

VERSO UNA PSICOLOGIA IN DIALOGO

1. *Alcune considerazioni preliminari*

Nata nell'alveo della cultura positivista, la psicologia ha subito da essa una lunga e significativa influenza. Ciò, tuttavia, non le ha impedito di entrare in contatto con i più importanti movimenti di pensiero del '900 e di mutuare da essi nuovi paradigmi epistemologici, capaci poi di rivitalizzarne la ricerca sia in ambito teorico che applicativo¹. Si pensi in proposito, solo per fare alcuni e parziali esempi, al forte nesso che unisce la fenomenologia alla Psicologia della Gestalt, l'esistenzialismo alla Psicologia Umanistica, la fisica sub-atomica al dibattito sull'osservatore neutrale, la cibernetica o la biologia dei sistemi autopoietici all'approccio sistemico e ai suoi sviluppi.

Questo continuo e vitale confronto con altre discipline e con altri campi del sapere ha riguardato anche l'ambito specifico e «speciale» della religione. Ai temi propri dell'esperienza religiosa si sono accostati quasi tutti i principali esponenti della psicologia contemporanea, a prescindere dalle diverse correnti o scuole di appartenenza. L'esperienza religiosa, infatti, è stata analizzata dal punto di vista dei comportamenti che produce, delle dinamiche intrapsichiche che sottende, dei processi evolutivi che pro-

¹ Cf. G. Siri (a cura di), *Problemi epistemologici della psicologia*, Vita e Pensiero, Milano 1976; G.P. Lombardo, M. Malagoli Togliatti (a cura di), *Epistemologia in psicologia clinica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; M. Ceruti, G. Lo Verso (a cura di), *Epistemologia e psicoterapia*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

muove. Scorrendo la non esigua letteratura, prodotta a questo riguardo negli anni, si ha però la netta impressione che la psicologia «irrompa» nell'esperienza religiosa con le sue «architetture», a volte «deformandola», altre volte «violentandola», altre ancora «travisandola»; in ogni caso ponendosi all'esterno di essa, osservandola «dal di fuori» attraverso il peso ingombrante ed eccessivo delle sue preclusioni culturali e ideologiche.

Si avverte, allora, l'esigenza di una psicologia che sia «sorretta da una visione dell'uomo aperta al mistero»². Una psicologia, cioè, che sia «accogliente nei confronti della trascendenza»; che non si limiti a «osservare», a «valutare», a «studiare» la vita del credente come un «problema», come un «oggetto» concluso di conoscenza, ma sia capace di «esporsi» ad un dialogo autentico con essa e col Mistero da cui essa trae origine.

Il delinearsi di una tale psicologia appare evidente nelle parole espresse da Chiara Lubich in occasione della sua laurea *honoris causa* in Psicologia³. Nel suo discorso è l'esperienza religiosa che «irrompe» nella psicologia per «liberarla» dal suo distacco oggettivante, dai preconcetti dello scientismo, per portarla interamente, questa volta «dall'interno», nell'esistenza viva del credente.

Chi si occupa di psicologia, e al contempo si misura con un personale percorso di fede, trova nelle riflessioni di Chiara Lubich la possibilità di un rinnovato dialogo fra psicologia e pensiero credente, un'originale riproposizione del rapporto individuazione-appartenenza (io-altro, individuo-società), l'insospettata scoperta della «reciprocità» come dimensione ulteriore della relazionalità, il dispiegarsi di una luce nuova sul significato della sofferenza e della finitudine umana. Quelle di Chiara Lubich sono intuizioni di ricca intensità, che stimolano lo psicologo ad un confronto serrato con le sue stesse categorie di pensiero e lo costringono ad un «esodo» dagli esiti imprevedibili.

² B. Forte, *Teologia in dialogo*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p.88.

³ Cf. C. Lubich, *Lezione per la laurea Honoris Causa in «Lettere» (Psicologia)*. Malta 26 febbraio 1999, in «Nuova Umanità», XXI (1999/2), 122, pp. 177-189.

2. Un dialogo possibile

Il tramonto definitivo delle ideologie totalizzanti, l'epocale crisi della «post-modernità», il nichilismo che ne è scaturito, fatto di indifferenza e preoccupante assenza di motivazioni, hanno paradossalmente provocato nell'uomo di oggi un nuovo bisogno di senso, hanno fatto emergere in lui una sorta di «attesa», una più libera apertura al mistero, una velata nostalgia del «totalmente Altro». Queste mutate condizioni culturali, che negli ultimi tempi hanno rivitalizzato il dibattito tra la teologia e gli altri saperi, impongono adesso un rinnovato modo di condurre anche il dialogo fra psicologia e pensiero credente. Un dialogo, quest'ultimo, che non è mai venuto meno e che può essere utile rivisitare, almeno nei suoi aspetti più essenziali, non solo dal versante psicologico, ma anche da quello del «pensiero della fede», della teologia.

Uno dei più noti teologi italiani, Bruno Forte, in un suo recente libro⁴ dedica ampio spazio ad una lucida ricostruzione delle variegate posizioni che la teologia ha assunto verso il sapere psicologico. Egli esordisce indicando nel mistero della persona umana, e nella comune «povertà» dei due saperi di fronte ad esso, il punto di una possibile integrazione. «Si potrebbe dire – afferma a questo riguardo Bruno Forte – che è il mistero il luogo dell'incontro, quell'al di là del detto da cui la Parola proviene e a cui rinvia, quel Silenzio dell'Origine nascosta e della Patria più grande, che è dimora e custodia degli abitanti del tempo. Teologia e psicologia si troverebbero allora accomunate nella medesima confessione della Differenza, che solo può rischiarare il mondo dell'Identità, sottoposte alla medesima condizione ermeneutica, figlie di un medesimo, necessario “elogio dell'imperfezione”»⁵.

