Il conflitto individuo-società era ben noto sia al mondo greco che a quello giudaico-cristiano. Tuttavia, mentre in quei contesti culturali la comunità appariva più centrale e sovraordinata rispetto all'individuo, col pensiero moderno un tale rapporto di forza appare decisamente capovolto. Sicché l'individuo risulta preminente rispetto alla società e quest'ultima appare come conseguenza di una necessità volta a risolvere i bisogni individuali. Essa si profila unicamente come luogo dove uomini-individui posti al riparo dall'insicurezza, possano finalmente affermare la propria libertà morale, la propria autonomia, il proprio diritto all'autodeterminazione.

La realizzazione dell'uomo moderno, dunque, passa attraverso l'affermazione di una libertà mai prima d'ora riconosciuta all'individuo. Una libertà, quest'ultima, a cui ogni individuo ha diritto e alla quale la società è chiamata a “ridursi”, a modellarsi docilmente. Questa concezione dell'uomo e della sua autorealizzazione, espressa dal pensiero moderno tra la prima metà del Seicento e la seconda metà del Settecento, costituirà successivamente il modello antropologico di riferimento più accreditato per gran parte della psicologia del secolo appena concluso.

<sup>5</sup> N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, UTET, Torino 1969, p. 442.

## 2. IL CONCETTO DI AUTOREALIZZAZIONE NELLA PSICOLOGIA DEL NOVECENTO

La concezione dell'uomo espressa dall'individualismo moderno si ritrova nelle pieghe della cultura positivista dell'Ottocento e in particolare nell'antropologia di ispirazione darwiniana. In ambito psicologico è Freud ad accogliere per primo le istanze dell'uomo moderno. È il padre della psicoanalisi che riconosce e legittima aspetti salienti dell'individualità umana, come la sessualità e la corporeità, che dischiude alla conoscenza dimensioni della vita psichica, fino ad allora trascurate, come l'immaginario e l'inconscio <sup>6</sup>.

Con Freud il disagio mentale viene colto per la prima volta come "luogo" di scontro tra natura e cultura, come espressione della negazione drastica di istanze individuali da parte della società e delle sue istituzioni. Con lui lo sforzo terapeutico è proteso ad adattare l'individuo alla realtà, senza per questo negare riconoscimento e dignità ai suoi bisogni. Tuttavia, nonostante la visione moderna dell'uomo abbia influenzato in modo significativo il pensiero freudiano, il tema dell'autorealizzazione non fa parte dei filoni di ricerca direttamente sviluppati dalla tradizione psicoanalitica.

Per Freud la realizzazione di sé, la felicità, non rientra nel piano della "creazione". Come l'uomo di Hobbes, anche quello di Freud è costretto a un doloroso "baratto", che provoca in lui coartazione e sofferenza mentale. Per ottenere sicurezza e stabilità sociale, egli è costretto a controllare le proprie pulsioni sessuali e aggressive, limitando così la piena espressione di sé. La nascita della civiltà ha come prezzo insopprimibile un disagio che preclude ogni via alla felicità, alla piena autorealizzazione <sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Il rilevante contributo dato da Freud alla comprensione della psiche umana non può essere disgiunto dal limite "riduzionistico" che grava sul suo modello antropologico. All'interno di tale modello, infatti, l'uomo viene ridotto essenzialmente a *homo natura*. Su questo specifico argomento si rinvia al testo di P. Balestro, *Introduzione all'antropoanalisi*, Bompiani, Milano 1976.

<sup>7</sup> Cf. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 1978.

Della realizzazione di sé, o dell'attualizzazione di sé, parlano, invece, due fra i primi allievi di Freud: Adler e Jung. Soprattutto nella fase iniziale della sua ricerca, Adler fu molto interessato a una prospettiva individualistica della vita psichica, tanto da delineare quella che poi chiamò la «psicologia individuale». Secondo Adler il comportamento umano è interamente subordinato al “fine ultimo” verso cui tende ogni individuo<sup>8</sup>.

La tensione verso “lo scopo finale” coincide per lui con la ricerca continua di sicurezza, di crescita, di perfezione, cioè con un “impulso verso l'alto” che non si esaurisce mai. Per tutta la vita l'uomo è spinto a superare i limiti della propria condizione, a raggiungere il livello di sviluppo immediatamente successivo a quello appena conquistato. Nel bisogno di vincere la propria inferiorità, la propria incompiutezza, l'uomo trova la più grande forza propulsiva del suo agire.

Lo scopo della vita, dunque, ciò che fa sentire l'individuo realizzato, non è il raggiungimento del piacere, quanto piuttosto la possibilità di perseguire la perfezione. Progressivamente nel pensiero di Adler l'interesse sociale si sostituisce sempre più all'interesse individuale, fino al punto da vedere nell'interesse sociale «l'autentica e inevitabile compensazione di tutte le debolezze naturali degli esseri umani individuali»<sup>9</sup>.

Anche Jung sembra condividere questa sorta di “principio finalistico” che anima e guida il comportamento umano. Per Jung, infatti, il fine che la vita psichica di ciascuno persegue è la realizzazione del Sé, resa possibile da una dinamica della personalità orientata verso un perfetto, anche se precario, equilibrio di forze. Lo scopo per cui ogni uomo lotta va individuato nell'*autoattualizzazione*. Quest'ultima consiste nella piena differenziazione e al contempo nell'armonica fusione di tutti i vari aspetti della personalità di un uomo<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cf. A. Adler, *Individual psychology*, Clark University Press, Worcester 1930.