Resistenza, indifferenza e resa sono le tre tappe che, secondo Forte, la teologia ha attraversato prima di giungere alla possibilità di una *integrazione* con la psicologia. La resistenza ad interessarsi di psicologia in ambito teologico è un dato di fatto facilmente riscontrabile se si tiene conto dello spazio che a questa disciplina viene de-

⁴ B. Forte, *Teologia in dialogo*, cit., p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 71.

dicato dai grandi maestri del pensiero della fede. Una tale resistenza può essere ricondotta a motivazioni diverse. La tradizione teologica occidentale ha difficoltà, sul piano epistemologico, ad accettare la psicologia come scienza. Mentre sul versante ermeneutico «una teologia ammalata dall'hegelismo, come quella del protestantesimo liberale, non potrà non opporre una medesima resistenza alle forme di pensiero, che sembrano risolversi nel primato dell'irrazionale. È in questa opposizione che si comprende la fatica della teologia moderna a riconoscere dignità veritativa alle indagini psicologiche»⁶.

L'indifferenza, invece, nasce da una teologia che ha presunzione di totalità. In essa il tutto è abbracciato e l'altro da sé non può trovare spazio. Si tratta di una indifferenza agli altri saperi che rende il sapere della fede «asettico» e lontano dalla realtà dell'uomo. All'indifferenza si contrappone la resa di una certa teologia che si consegna per intero alla psicologia. «In una sorta di abbandono liberatorio – sottolinea Forte – il sapere della fede pare dismettere i suoi panni, talvolta in verità piuttosto arcaici, per assumere l'epistemologia, l'ermeneutica e l'effettualità storica della vittoria sull'angoscia, promessa della psicologia del profondo»⁷. In questa prospettiva, la psicologia, ed in particolare la psicoanalisi, vengono cooptate dal sapere teologico allo scopo di realizzare una comprensione pluridimensionale della Scrittura e di decifrare adeguatamente il linguaggio umano della rivelazione. Da un tale processo è scaturita, in alcuni casi, una assolutizzante forma di «esegesi psicoanalitica» dagli esiti alquanto discutibili. Questa resa della verità teologica ad una «psicologia assolutizzata» certamente non salva, né libera l'uomo.

Si fa strada, quindi, un'esigenza di integrazione fra teologia e psicologia che, superata l'indifferenza e la resa, si manifesta come autentico incontro. Il sapere della fede trae perennemente la sua origine da «un movimento di conversione e di innamoramento», la cui intensità coinvolge tutta intera la persona umana. Una tale origine mostra con evidenza «come all'inizio di tutti i cammini della conoscenza teologica vi sia un'esperienza, che coinvolge

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

nel più profondo il vitale e il prelogico, e che la riflessione si sforza di tematizzare criticamente, mentre la psicologia indaga, chiamandola, per quanto possibile, alla luce della conoscenza o conoscendola a partire dai comportamenti. Un'integrazione delle due discipline risulta qui significativa per entrambe»⁸.

L'integrazione fra i due saperi, inoltre, può essere realizzata ad un livello ancora più profondo. Il riconoscimento e l'accoglienza dell'alterità, della differenza, costituiscono la questione di maggiore rilievo del nostro tempo⁹. Da essa scaturiscono domande radicali a partire dalle quali teologia e psicologia possono incontrarsi in modo autentico. L'esperienza misteriosa «dell'assente Presenza» e l'ascolto dell'Altro possono costituire il luogo in cui psicologia e pensiero della fede si incontrano. «L'intelligenza della fede si nutre di questo penetrare con discrezione negli abissi del mistero dell'uomo e di Dio, restando sempre in ascolto dell'Altro: ed è qui che può essere aiutata da una lettura psicologica, che non sia meno discreta e attenta al mistero»¹⁰.

Le condizioni, perché si attui l'integrazione di cui si sta parlando, sono date dunque da un modello antropologico aperto verso la trascendenza. Occorre che teologia e psicologia pensino all'uomo come al protagonista di un movimento di autotrascendenza, nel quale egli costantemente si apre e si affida al mistero che lo avvolge e lo attrae¹¹. «È qui, in questo riconoscimento del mistero dell'uomo in quanto aperto al mistero di Dio e chiamato a realizzarsi nel pieno incontro del patto salvifico, che teologia e psicologia possono integrarsi, l'una offrendo il quadro di un'antropologia aperta alla trascendenza, l'altra approfondendo i dinamismi vitali, inconsci o coscienti, di questa apertura sempre in atto di compiersi»¹².

Al contrario, ciò che, dall'uno e dall'altro versante, può alimentare la separazione è la chiusura verso la trascendenza, l'asso-

⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁹ Cf. B. Forte, *In ascolto dell'altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1998.

¹⁰ B. Forte, *Teologia in dialogo*, cit., p. 85.

¹¹ *Ibid.*, p. 87.

¹² *Ibid.*, p. 86.

lutizzazione del «penultimo che aliena dall'ultimo». Una teologia e una psicologia avvolte dalla seduzione ideologica rimangono di fatto chiuse alla trascendenza e rivelano tutta la loro impossibilità a dialogare. In conclusione, «è un'antropologia aperta al mistero il vero campo del dialogo fra i due saperi, perché è sul silenzio di attesa e di accoglienza che può affacciarsi l'Alterità, capace di dare salvezza al mondo»¹³.

Spinti fin qui dal puntuale ed incalzante argomentare di Bruno Forte, ineludibili si profilano adesso alcuni interrogativi: esiste una psicologia le cui radici affondano in una visione dell'uomo aperta al mistero? Esiste, soprattutto, un sapere psicologico capace di porsi in quel «silenzio di attesa e di accoglienza», che solo può dischiudere all'Alterità? E se una tale psicologia esistesse, sarebbe essa «snaturata» da questa sua apertura, svuotata delle sue specifiche prerogative epistemologiche?

Prima di tentare un confronto più diretto con questi interrogativi, può essere utile individuare per sommi capi le diverse posizioni che la psicologia, nel corso della sua breve storia, ha assunto nei confronti dell'esperienza religiosa e del pensiero che essa ha prodotto.

Non è errato affermare che la psicologia costituisce, ancora oggi, un sapere estremamente eterogeneo, sia dal punto di vista teorico che della ricerca. Diversi fra loro sono i modelli interpretativi, ognuno dei quali si basa su paradigmi concettuali e principi di fondo che rimandano a cornici culturali ben definite. Dell'esperienza religiosa ciascun orientamento suggerisce una chiave di lettura diversa dall'altra, esprimendo così una variegata serie di posizioni la cui sintesi risulta di certo difficile. I modelli interpretativi «storici» della psicologia sono essenzialmente quattro: psicodinamico, comportamentista, cognitivista, umanistico-esistenziale.

Il primo poggia sull'assunto in base al quale l'uomo agisce sotto l'influenza di determinismi dei quali egli stesso non è sempre consapevole. Ogni sua condotta e scelta di vita hanno quindi cause inconscie e difficilmente comprensibili. All'interno di questo orien-

¹³ *Ibid.*, p. 87.

tamento teorico i punti di vista sulla religione sono stati diametralmente opposti. Nell'ottica freudiana¹⁴ Dio è una figura illusoria, sostitutiva di quella paterna, mentre la religione rappresenta nient'altro che una nevrosi di massa. In conseguenza di ciò l'uomo religioso è considerato infantile, instabile e insicuro. Una posizione radicalmente diversa è assunta da Carl Gustav Jung¹⁵, per il quale, invece, l'innato e inconscio bisogno di andare verso Dio costituisce un elemento strutturale della psiche umana. Sicché, nella vita di ciascuno, la religione riveste un ruolo chiaramente positivo.

Nella prospettiva del comportamentismo¹⁶ l'agire umano viene fatto discendere da ben determinati processi di condizionamento. Ogni comportamento, quindi, è il frutto di un apprendimento e può essere modificato da adeguati stimoli e da specifiche procedure di condizionamento, che non tengono in alcun conto la dimensione inconscia prima evidenziata. I comportamentisti assumono generalmente un atteggiamento di rifiuto verso la religione, senza tuttavia farne conseguire alcuna implicazione di valore. Il soprannaturale, come ogni altra dimensione che si sottrae all'osservazione e alla verifica sperimentale, non rientra fra i loro interessi. Come ogni altra condotta, anche quella religiosa non è indotta da forze soprannaturali, ma da processi di apprendimento che lo psicologo può facilmente individuare.

¹⁴ Cf. S. Freud, *Psicoanalisi e fede: carteggio col pastore Pfister 1909-1939*, Boringhieri, Torino 1970; *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in «Opere», vol. V, Boringhieri, Torino 1972; *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in «Opere», vol. VII, Boringhieri, Torino 1977; *L'avvenire di un'illusione*, in «Opere», vol. X, Boringhieri, Torino 1980; *Il disagio della civiltà*, in «Opere», vol. X, Boringhieri, Torino 1980; *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1982.

¹⁵ Cf. C.G. Jung, *Psicologia e religione*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1981; *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della trinità*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1981; *Il simbolo della trasformazione nella Messa*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1981; *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1981; *Psicoanalisi e direzione spirituale*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1981; *Risposta a Giobbe*, in «Opere», vol. XI, Boringhieri, Torino 1981; *Anima e terra*, in «Opere», vol. X/I, Boringhieri, Torino 1985.

¹⁶ Cf. B.F. Skinner, *Science and Human Behavior*, MacMillan, New York 1953; *Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, New York 1972; *Cosa significa la religione per me*, in «Cooperazione educativa», nn. 9/10 (1989), pp. 4-5.

Diversamente dall'approccio comportamentista, quello cognitivista¹⁷ ritiene che la mente non risponda ad un determinato stimolo, ma al significato, all'interpretazione che di esso viene data. I significati, a loro volta, scaturiscono dalla combinazione di processi sociali e di processi cognitivi, che in tal modo «modellano» ciascuna condotta umana, compresa quella religiosa. Nei processi psicologici innescati dalla religione è possibile riconoscere dei «buoni esempi» di funzionale adattamento alla vita reale.

Il modello umanistico-esistenziale¹⁸ concepisce l'uomo come detentore di un potenziale positivo che lo spinge costantemente verso la crescita e la realizzazione di sé. Di una tale tensione evolutiva alcuni autori pongono in evidenza il processo di «autorealizzazione»¹⁹, altri quello di «autotrascendenza»²⁰. Nonostante le notevoli differenze riscontrabili al suo interno, l'approccio umanistico-esistenziale, diversamente da quelli prima ricordati, mostra maggiore «tolleranza» e apertura verso la religione e i valori che la caratterizzano. Una fede matura, secondo questo orientamento, consente di pervenire ad una piena realizzazione di sé. D'altra parte, una religiosità estremamente rigida e restrittiva coarta la crescita della persona e agisce in direzione opposta.

Da questi modelli teorico-clinici è possibile intravedere, come in filigrana, soprattutto due atteggiamenti della psicologia verso la religione: il *riduzionismo* e il *funzionalismo*. Le pretese riduzionistiche, originate dalla cultura positivista e idealista dell'ottocento, sono facilmente evidenziabili sia nella psicodinamica freu-

¹⁷ Cf. C.D. Batson, W.L. Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York 1982; J. Lofland, *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, Irvington, New York 1977.

¹⁸ Cf. A. Maslow, *Motivazione e personalità*, Armando, Roma 1990; R. May, *La psicologia e il dilemma umano*, Astrolabio, Roma 1970; C. Rogers, *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin, Boston 1961.

¹⁹ È questo un aspetto particolarmente sottolineato da Maslow, cf. *Verso una psicologia dell'essere*, Ubaldini, Roma 1971.

²⁰ Essa viene posta in evidenza soprattutto dalla riflessione di V.E. Frankl, cf. *La sofferenza di una vita senza senso*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1987; *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 1990; *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1990.

diana, sia nelle diverse espressioni del comportamentismo. In alcuni grandi autori, come ad esempio Allport, Fromm o Frankl, che esprimono grande stima verso la religiosità matura, quest'ultima appare in realtà «funzionale» allo psichismo e alla crescita umana. «Il comune denominatore delle loro concezioni – afferma Mario Aletti – è lo psicologismo che finisce per inficiare di funzionalismo il loro discorso»²¹.