<sup>9</sup> A. Adler, *Problems of neurosis*, Kagan, London 1929, p. 150.

<sup>10</sup> Cf. C.G. Jung, *Realtà dell'anima*, Boringhieri, Torino 1963.

Secondo la psicologia junghiana (principio di entropia) l'unilaterale sviluppo di specifici aspetti della personalità individuale crea inevitabilmente conflitti e tensioni, mentre al contrario un armonico sviluppo di tutte le diverse componenti è in grado di produrre equilibrio e benessere, benché sia l'uno che l'altro siano sempre destinati a rimanere precari. Il percorso evolutivo che caratterizza la vita di ogni individuo, consiste nel transitare da una totalità originaria ad un'unità il più possibile armonica e stabile, punto culminante del suo processo di autorealizzazione.

Pur muovendosi all'interno di un orizzonte di ricerca molto diverso da quello di Adler e di Jung, anche Goldstein coglie nell'*autorealizzazione* il movente principale del comportamento individuale. I diversi impulsi espressi dall'organismo umano, dalla fame al sesso, dalla curiosità al successo, sono da lui considerati come molteplici manifestazioni di un'unica tensione che mira a conseguire la realizzazione di sé.

L'organismo umano consegue la realizzazione di sé nella misura in cui riesce ad appagare ogni suo bisogno, ad attuare ogni sua potenzialità, ad assecondare la sua naturale creatività. Nell'organismo sano quella dell'autorealizzazione è una tendenza che, comunque, agisce dal dentro ed è in grado di superare ogni conflitto col mondo esterno grazie alla «gioia della conquista»<sup>11</sup>. La teoria organismica di Goldstein, che presenta molti punti di contatto con le idee di Rousseau, esercita una grande influenza sulla psicologia americana a orientamento non analitico e in particolare sulla psicologia umanistica<sup>12</sup>.

Sotto l'influsso della cultura liberale americana e dei suoi ideali, la psicologia umanistica condivide con Freud la concezione che la sofferenza mentale sia legata all'inibizione dell'individuo da parte della società. Ma, a differenza dello psicoanalista viennese, concepisce la psicoterapia non come un percorso di adattamento alla realtà, quanto piuttosto come un sostegno in-

<sup>11</sup> Cf. K. Goldstein, *The organism*, American Book, New York 1939.

<sup>12</sup> Cf. C.S. Hall - G. Lindzey, *Teorie della personalità*, Boringhieri, Torino 1970.

condizionato all'affermazione della personalità individuale e alla piena espressione delle sue potenzialità creative. L'individuo, in questa prospettiva, va soprattutto aiutato a prendere consapevolezza del proprio potenziale umano e ad asserirlo nei confronti della realtà, della società, dell'altro. Da questo processo di asserzione individuale passa la salute mentale e la realizzazione di sé.

Negli anni cinquanta, dopo il triste periodo della Seconda Guerra mondiale, sarà soprattutto Maslow a riproporre con grande enfasi il tema dell'autorealizzazione, facendolo diventare uno dei cardini concettuali della "psicologia umanistica". Quasi ripercorrendo le orme di Rousseau, Maslow è mosso dalla convinzione che l'uomo sia buono per natura e che diventi malvagio, infelice o nevrotico a causa di un cattivo ambiente sociale. Sulla base di una tale convinzione, egli sostiene che è psicopatologico tutto ciò che disturba o inibisce il corso dell'autoattualizzazione; mentre, al contrario, è psicoterapeutico ogni mezzo che aiuta a riportare l'uomo sul cammino dell'autoattualizzazione, secondo le linee di sviluppo suggerite dalla sua intima natura che, pur essendo molto debole e facilmente sommersa dalle pressioni culturali, rimane sempre presente e attiva<sup>13</sup>.

Negli stessi anni cinquanta Rogers afferma che l'unica forza motivante, l'unica tendenza fondamentale dell'organismo è «quella di attualizzare, mantenere ed esaltare l'organismo sperimentante»<sup>14</sup>. L'autoattualizzazione dell'individuo consiste in un'innata protensione dell'organismo umano ad accrescersi in modo creativo, ad espandersi seguendo linee tracciate anche da fattori ereditari. In questo salutare processo di mantenimento e di espressione di sé, l'organismo è sostenuto e orientato dalle emozioni. La piena consapevolezza di esse non costituisce un elemento nocivo della vita psichica, ma al contrario aiuta l'individuo nella sua autodeterminazione, nel suo comportamento di ricerca e di raggiungimento dello scopo.

<sup>13</sup> Cf. A. H. Maslow, *Motivation and personality*, Harper, New York 1954.

<sup>14</sup> C. Rogers, *Client-centered therapy: its current practice, implications and theory*, Hughton, Boston 1951, p. 486.



Perls, a sua volta, pone un nesso significativo fra la possibilità di realizzare se stessi e l'importanza del processo di *autoregolazione*. Il benessere mentale di un organismo umano può essere positivamente favorito o fortemente inibito nella misura in cui venga sostenuta oppure contrastata l'autoregolazione organismica, che in sé è "buona", non è "antisociale", né distruttiva. Se l'adattamento nevrotico alla realtà si caratterizza per un esasperato controllo sulla spontaneità dell'organismo, l'adattamento sano e creativo si contraddistingue, invece, per l'equilibrio che costantemente viene ripristinato dall'autoregolazione<sup>15</sup>.