La stessa interconnessione tra psiche e religiosità, assunta da Jung, si risolve in effetti nella impossibilità di distinguere i due momenti dell'esperienza. Milanesi e Aletti sottolineano come in Jung «l'affermato parallelismo tra lo sviluppo religioso e lo sviluppo psichico può portare a confusioni più radicali. Quando tutto può essere religione, allora più nulla è religione. *La distinzione tra archetipo del Selbst e archetipo divino*, anche se negata da molti junghiani, è in realtà il punto determinante nella lettura di Jung, elemento che provoca l'impressione di trovarsi di fronte ad *un'interpretazione psicologista* della condotta religiosa, forse più raffinata di quella freudiana, ma non meno carica di equivoci»²².

Accanto al riduzionismo e al funzionalismo, esiste poi il *fondamentalismo* di chi elabora una psicologia a «fondamento teologico». Ponendo in guardia da una psicologia «dettata da premesse teologiche», Eugenio Fizzotti²³ evidenzia i limiti di quanti, nel tentativo di integrare discorso psicologico e discorso spirituale, finiscono per sottoporre il «dialogo» con le varie teorie psicologiche a criteri di valutazione rigidamente teologici.

Un discorso a parte merita poi la *psicologia della religione*, che in Italia ha espresso una non trascurabile produzione letteraria²⁴. Per molti aspetti essa è stata, e continua ad essere, un fertile punto di contatto fra psicologia e religione, benché non si possa

²¹ M. Aletti, *Psicologia, psicoanalisi e religione*, Dehoniane, Bologna 1992, p. 52.

²² G. Milanesi, M. Aletti, *Psicologia della religione*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1977, p. 59.

²³ Cf. E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione*, vol. I, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1992.

²⁴ Per una approfondita bibliografia sull'argomento si rimanda ai testi già citati di Milanesi-Aletti, Aletti, Fizzotti.

considerare un vero luogo di incontro e di dialogo. Essendo, a tutti gli effetti, una branca specialistica del sapere psicologico, la psicologia della religione ne condivide in pieno le prerogative epistemologiche, i metodi e gli ambiti di ricerca. Essa, quindi, è sino in fondo «di parte», la parte della psicologia, e non un territorio «neutrale», dove potere ospitare senza condizionamenti saperi diversi e tra di loro in dialogo. Per rimanere fedele a se stessa – sostengono Milanesi e Aletti – essa «deve necessariamente *astenersi dal pronunciare giudizi sulla realtà ontologica del polo oggettuale della Religione* come ad esempio sulla esistenza di Dio, del soprannaturale, della fede, della grazia»²⁵. La psicologia della religione, dunque, si conferma «una scienza *a-tea* nel senso privativo e non negativo del termine, in quanto si pone al di qua e al di fuori degli interrogativi di portata filosofica che riguardano l'oggetto della sua indagine»²⁶.

Dando rilievo alla specificità di una tale prospettiva, Vergote afferma che «in psicologia, enunciati come “Dio esiste”, “Cristo è risuscitato” sono spogliati del loro significato se li si prende nella loro accezione religiosa, quella del soggetto che, con un atto di consenso, si impegna per la verità che questi enunciati hanno l'intenzione di proporre. Se è così, una tesi come “Dio non è che una proiezione dell'uomo” è pur essa priva di senso»²⁷.

Dopo questo rapido sguardo dato alla psicologia e ai suoi diversi modi di concepire la religione, è possibile ritornare adesso agli interrogativi di prima con una chiarezza forse maggiore. L'attenzione all'altro ha certamente attraversato, in vario modo e con crescente tensione, il sapere psicologico degli ultimi cinquanta anni²⁸. Inoltre, al di là di ogni legittima considerazione critica,

²⁵ G. Milanesi, M. Aletti, *op. cit.*, p. 10.

²⁶ E. Fizzotti, *op. cit.*, p. 11.

²⁷ A. Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, Paoline, Milano 1985, p. 23.

²⁸ Il progressivo superamento di un modello psicologico rigidamente centrato sulle dinamiche intrapsichiche trova, in questi decenni, un deciso riscontro non solo nell'affermarsi di nuovi approcci (sistemico-relazionale; fenomenologico esistenziale, ecc.), ma anche nel definitivo configurarsi, in ambito psicoanalitico, di teorie (teoria delle relazioni oggettuali; teoria del sé) che concedono sempre più rilievo e attenzione all'interazione col mondo esterno. Su questo specifico ar-

non si può negare l'esistenza di una certa psicologia aperta al mistero e alla trascendenza²⁹. Ma in questo panorama – c'è da chiedersi – è realmente possibile rintracciare atteggiamenti che si ispirino a quel «silenzio d'attesa e di accoglienza» precedentemente richiesto?

Il funzionalismo e lo psicologismo, ugualmente presenti negli psicologi più sensibili e «aperti» al mistero, rendono questi ultimi di fatto «sordi» e incapaci di «accoglienza». Essi si aprono di certo, con rispetto e attenzione, al mistero della condotta religiosa, ma per consegnarlo, subito dopo, alla logica e all'economia della loro «rappresentazione». Il loro dialogo con la religione appare palesemente unidirezionale. È, infatti, il mistero della condotta credente ad essere «costretto» nella «rappresentazione» e non quest'ultima ad aprirsi liberamente ad esso. In definitiva, aleggia su di essi, come ancora sull'intera psicologia, una opzione epistemologica di tipo «rappresentazionale»³⁰, che concede primato al potere totalizzante della ragione, capace in ogni caso di «conoscere» pienamente la realtà e di piegarla per intero al suo dominio. Così, anche sul piano ermeneutico, viene fortemente preclusa la possibilità di elaborare significati autenticamente nuovi e diversi dal passato, sia rispetto all'uomo, sia alla misteriosa realtà che lo avvolge.

A dispetto di un vasto e ricco dibattito interdisciplinare sui nuovi orizzonti della epistemologia³¹, la sirena dell'ideologia sembra ammaliare oggi, come ieri, una buona parte della psicologia e degli psicologi. Ne consegue che la conoscenza del sapere psicologico non procede dall'*interazione* costante col mistero della realtà, ma ancora una volta dal primato della *rappresentazione*, autonoma e autosufficiente, sulla realtà stessa da rappresentare.

gomento cf. H.A. Bacal, K.M. Newman, *Teorie delle relazioni oggettuali e psicologia del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

²⁹ Si pensi in modo particolare all'opera di C.G. Jung e di V.E. Frankl.

³⁰ La teoria rappresentazionale della mente è alla base del funzionalismo di Fodor. A questo riguardo cf. J.A. Fodor, *Psicosemantica. Il problema della teoria della mente*, il Mulino, Bologna 1990.

³¹ Una guida utile all'approfondimento di alcuni interessanti sviluppi del più recente dibattito epistemologico è il libro di S. Tagliagambe, *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano 1997.

Ostaggio di un tale primato, che cancella la possibilità di ogni mistero, il *pensiero della psicologia* si preclude la via di accesso al dialogo col *pensiero della fede* che, per definizione, è invece apertura al mistero e alla trascendenza. Da qui, non solo l'insuperabile difficoltà a riconoscere dignità e credito al pensiero teologico, ma anche l'ostinata resistenza a «mutuare» da esso paradigmi epistemologici e chiavi ermeneutiche, in un dialogo rispettoso delle differenze e dei confini.

Già con altri saperi la psicologia ha imparato da lungo tempo a dialogare, senza per questo arrendersi ad essi, ma anzi traendo da tale dialogo grande linfa e vitalità in ogni momento della sua storia. La preclusione ideologica ha cristallizzato il *pensiero della psicologia* quasi esclusivamente sulla «rappresentazione» della condotta religiosa, mentre gli ha impedito di confrontarsi «sul serio» col *pensiero della fede*. Una psicologia «silenziosa» non rinuncia definitivamente alla parola, non cessa di essere per questo se stessa e non rischia di tradirsi. Una cosa è sapere attendere e ascoltare, altra è arrendersi. Essa non si pone definitivamente sotto il giogo di uno specifico fondamento ontologico o di un singolo modello antropologico, ma si apre al confronto attento con quanto emerge dall'esperienza religiosa. Da essa provengono apporti concettuali e realtà esistenziali che la psicologia ha parzialmente o scarsamente considerato nel suo sforzo di comprendere l'uomo e che attendono ancora di essere disvelate attraverso il possibile incontro dei due saperi.

D'altra parte, solo un silenzio capace di attendere e di accogliere la differenza può, di fatto, «liberare» la psicologia dalla preclusione ideologica che la tiene prigioniera. Il reciproco volgersi in questa direzione, sia da parte della psicologia che della teologia, può costituire insieme la premessa e il metodo per una fertile ed autentica stagione di dialogo.

Se un incontro, allora, è possibile, quali sono gli ambiti tematici attorno a cui sapere psicologico e sapere della fede possono reciprocamente ascoltarsi ed accogliersi? A tutt'oggi, come nei secoli passati, la teologia è impegnata in una sfida volta a dimostrare la conciliabilità di *distinzione* e *unità*. Tutta la tensione volta a comprendere la vita intratrinitaria ruota intorno a questa sfi-

da. In modo non dissimile, la psicologia è chiamata a comporre, attraverso nuovi percorsi, il conflitto *individuazione-appartenenza*, snodo ineludibile nella faticosa comprensione della vita umana³². Si profila così una prima area tematica già in grado di interpellare con uguale intensità l'uno e l'altro polo del dialogo.

Nelle pagine che seguono viene proposta una sintesi del dibattito che si è sviluppato in psicologia intorno al rapporto esistente fra individuo e società, fra istanza di individuazione e bisogno di appartenenza. Gli esiti di tale dibattito vengono poi posti in connessione con la riflessione teologica scaturita dal carisma dell'unità di Chiara Lubich. Le analogie, le differenze e le possibili contiguità, che emergono dal confronto, sono messe in luce seguendo un itinerario che affronta tre dimensioni esistenziali (il conflitto, la reciprocità, il limite) dalle complesse implicazioni antropologiche, il cui approfondimento esige, soprattutto da parte della psicologia, un significativo mutamento di prospettiva sul piano epistemologico.

3. *Dal conflitto individuo-società al conflitto individuazione-appartenenza*

Il rapporto che lega l'individuo al suo contesto sociale è stato, fin dal suo iniziale costituirsi, oggetto di primario interesse da parte della psicologia³³. Le esigenze dell'individuo e le richieste

³² Un tale conflitto si ripropone in tutta la sua multiforme complessità anche in ambiti specifici della vita umana come ad esempio quello della politica (conflitto tra individuo e società, tra libertà e autorità) o dei rapporti fra le nazioni (conflitto fra tendenza alla frammentazione e tendenza alla integrazione). Su questi temi cf. A.M. Baggio, *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/6), 114, pp. 727-797; P. Ferrara, *Babele/Koinè. Lo spazio politico tra mondialità e comunità/I - Il dopo-Muro*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/1), 121, pp. 49-92; P. Ferrara, *Babele/Koinè. Lo spazio politico tra mondialità e comunità/II - La dimensione «inframondiale»*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/2), 122, pp. 207-263.

³³ Molte delle considerazioni che seguono sono tratte da M. Spagnuolo Lobb, G. Salonia, P.A. Cavaleri, *Individual and Community in the Third Millennium: The Creative Contribution of Gestalt Therapy*, in «British Gestalt Journal», VI (1997), n. 2, pp. 107-113.

della comunità sono apparse, in ogni epoca, come due istanze inconciliabili dalla cui netta contrapposizione scaturisce gran parte della umana sofferenza. L'uomo deve inesorabilmente sacrificare, in parte o in tutto, le proprie esigenze, se vuole soddisfare in pieno il proprio bisogno di «appartenenza», se vuole sentirsi accolto e accettato dagli altri. Mentre, al contrario, se ritiene prioritario affermare se stesso, ignorando le aspettative della comunità, egli non può sottrarsi al rischio concreto della disconferma, dell'isolamento, dell'emarginazione.