Il periodo che intercorre fra gli anni cinquanta e gli anni settanta si delinea, dunque, come un passaggio nodale in cui la psicologia appare profondamente segnata da un senso, quasi totale, di fiducia nell'uomo, nell'integrità olistica del suo organismo, nella sua corporeità, nel flusso delle sue emozioni, nella valorizzazione della sua esperienza individuale e della sua consapevolezza soggettiva. È soprattutto a partire dagli anni settanta, però, che una tale "euforia" verso l'uomo-individuo, verso un modello antropologico fondato esclusivamente sull'autonomia e sull'autodeterminazione inizia a divenire lentamente oggetto di ripensamento e di revisione.

Fino a che punto i percorsi dell'autorealizzazione, che spingono l'individuo verso l'estrema autonomia e alla totale libertà da ogni vincolo esterno, non consegnano poi l'uomo al dramma della solitudine e dell'incomunicabilità? Fino a quale misura può avere ancora significato l'esercizio dell'autodeterminazione e dell'asserzione della propria unicità al di fuori di un contesto di appartenenza e di condivisione? In altri termini, quale senso può continuare ad avere l'espressione individuale fuori da un orizzonte relazionale?

Il disagio mentale dell'uomo contemporaneo è dovuto ancora a una società che coarta e castra la sua naturale spontaneità o scaturisce piuttosto da un contesto sociale e culturale, come quello postmoderno, segnato dalla frammentazione, dal narcisismo

<sup>15</sup> Cf. F. Perls - R.F. Hefferline - P. Goodman, *Teoria e pratica della Terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma 1997.

esasperato, dall'assenza di legami solidi e di significative appartenenze? Come credere ancora che sia possibile realizzare se stessi a partire unicamente dalla propria soggettiva interiorità o ponendosi esclusivamente dalla prospettiva della propria autosufficiente individualità? Continua ad avere senso separare lo sviluppo psichico e la mente stessa di un individuo dal contesto relazionale che gli fa da sfondo?

Rispondendo a questi interrogativi, gli psicologi del nostro tempo hanno progressivamente finito per delineare un nuovo modello antropologico e una nuova concezione della mente, senza per questo disconoscere o disperdere la preziosa eredità di Freud, della psicologia umanistica e di altri contributi della psicologia moderna.

### 3. DAL DISAGIO DELLA CIVILTÀ AL DISAGIO DELLA SOLITUDINE

Accogliendo e facendo propria la visione dell'uomo già delineata dal modello antropologico darwiniano, la psicoanalisi classica legittima l'integrità dell'individuo umano a partire dalla sua corporeità, dalla sua sessualità, in particolare dalla sua pulsionalità inconscia, che nella concezione freudiana diviene la dimensione fondante dello psichismo stesso. Nella Vienna di inizio secolo, caratterizzata da paradigmi culturali estremamente rigidi e da istituzioni statali fortemente repressive, Freud mette in luce la frattura esistente tra l'uomo, colto nella sua spontanea pulsionalità, e le regole sociali, del tutto distanti dalle sue istanze individuali.

In questo contesto culturale la teoria delle pulsioni inconscie si rivela come il riconoscimento più rivoluzionario dell'integrità individuale, della "natura" che agisce nell'uomo. La psicoanalisi si delinea come una forma di "cura" non repressiva e profondamente rispettosa della condizione umana; si profila come un tentativo molto creativo di mediare fra le tensioni pulsionali dell'individuo e le istanze culturali della comunità, pervenendo così a un controllo delle pulsioni e a un adattamento razionale alla realtà sociale, altrimenti impossibili.

Se Freud mostra il coraggio di accogliere il bisogno dell'uomo moderno di essere riconosciuto nella sua dimensione pulsionale e inconscia, la psicologia umanistica americana è capace di aprirsi a un'altra istanza moderna: il diritto di ogni uomo a realizzare se stesso e ad essere felice, il diritto ad adeguare l'assetto complessivo della società alle esigenze individuali. La cura del disagio provocato dalla civiltà non può consistere nella rinuncia consapevole e razionale, nel passaggio dal principio di piacere a quello di realtà, ma nel sostegno alla piena espressione individuale.

Nell'Europa degli anni sessanta e della contestazione, il movimento "antipsichiatrico" vedrà nel malato di mente il portatore di un disagio che appartiene a una società malata e sosterrà la necessità di adattare la comunità al malato e non viceversa<sup>16</sup>. Il riconoscimento del diritto a essere felici, la concezione della malattia mentale come espressione di una società coartante e disumana, dunque, rappresentano il punto culminante di un percorso attraverso il quale la psicologia del Novecento accoglie e fa interamente propria la concezione dell'individuo espressa dalla cultura moderna.

Tuttavia, giunta al culmine di tale percorso, la psicologia inizia a scoprire i volti nuovi del disagio mentale, le contraddizioni aberranti di un individuo che, lasciate alle proprie spalle le euforiche illusioni della modernità, si scopre solo e insicuro, vittima tanto dell'assenza di regole e di valori condivisi, quanto della dipendenza dagli altri e del conformismo<sup>17</sup>. Con estrema nitidezza le riflessioni di Kohut colgono il crepuscolo dell'*Uomo Colpevole* e delineano il nuovo profilarsi dell'*Uomo Tragico*, desideroso di essere riconosciuto non più nella sua pulsionalità inconscia o nelle sue istanze di integrazione, quanto piuttosto nel suo bisogno di appartenenza accogliente e rispettosa della sua individualità<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cf. R.D. Laing, *L'io e gli altri*, Sansoni, Firenze 1969; R.D. Laing - A. Esterson, *Normalità e follia nella famiglia*, Einaudi, Torino 1970.

<sup>17</sup> Cf. G. Salonia, *Dialogare nel tempo della frammentazione*, in F. Armetta - M. Naro (edd.), *Impense adlaboravit*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, pp. 571-585.

<sup>18</sup> Cf. H. Kohut, *La guarigione del Sé*, Boringhieri, Torino 1980.

Kohut si rende conto che la psicoanalisi classica non può più illuminare l'ampio spettro della psicopatologia umana contemporanea, né altri fenomeni psicologici che si pongono fuori dalla situazione clinica. Essa non riesce a render conto di un'esistenza umana frammentata, indebolita, resa ormai discontinua. Essa non può spiegare «la lotta del paziente che soffre di un disturbo narcisistico della personalità per rimettersi insieme»<sup>19</sup>, o la disperazione senza colpa di chi scopre di non aver realizzato i modelli fondamentali e gli ideali nucleari del proprio Sé.

«La metapsicologia dinamica strutturale – sostiene Kohut – non rende giustizia a questi problemi dell'uomo, non può comprendere i problemi dell'Uomo Tragico»<sup>20</sup>. Le concettualizzazioni della teoria classica spiegano adeguatamente gli aspetti conflittuali del complesso edipico, “focolaio genetico” da cui si origina l'Uomo Colpevole e le sue psiconevrosi, ma non spiegano la psicologia del Sé frammentato (dalla schizofrenia ai disturbi narcisistici della personalità) e del Sé svuotato (la depressione priva di contenuti, il mondo privo di ideali), non riescono a cogliere i disturbi psichici e i conflitti dell'Uomo Tragico della postmodernità.

L'Uomo Colpevole vive all'interno del principio del piacere, l'Uomo Tragico va al di là del principio del piacere e delle formulazioni psicologiche di Freud per rendere conto di quella sofferenza nuova che nasce in una relazione parentale frammentata, discontinua, incapace di dare riconoscimento, di esprimere empatia, di sostenere una sana autoaffermazione del Sé. Le chiavi di lettura per comprendere la psicopatologia dell'uomo contemporaneo non vanno cercate più nella fissazione pulsionale o nelle diffuse deficienze dell'Io, ma nel contesto di una relazione parentale deficitaria, nelle risposte empatiche gravemente disturbate dei genitori. È nella dimensione relazionale che va cercata adesso l'origine di un Sé debole e frammentato, il quale solo allo scopo di difendersi si volge a mete di piacere.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>20</sup> *Ibid.*

I contributi di Kohut segnano uno degli apici di quella che è stata definita “la svolta relazionale” in ambito psicoanalitico<sup>21</sup>. Questa importante “svolta”, a cui hanno dato un decisivo contributo autori come Fairbairn, Sullivan, Fromm, Horney, Balint, Kohut e, in ambito evolutivo, Klein, Mahler, Stern e altri ancora, costituisce un importante cambiamento nel modo di concepire la vita mentale dell'uomo. Alla luce della “svolta relazionale”, infatti, essa non viene più concepita come un evento puramente *intrapsichico*, espressione di una monade “autonoma”.

La prospettiva marcatamente individuale della psiche viene superata a favore di una prospettiva decisamente interpersonale, elaborata dai teorici delle relazioni oggettuali e della psicologia del Sé. In questo cambiamento di paradigma, la relazione non è soltanto il luogo significativo all'interno del quale poter esprimere le proprie emozioni, così come aveva intuito la psicologia umanistica, ma diventa qualcosa di molto più importante e cioè lo spazio fondamentale da cui nasce la mente umana.

L'apertura a un paradigma relazionale in psicologia non è dovuto solo agli apporti degli psicanalisti “revisionisti”, ma anche ad altri contributi come quelli espressi in modo significativo da Bateson<sup>22</sup>, dall'approccio sistemico-relazionale<sup>23</sup> e da quello cognitivista<sup>24</sup>. Un particolare impulso in questa direzione è stato dato anche dagli ultimi sviluppi della psicoterapia della Gestalt che, partendo dal concetto di *contatto* inizialmente elaborato da Perls, hanno efficacemente sottolineato come la relazione organismo-ambiente sia, fin dalla nascita, il “luogo” e l'origine di ogni evento psichico. Alla luce di tale concezione, la stessa vita mentale non prorompe dall'*interno*, come espressione di oscuri e incon-

<sup>21</sup> Cf. S.A. Mitchell, *Il modello relazionale. Dall'attaccamento all'intersoggettività*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

<sup>22</sup> Cf. G. Bateson, *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

<sup>23</sup> Cf. P. Watzlawick - J.H. Beavin - D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1971.