Nell'affrontare un tale conflitto, la psicologia sperimenta a sua volta una continua e spinosa contraddizione. Essa, insieme alla psicoterapia, è chiamata da una parte a sanare il disagio psichico di cui è portatore il singolo individuo; dall'altra, non può adempiere a tale compito senza rifarsi poi a criteri di «normalità» e di «maturità» psicologica, che le vengono forniti dal contesto sociale e culturale in cui opera. A questo punto diventa difficile, se non impossibile, decidere quando e come la diversità debba essere «normalizzata» e quando, invece, debba essere considerata funzionale e irriducibile ricchezza. Come coniugare, dunque, il rapporto individuo-società senza per questo inibire la creatività individuale o, d'altro canto, alimentare una sterile anarchia? Può la società darsi una organizzazione in grado di accogliere la differenza e la divergenza come elementi di ricchezza o non di scardinamento?

Durante l'ultimo secolo la «cura psicologica» ha individuato il suo principale scopo nella possibilità di migliorare l'adattamento dei pazienti alla realtà e all'esistenza. Ciò che questo obiettivo abbia voluto significare, nella sua concretezza, è dipeso molto dalla definizione di «adattamento» e di «realtà».

Già alla fine dell'ottocento si profilavano due modelli psicologici, quello psicoanalitico e quello comportamentista, fra loro diametralmente opposti, ma tuttavia riconducibili ad un medesimo paradigma culturale, proprio di questo specifico momento storico. Alla base di un tale paradigma era l'insanabile conflitto tra la spontaneità dello sviluppo individuale e la esigenza del vivere comune. Per raggiungere l'adattamento sociale, la psicoanalisi proponeva un mezzo meno repressivo di quanto non si fosse fino

ad allora pensato: la cura psicologica. In questo contesto storico-culturale, sulla scia delle teorie lombrosiane, ogni forma di «cura» veniva concepita in termini di «normalizzazione» e di «segregazione». La protezione della società dall'inquietante presenza del diverso costituiva lo scopo ultimo da perseguire con ogni strumento. Poteva considerarsi «guarito» solo chi fosse riuscito ad essere di nuovo come gli altri, aderendo senza riserva ad una normativa di comportamenti e di vissuti comunemente condivisi.

Era questo, in definitiva, l'orizzonte culturale in cui si muoveva Freud e senza il quale è impossibile comprendere la sua opera. Egli vedeva nel «disagio della civiltà» un elemento costitutivo della normale evoluzione sia dell'individuo che della società. Identificando la crescita con la capacità di passare dal *principio di piacere* al *principio di realtà*, Freud proponeva una «normalizzazione» non più imposta in modo violento e coercitivo, ma attraverso un graduale e personale percorso di accettazione delle regole sociali.

Radicalmente opposto all'approccio psicoanalitico, centrato sulla dimensione intrapsichica, era il comportamentismo e la sua tendenza a studiare il comportamento umano nei suoi aspetti più «osservabili» e «misurabili». Secondo il comportamentismo l'unica cura psicologica efficace consisteva nell'addestrare la persona ad esperienze adeguate o nel favorire in essa l'apprendimento attivo della soddisfazione che consegue alla ricompensa sociale per un'azione adeguata. La soddisfazione personale dell'individuo veniva, in questo modo, a coincidere con la stessa ricompensa sociale. Se nell'ottica psicoanalitica la cura del disagio psichico si risolveva in una presa d'atto della sua irrisolvibilità e nel necessario passaggio dal principio di piacere al principio di realtà; per il comportamentismo una tale cura si esauriva in una forma di apprendimento, più o meno attivo, delle regole sociali condivise.

Già nei primi decenni del Novecento, però, questi modi di concepire il rapporto individuo-società e la cura del disagio psichico subivano una iniziale e consistente crisi. Essa coincideva con l'incipiente sgretolarsi del predominio ideologico positivista e con l'insorgere del dubbio che la realtà e la norma non fossero dei «dati» incontrovertibili da assumere, quanto piuttosto dei «co-

strutti» discutibili e alienabili. La definizione del «reale», quale fondamento e giustificazione della regola comune, veniva gradualmente colta come espressione di un processo culturale, anziché di una obbiettiva verità. Tutto ciò, inevitabilmente, non poteva non produrre echi e riverberi significativi in psicologia e nel modo stesso di concepire la psicoterapia. Insieme al concetto di normalità, era posto in discussione l'arrogante pretesa che del reale si potesse produrre una definizione ultima e oggettiva. Posta in crisi la norma, il paziente, la sua storia, i suoi vissuti personali finivano per assumere significati del tutto nuovi e inediti. Indipendentemente dal suo adattamento alla norma comune, il paziente era riconosciuto nella sua inalienabile dignità di essere umano. Mentre la cura, intesa come l'introyezione di un modello unico di salute, diveniva una concezione sempre più indifendibile.

In seguito a questi mutamenti «epocali» la psicologia e la psicoterapia, da strumenti di normalizzazione del disagio psichico, diventano mezzi utili alla valorizzazione di esso. La sofferenza psichica viene rivisitata attraverso significati nuovi e posta in connessione col rifiuto, da parte dell'essere umano, di farsi omologare dai modelli culturali dominanti, di appiattirsi sulla alienante routine dell'adattamento sociale. Il disturbo che ne scaturisce viene ora letto come voce dissonante, diversità che non si arrende e non rinuncia ad affermarsi, anche se in modo patologico. Soprattutto a partire dagli anni sessanta la psicologia fa proprio il compito di leggere, tradurre e collocare sul piano sociale il senso della diversità, contribuendo a svelare il potenziale formativo e socializzante insito nella ribellione, il potere creativo e l'energia vitale contenuti nella contestazione. Sorgono in questi anni diversi modelli psicoterapeutici che si rifanno alla Psicologia Umanistica, accomunati dalla medesima tensione a focalizzare gli aspetti ottimistici della creatività, dello sviluppo del potenziale umano e dell'autorealizzazione.

Negli anni precedenti, psicoanalisi e comportamentismo avevano conciliato il conflitto individuo-società, dando premienza alle istanze sociali, attraverso i processi introiettivi della cura «normalizzante». In questo periodo, invece, gli psicologi ad orientamento umanistico perseguono la soluzione dello stesso conflitto seguendo un itinerario opposto, dando cioè priorità alle

istanze individuali e concedendo enfasi alla differenziazione, alla realizzazione personale.