<sup>24</sup> Cf. V.F. Guidano, *Il Sé nel suo divenire. Verso una teoria cognitiva post-razionalista*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

sci dinamismi intrapsichici, né dall'esterno, come reazione a specifici stimoli ambientali, ma nasce dall'interazione costante tra l'organismo e il suo ambiente<sup>25</sup>.

L'importante passaggio da un paradigma *intrapsichico* a uno *relazionale* è dettato, in psicologia, dalla necessità di comprendere e curare, con strumenti più adeguati, le nuove forme di disagio espresse dall'uomo contemporaneo e rispetto alle quali le precedenti teorizzazioni della psicoanalisi classica e della psicologia umanistica sono apparse limitate.

L'uomo di oggi, quello che emerge da una società complessa e globalizzata, da una cultura occidentale ormai frammentata, orfana dei grandi sistemi filosofici e religiosi, da una comunità resa instabile da legami interpersonali "liquidi" e discontinui, è un nuovo tipo di uomo, diverso da quello moderno, con caratteristiche e modelli comportamentali del tutto inediti, è l'*individuo postmoderno*<sup>26</sup>.

#### 4. I "NUOVI SINTOMI" OVVERO L'IMPOSSIBILITÀ DI REALIZZARSI SENZA L'ALTRO

La definitiva liberazione da ogni forma di coartante appartenenza e l'esaltante affermazione dell'autonomia individuale contraddistinguono la "società narcisistica" descritta da Lasch<sup>27</sup>. Ma è proprio all'interno di una comunità disgregata, dove nessuno

<sup>25</sup> Cf. M. Spagnuolo Lobb (ed.), *Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, Franco Angeli, Milano 2001; M. Spagnuolo Lobb - G. Salonia - A. Sicchiera, *Postfazione*, in F. Perls - R.F. Hefferline - P. Goodman, *Teoria e pratica della Terapia della Gestalt*, cit.

<sup>26</sup> Su questo argomento, cf. Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003; Id., *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2004; J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981; G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

<sup>27</sup> Cf. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981.

controlla nessuno e nessuno si prende cura di nessuno, che diventa impossibile ricevere conferma della propria identità e della propria differenza. In una società frantumata, dove il legame con l'altro sfuma sino a scomparire del tutto dall'orizzonte individuale, la realizzazione di sé diventa drammatica e impossibile<sup>28</sup>.

Il diritto ad asserire la propria soggettività, a perseguire la propria autorealizzazione, diventa una sfida dolorosa e frustrante. L'individuo trova un'insormontabile difficoltà a inserire il proprio punto di vista in un progetto comune che possa essere condiviso dall'altro, dalla famiglia, dalla città. Se l'uomo teorizzato da Freud soffre il disagio prodotto da una civiltà che lo coarta, imponendogli la rinuncia al soddisfacimento delle proprie pulsioni, l'uomo disvelato dalla psicologia contemporanea si scopre orfano di un *altro* che lo possa riconoscere, dolorosamente incapace di stabilire un legame significativo e duraturo con la famiglia e con la comunità.

Egli si confronta, adesso, con un disagio che non scaturisce più dal carattere repressivo e morale della civiltà, quanto piuttosto da una spinta coatta al godimento, al consumo inappagante e vuoto delle cose, che rende difficile la costituzione della sua soggettività individuale e il pieno accesso all'autorealizzazione.

L'iperattivismo, una vita sessuale priva di regole, il ricorso a vari tipi di droga e all'alcol, i disturbi dell'alimentazione, la violenza, apparentemente gratuita e immotivata, appaiono come un'inclinazione compulsiva all'agire, che è tipica dell'uomo contemporaneo e che rimanda al quadro clinico della "personalità borderline"<sup>29</sup>. Una personalità, quest'ultima, a base della quale è un narcisismo al contempo grandioso e patologico, tale da impedire ogni effettivo avvicinamento all'altro. Il senso di vuoto, le "angosce di separazione" e le "angosce di intrusione" che la contraddistinguono, non trovano alcun riscontro nella clinica classica delle nevrosi<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cf. G. Salonia, *Dialogare nel tempo della frammentazione*, cit.

<sup>29</sup> Cf. O. Kernberg, *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, Boringhieri, Torino 1978; *Disturbi gravi della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

<sup>30</sup> Cf. A. Green, *Psicoanalisi degli stati limite. La follia privata*, Raffaello Cortina, Milano 1991; Id., *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

L'esperienza traumatica dell'indifferenza e dell'abuso prodotta dall'adulto, costituisce una costante sempre più diffusa dell'infanzia di oggi. L'esito del trauma è spesso una "paralisi" cognitiva e affettiva che rende difficoltoso l'accesso alla funzione simbolica e impedisce la possibilità di elaborare rappresentazioni adeguate di sé e dell'altro<sup>31</sup>. Questa «debolezza del registro simbolico» sembra costituire uno degli elementi più ricorrenti che accomuna fra loro i nuovi sintomi espressi dall'uomo contemporaneo<sup>32</sup>.

Appare evidente che, fin dalle prime fasi dello sviluppo, la capacità del soggetto di attribuire significato alle sue emozioni, di rappresentare la sua realtà, di simbolizzare le sue esperienze, dipenda dalla presenza e dalla risposta dell'altro, dalla qualità della relazione e della comunicazione che tra i due intercorre<sup>33</sup>. Il senso di non esistenza, di irrealtà, di vuoto, che deriva dall'assenza dell'altro, la mancanza di valori o ideali che con lui si sarebbero potuti condividere, sembrano porsi all'origine delle molteplici forme di dipendenza oggi esistenti<sup>34</sup>. In qualche modo è possibile affermare che l'oggetto della dipendenza non solo sostituisce per il consumatore un altro che non c'è o che è doloroso raggiungere, ma gli consente di acquisire un'identità che altrimenti non riuscirebbe mai ad assumere nell'attuale contesto sociale<sup>35</sup>.

L'oggetto della dipendenza, dunque, diventa fonte dell'identità ed elemento di compensazione immaginaria della frustrazione derivante dall'assenza o dalla presenza inadeguata dell'altro. Dove tale evidenza si esprime maggiormente è forse nei disturbi alimentari. Fin dalla nascita l'incontro con il cibo costituisce per il bambino l'incontro con il primo dono ricevuto dalla madre, rap-

<sup>31</sup> Cf. P. Greenacre, *Studi psicoanalitici sullo sviluppo emozionale*, Martinelli, Firenze 1979.

<sup>32</sup> Cf. L. Brusa, *Il trauma nella clinica psicoanalitica*, in D. Cosenza - M. Recalcati - A. Villa (edd.), *Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 58-92.

<sup>33</sup> Cf. G. Liotti, *Le opere della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

<sup>34</sup> Cf. R. Pozzetti, *Teorie dell'alcolismo e delle tossicodipendenze*, in D. Cosenza - M. Recalcati - A. Villa (edd.), *Civiltà e disagio*, cit., pp. 131-163.

<sup>35</sup> Cf. F.H. Freda, *Psicoanalisi e tossicomania*, Bruno Mondadori, Milano 2001.



presenta il rapporto stesso con l'altro <sup>36</sup>. È facile, allora, intuire come il rapporto disturbato con il cibo sia per l'uomo contemporaneo fortemente speculare al rapporto disturbato con l'altro.

È l'assenza dell'altro, la scomparsa di ogni riferimento, simbolico e reale, all'altro che spinge l'individuo all'autoriferimento, a un'esasperante attenzione verso il proprio corpo non solo sul piano estetico, ma anche su quello del "godimento". Venuto meno l'altro, cessata ogni possibilità di essere gratificati dalla relazione con l'altro, di "godere" della sua presenza, all'uomo di oggi non rimane che esasperare, fino alla patologia, ogni forma di "godimento" che proviene dalla propria esistenza corporea. Non di rado, poi, la smisurata concentrazione sul proprio corpo fa percepire la propria vita come posta fuori da ogni contenimento, senza limiti e senza controllo. È questo l'inizio di un'esperienza molto diffusa, quella del panico.

Se nell'angoscia nevrotica il soggetto sperimenta la pressione esercitata dal limite, nel panico egli soffre la perdita del limite e lo sgretolarsi del legame <sup>37</sup>. Il fatto che l'individuo abbia sciolto ogni vincolo che lo univa alla comunità, ai suoi riti, ai suoi ideali, per un verso lo ha definitivamente liberato dall'obbligo e dal controllo, ma per un altro verso lo ha spinto nella direzione di una struggente deriva, fatta di solitudine e di isolamento, dove è impossibile proteggersi dall'angoscia e dall'insicurezza.

Nell'epoca della postmodernità, in cui l'altro sembra essersi eclissato e la famiglia è divenuta evanescente, gli attacchi di panico sono l'espressione di una vita che si scopre priva di argini capaci di contenerla e di rassicurarla. Ciò che, dunque, si nasconde dietro l'attacco di panico è una drammatica richiesta di relazione per ricostruire quell'appartenenza costitutiva di ogni identità integra <sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cf. D. Cosenza, *L'obesità nelle nuove forme del sintomo*, in D. Cosenza - M. Recalcati - A. Villa (edd.), *Civiltà e disagio*, cit., pp. 227-254; J. Lacan, Libro IV, *La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996.

<sup>37</sup> Cf. M. Focchi, *Gli attacchi di panico*, in D. Cosenza - M. Recalcati - A. Villa (edd.), *Civiltà e disagio*, cit., pp. 195-226.

<sup>38</sup> G. Salonia, *Cambiamenti sociali e disagi psichici*, in G. Francesetti (ed.), *Attacchi di panico e postmodernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 47.

Il disagio psichico prodotto dagli attacchi di panico, e in generale dai “nuovi sintomi”, costituisce allora una sorta di “appello alla relazione”<sup>39</sup>, di richiamo a un’esperienza relazionale in grado di integrare creativamente i due bisogni costitutivi dell’essere umano: quello di realizzarsi, di essere pienamente se stesso, e quello di appartenere, di vivere-con-l’altro<sup>40</sup>. Colto nelle sue molteplici forme, il disagio psichico dell’uomo contemporaneo esprime il clamoroso fallimento della sua capacità di comporre in modo creativo queste due spinte fondamentali, sicché egli o annulla l’autoaffermazione o si priva dell’appartenenza<sup>41</sup>.