Oggi, superato l'entusiasmo di quegli anni, si evidenziano i punti oscuri di una cura psicologica tutta centrata sull'autonomia e sulle possibilità dell'essere umano, completamente dimentica dei valori dell'appartenenza e dei problemi che rimandano alla finitudine propria di ogni esistenza. Le diverse correnti della psicologia umanistica si svelano espressione speculare di una società narcisista³⁴ e restano disorientate di fronte alle sfide della post-modernità. L'uomo post-moderno e la cultura di cui è artefice diffidano della «verità» e del pensiero «forte», guardano con disincanto agli ideali sociali e, contemporaneamente, contestano il modello cartesiano di soggettività razionale autonoma e autosufficiente. Dopo il superamento del modello di cura fondato sulla introiezione, la psicologia sta ora misurandosi con la crisi del modello successivo, senza tuttavia pervenire a soluzioni del tutto convincenti.

Da questo scenario, nel quale risulta ormai difficile trovare le tracce del trionfante ottimismo di prima, emerge con sempre maggiore forza una diffusa tendenza che, oltrepassando gli schieramenti di scuola, dà rilievo agli aspetti relazionali e intersoggettivi dello psichismo umano. Da quando Fairbairn³⁵, agli inizi degli anni '50 sposta l'attenzione dalla dimensione pulsionale alla dimensione relazionale della vita psichica (sicché l'Io trova la propria motivazione primaria nella ricerca di relazioni oggettuali e non nella ricerca di piacere), inizia una nuova stagione, la cui parabola porta fin quasi ai nostri giorni, con le teorizzazioni di Kohut³⁶ sulla psicologia del Sé e le più recenti ricerche di Daniel Stern³⁷ sul mondo interpersonale del bambino. Dagli epigoni della psicoanalisi, dall'evolversi della seconda sistemica³⁸, così co-

³⁴ Cf. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981.

³⁵ W.R.D. Fairbairn, *Studi psicoanalitici sulla personalità*, Boringhieri, Torino 1970.

³⁶ H. Kohut, *La guarigione del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; *La ricerca del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

³⁷ D.N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

³⁸ Cf. M. Malagoli Togliatti, U. Telfener (a cura di), *Dall'individuo al sistema*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

me dagli ultimi eredi della psicologia umanistica³⁹, viene attribuita alla relazione una centralità prima non riconosciuta e della quale vengono esaminati gli aspetti connessi al processo di differenziazione, al rapporto individuazione-appartenenza, io-altro, chiusura-apertura.

Dai diversi apporti emerge l'impossibilità, sul piano psicologico, di separare l'individuo dal suo ambiente, scaturendo proprio da questo rapporto ogni evento di natura psichica. In particolare viene evidenziato come il bisogno di individuazione e il bisogno di appartenenza non siano tra loro in contraddizione. Ogni uomo, infatti, chiede alla relazione non solo di essere «riconosciuto» nella differenza della sua identità, ma di essere «sostenuto» e alimentato per mezzo della tensione affettiva dell'appartenenza. Perché un soggetto possa evolvere e maturare adeguatamente occorre, dunque, una relazione nella quale istanze di individuazione e istanze di appartenenza non siano poste in contraddizione, ma ordinate in sapiente integrazione. Dall'assenza o dal disfunzionale articolarsi di una tale integrazione viene adesso fatta discendere l'origine del disagio psichico.

Il riconoscimento della relazione, come dimensione fondante e strutturale della vita psichica, produce delle implicazioni nuove rispetto al tema del conflitto. Quest'ultimo, infatti, non si consuma più fra elementi in radicale e aperta competizione, né trova soluzione nella vittoria dell'uno e nel soggiogamento dell'altro. Compare un nuovo modello di conflitto che, lasciate come inadatte le logiche della contraddizione, dell'esasperato antagonismo e della vicendevoles esclusione, vede i termini in causa come opposti poli giacenti su uno stesso continuum, quello della relazione, complementari e tali, dunque, da implicarsi a vicenda pur nella loro permanente diversità. Un nuovo modello di conflitto, quindi, animato da una nuova dialettica interna, sul cui pieno dis-

³⁹ Cf. G. Salonia, *Tempo e relazione. L'intenzionalità relazionale come orizzonte ermeneutico della Gestalt Terapia*, in «Quaderni di Gestalt», n. 14 (1992), pp. 7-22.

velamento potrebbe risultare decisiva la lezione di Romano Guardini⁴⁰ e, per alcuni versi, anche di Jung⁴¹.

All'*aut-aut* dell'inevitabile esclusione si sostituisce l'*et-et* dell'integrazione possibile e «nutriente». Il figlio non ha più bisogno di «uccidere» il padre per vivere e viceversa, ma l'uno e l'altro, all'interno della medesima relazione, hanno bisogno di identificarsi nelle proprie differenze ed essere sostenuti dalla comune appartenenza. Il conflitto individuazione-appartenenza ruba la scena al conflitto individuo-società, ormai reso distante e quasi remoto dagli eventi storici e dai loro riverberi culturali.

Tuttavia, la possibilità dell'integrazione non sottrae il conflitto alla tensione che, ad un diverso livello, nasce dal confronto *io-altro*. Non basta, infatti, che il singolo io sappia conciliare, anche se in modo non definitivo, il proprio bisogno di individuazione con quello di appartenenza. Perché l'integrazione sia effettiva, autentica, reale, occorre che essa venga alimentata, «sostenuta» e «riconosciuta» dall'altro. Nell'incontro accogliente con l'altro, l'io diventa protagonista dell'integrazione e capace di comporre il conflitto. È questo un incontro che esige il superamento di un movimento unidirezionale e reclama la logica della *reciprocità*. Il singolo io può pervenire alla soluzione del proprio conflitto soltanto attraverso il *sostegno-riconoscimento* dell'altro e viceversa, in un infinito «gioco» fatto di reciproca, vicendevole implicazione. Sicché, sul piano psicologico ed esistenziale, una cosa è la relazione, altro è l'incontro fondato sulla reciprocità, sul reciproco sostenersi e riconoscersi. Esso si realizza «dentro» la relazione, ma ne costituisce un esito ulteriore e qualitativamente specifico. Si tratta di un tema che, a vario titolo, ha già stimolato la sensibilità e l'intelligenza di eccellenti filosofi, come ad esempio Martin Buber⁴², e che invece ha solo debolmente sfiorato il mondo della psicologia tra l'indifferenza e la disattenzione dei più.