In quella che è stata definita “la società narcisista”, l’uomo ha imparato a muoversi liberamente, seguendo la logica dell’auto-sufficienza e dell’autoaffermazione, superando i sensi di colpa verso l’attenuarsi dei legami affettivi. Successivamente, nella società postnarcisista di questi ultimi anni, l’uomo ha sperimentato non solo la difficoltà di costituire la propria identità in una società fatta da individui isolati, ma anche il disorientamento di porsi, senza adeguate competenze relazionali, di fronte a un mondo complesso, ricco di potenzialità e attrattive, ma al contempo inavvicinabile e inaccogliente<sup>42</sup>.

La comparsa, nel mondo occidentale, dell’*Uomo Tragico* e l’emergere incalzante dei “nuovi sintomi” hanno dimostrato con tutta evidenza come l’individuo non possa autorealizzarsi né affermando sé *contro* l’altro, né asserendo sé *senza* l’altro. La costituzione della sua identità e la piena realizzazione di se stesso sono possibili soltanto all’interno di quell’alveo vitale e nutriente che è la relazione con l’altro. Non a caso l’*uomo relazionale* costituisce oggi il modello antropologico di riferimento che, come abbiamo visto, viene delineato da gran parte della psicologia contemporanea.

<sup>39</sup> Cf. A. Sichera, *Un confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt*, in M. Spagnuolo Lobb (ed.), *Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, cit., pp. 17-41.

<sup>40</sup> Cf. P.A. Cavaleri, *Vivere con l’altro. Per una cultura della relazione*, Città Nuova, Roma 2007; G. Salonia, *Sulla felicità e dintorni*, Argo, Ragusa 2004.

<sup>41</sup> Cf. G. Salonia, *Disagio psichico e risorse relazionali*, in «Quaderni di Gestalt», n. 32/33, 2001, pp. 13-22.

<sup>42</sup> Cf. G. Salonia, *Cambiamenti sociali e disagi psichici*, cit.

In questo confuso inizio di millennio, dunque, la ricerca psicologica ricorda all'uomo come la sua possibilità di realizzarsi in contrapposizione all'altro o senza l'altro sia clamorosamente fallita e indica per lui la necessità di inventare nuovi paradigmi culturali che sappiano integrare, in un'inedita dinamica di reciprocità, la realizzazione di sé *con* quella dell'altro. Quest'ultimo (l'altro, la comunità, lo straniero, il diverso, ecc.) cessa, allora, di essere per l'individuo una presenza minacciosa o castrante e si profila, invece, come termine di riferimento indispensabile per la sua stessa fondazione e per la sua reale manifestazione.

##### 5. DALL'HOMO NATURA ALL'HOMO RECIPROCUS: I NUOVI PERCORSI DELL'AUTOREALIZZAZIONE

L'orizzonte che si dischiude a partire dall'*uomo relazionale*, contiene al suo interno importanti acquisizioni che la ricerca psicologica sta in questi anni ulteriormente sviscerando e ponendo a fuoco. È il caso, ad esempio, di quegli studi che mettono in rilievo la dinamica della reciprocità nell'esperienza relazionale. Infatti, non soltanto la relazionalità in quanto tale, ma soprattutto la *relazione di reciprocità* sarebbe all'origine della mente umana, costituirebbe il fondamento della salute psichica e la condizione indispensabile per il pieno realizzarsi della personalità individuale.

La relazione madre-bambino descritta da Stern è tutta incentrata sul loro reciproco implicarsi, riconoscersi, "sintonizzarsi"<sup>43</sup>. Surrey, Kaplan e Jordan teorizzano, in ambito clinico, il concetto di *empatia mutua*, sostenendo che in ogni uomo non esiste soltanto il bisogno di essere capiti (bisogno di empatia), ma anche quello di capire, di essere cioè empatico verso gli altri<sup>44</sup>. Beebe, Jaffe

<sup>43</sup> Cf. D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

<sup>44</sup> Cf. J. L. Surrey - A.G. Kaplan - J.V. Jordan, *Empathy revisited*, in *Work in progress*, Stone Center, Wellesley 1990.

e Lechmann, conducendo importanti ricerche sulla comunicazione diadica nella prima infanzia, ne descrivono le dinamiche in termini di "regolazione mutua", "mutuo riconoscimento", "relazioni reciproche"<sup>45</sup>.

I nuovi sviluppi della psicoterapia della Gestalt teorizzano la necessità di inscrivere l'autoregolazione dell'organismo in un principio ancora più comprensivo, vale a dire l'*autoregolazione della relazione*; sicché non è l'organismo ad autoregolarsi, quanto piuttosto la relazione che si sviluppa *tra* gli interagenti<sup>46</sup>. Bruner sottolinea come il *riconoscimento reciproco* sia un'esperienza indispensabile per la nascita e l'evoluzione del Sé. Narrandosi e ascoltando le altrui narrazioni, riconoscendo l'altro ed essendo da lui riconosciuto, l'individuo trova l'accesso alla propria identità soggettiva, al proprio Sé e modifica in modo vitale il sistema culturale a cui appartiene<sup>47</sup>.

Fonagy e il suo gruppo di ricerca hanno indagato la natura della mente umana, esaminando la stretta interdipendenza esistente tra la comprensione di sé e quella dell'altro. Una relazione di reciprocità ben regolata col *caregiver* crea nel bambino un senso di Sé autonomo e robusto, producendo effetti positivi che si estendono anche sulla vita adulta. La reciprocità, o regolazione reciproca, è all'origine dei processi di "mentalizzazione" e della comparsa della "funzione riflessiva". Un bambino che può rispecchiarsi positivamente nel *caregiver*, diviene capace di concepire il pensiero altrui e di attivare un'adeguata rappresentazione di sé<sup>48</sup>.

Le ricerche e le teorizzazioni appena fugacemente accennate, confermano come, sul piano antropologico, la matrice relazionale della reciprocità delinei un nuovo modello di uomo che, con un neologismo già in uso<sup>49</sup>, potremmo chiamare *homo reciprocus*. Si

<sup>45</sup> Cf. B. Beebe - J. Jaffe - F.M. Lechmann, *A dyadic system view of communication*, in N.J. Skolnick - S.C. Warshaw (edd.), *Relational perspectives in psychoanalysis*, The Analytic Press, Hillsdale 1992.

<sup>46</sup> Cf. G. Salonia, *Cambiamenti sociali e disagi psichici*, cit.

<sup>47</sup> Cf. J. Bruner, *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>48</sup> Cf. P. Fonagy - M. Target, *Attaccamento e funzione riflessiva*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

<sup>49</sup> Cf. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

tratta di un uomo che conosce se stesso, si identifica con se stesso soltanto se qualcuno, un altro, lo vede, lo riconosce, lo individua. Egli, tuttavia, può sentirsi visto, riconosciuto e individuato se, a sua volta, è in grado di vedere, riconoscere e individuare l'altro.

È da questo denso intreccio, fatto di mutua identificazione, che trae origine la mente umana, da esso scaturisce il benessere psichico di ciascun uomo ed è reso possibile l'attuarsi delle sue potenzialità. Si potrebbe affermare che se l'*homo natura*<sup>50</sup>, tracciato a forti tinte da Freud, recupera e legittima le forze della natura che, con misteriosa e inconsapevole irruenza, agiscono in ognuno di noi, l'*homo reciprocus* delineato dalla psicologia contemporanea, recupera e legittima la dimensione relazionale da cui soltanto può nascere e acquisire significato ogni singolo individuo.

L'*homo reciprocus* che la psicologia consegna alla cultura di oggi e alla civiltà del nuovo millennio, esprime e realizza se stesso aprendosi a una dinamica relazionale nella quale l'io e l'altro si implicano a vicenda, si scoprono "co-costruttori" e fruitori di un benessere comune, unico e indivisibile. Si tratta di un'acquisizione che già la cultura greca aveva in parte intuito quando, con Aristotele<sup>51</sup>, asseriva che la felicità non può in alcun modo essere un'esperienza solitaria. Si tratta di un assunto antropologico che fin dalle sue origini il cristianesimo ha fatto interamente proprio, concependo l'uomo come riflesso di un Dio Trinità<sup>52</sup>, in definitiva, di un Dio Relazione<sup>53</sup>.

Oggi, dopo la legittima affermazione della dignità individuale espressa dalla cultura moderna, è forse giunto il momento di andare oltre l'imperativo kantiano. Se ieri, con forza e lucida intelligenza, Kant esortava all'assoluto rispetto della dignità di ogni uomo, inteso come fine e mai come mezzo, nel tempo attuale occorre affermare, con altrettanta decisione e con lungimiranza, la

<sup>50</sup> Cf. P. Balestro, *Introduzione all'antropoanalisi*, Bompiani, Milano 1976; L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973.

<sup>51</sup> Cf. Aristotele, *Etica nicomachea*, Rusconi, Milano 1979.

<sup>52</sup> Cf. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996.

<sup>53</sup> Cf. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Roma 2005.

necessità del *reciproco riconoscimento* di una tale dignità, sia come spazio di realizzazione della persona, che come esperienza da cui soltanto può trarre significato l'essere e l'agire individuale<sup>54</sup>.

L'*homo reciprocus* disvelato dalla psicologia, rappresenta un chiaro contributo in questa importante direzione. Esso, infatti, esiste come soggetto individuale unicamente in forza del riconoscimento che riceve da altri e che ad altri concede. La scelta di aprirsi alla relazione con l'altro, nell'intensa e vitale dinamica del reciproco riconoscimento, costituisce per l'uomo di oggi la chiave di volta necessaria per realizzare autenticamente se stesso. La "scelta relazionale" non rappresenta per lui un'opzione fra le tante possibili, ma un orientamento decisivo da cui può dipendere il suo stesso futuro.

PIETRO ANDREA CAVALERI

#### SUMMARY

*What do we mean today by self-fulfilment? The complete realisation of each person's potential? Or do we mean realisation "on our own", a solitary fulfilment without the company of others? In examining this question, the author presents the concept of individual fulfilment as a category of modern thought. He then looks at this concept in the psychology of the last century. After describing the "new symptoms" of mental unease, the author restates his view that psychological research confirms the impossibility of self-fulfilment in the absence of others. New directions in psychology show that the ability to relate in itself, and above all reciprocal relationships lie at the origin of the human mind, are the foundation for mental health, and are the indispensable condition for the fulfilment of individual personality.*

<sup>54</sup> Cf. P. Coda, *Sulla logica trinitaria della verità cristiana*, in «Nuova Umanità» XXVII (2005/1) 157, pp. 57-75; G.M. Zanghi, *La città: Babilonia o Gerusalemme?*, in «Nuova Umanità» XXVIII (2006/5) 167, pp. 513-517.