⁴⁰ R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Milano 1964.

⁴¹ C. G. Jung, *La psicologia dell'inconscio*, in «Opere», Boringhieri, Torino 1983.

⁴² M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

4. La prospettiva della reciprocità

Se la differenza dall'altro e l'appartenenza alla comune relazione con esso rivestono in psicologia un ruolo costitutivo e fondante, da ciò dovrebbe conseguire che ciascun essere umano è legato all'altro da un rapporto di *reciprocità*. La vita psichica e la salute mentale di ciascuno discenderebbero così dal «modo» in cui entrambi i protagonisti «stanno» nella relazione e si dispongono l'uno verso l'altro. Questo modo, a sua volta, non potrebbe non essere che quello del reciproco accogliersi nella differenza e implicarsi nell'appartenenza.

Ma cos'è la *reciprocità*? Quale ruolo essa riveste nella vita psichica di ciascuno, nell'evolversi qualitativo di una relazione, nel comporsi di un conflitto? Sono interrogativi ai quali la psicologia di oggi non è in grado di rispondere, non essendosi ancora appropriata per intero di quel paradigma concettuale che è la *reciprocità* o, meglio, la *relazionalità di reciprocità*. Manca ad essa un ulteriore salto di prospettiva, che la porti non solo dall'individuo alla relazione, ma da qui alla reciprocità.

Si è scoperta la relazione intersoggettiva, ma la si continua a vedere e pensare dal versante prospettico dell'individuo, dal suo *interno*, oppure dall'*esterno*, dalla parte del sistema. Ciò che avviene nella dimensione-terza della reciprocità, *tra* l'io e l'altro, sfugge clamorosamente alla psicologia, benché non sia possibile negare che essa si stia già aprendo, anche se con molto impaccio, a questa inedita prospettiva. Si pensi, in proposito, alla *mente* di derivazione batesoniana⁴³ o al *confine di contatto* teorizzato dalla Psicoterapia della Gestalt⁴⁴, al *campo interpersonale* recentemente delineato in ambito psicoanalitico⁴⁵ o alle ricerche sul *pro-sociale* condotte

⁴³ Cf. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976; *Mente e Natura*, Adelphi, Milano 1984; G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1991.

⁴⁴ Cf. F. Perls, R.F. Hefferline, P. Goodman, *Teoria e pratica della Terapia della Gestalt*, Astrolabio 1997; G. Salonia, M. Spagnuolo Lobb, A. Sichera, *Postfazione*, in F. Perls, R.H. Hefferline, P. Goodman, *op. cit.*, pp. 495-500.

⁴⁵ Cf. W. Baranger, M. Baranger, *La situazione psicoanalitica come campo bipersonale*, Cortina, Milano 1990; E. Gaburri (a cura di), *Emozioni e interpretazioni: psicoanalisi del campo emotivo*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

nell'area cognitivo-comportamentale⁴⁶. Tutto questo, però, è ancora molto poco e quello della reciprocità continua a rimanere per la psicologia un orizzonte concettuale tutto da scoprire.

Mentre, oggi, il sapere psicologico stenta ad aprire varchi e ad intraprendere percorsi che gli dischiudano il significato e il ruolo della *relazione reciproca*, proprio attorno ad essa, invece, la teologia cristiana, nel corso della sua millenaria storia, ha fatto ruotare la propria riflessione, accogliendo la sfida di conciliare distinzione e unità.

Diversamente da altre tradizioni teologiche monoteistiche, l'Uno del pensiero cristiano, contro ogni logica razionale, dice: *siamo*. In un mistero difficile da svelare, il pensiero della fede ha considerato, in Dio, Natura e *Persone*. Sostiene a questo riguardo Giuseppe Zanghì: «Le Persone, infatti, per affermare l'Uno non devono "inghiottirsi" a vicenda (per usare un termine della mitologia greca e della psicologia contemporanea). È la Natura, allora, che lo impedisce. Se dei Tre si dicesse: *Unus* e non *Unum*, allora l'unità avverrebbe solo a livello di Persona, con l'assorbimento di una nell'altra. L'*Unum*, la Natura propria in maniera indivisibile a ciascuno dei Tre è la garante, per così dire, della loro ineliminabile distinzione»⁴⁷.

Una tale dinamica, capace di conciliare unità e distinzione, è resa possibile dalla rivelazione della *Natura divina come Amore*. «Perché la Natura divina – prosegue Zanghì –, l'*usìa*, è Amore, essa è allora Trinità di Soggetti, Persone che si danno l'una all'altra in una originaria ed eternamente data distinzione relativa *tra Esse Persone e la Natura*, che è assoluto Essere, ma come Amore. Distinzione nell'unità, unità nella distinzione»⁴⁸. In questa dinamica trinitaria l'unità non si pone in alternativa alla distinzione-molteplicità, essendo essa amore, assoluto «darsi». Uscendo da questa

⁴⁶ Cf. R. Roche Olivar, *Le origini della condotta prosociale nei bambini. Un esame e una proposta*, in «Nuova Umanità», IV (1982), 22/23, pp. 123-144; R. Roche, *L'educazione alla prosocialità*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/1), 121, pp. 29-49.

⁴⁷ G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 108-109.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 111.

visione trinitaria, o l'Essere «imponere» la sua unità perfetta attraverso la completa sottrazione della distinzione; oppure l'Essere «si perde» nel divenire del molteplice, contraddicendo la sua unità. «Nel primo caso – che è tipico delle culture arcaiche e anche dell'Oriente contemporaneo, soprattutto indù –, la positività degli enti nei quali l'Essere manifesta la sua positività, è vista come momento che deve essere superato, per attingere il Non-essere, proprio nella negazione degli enti: l'Uno domanda il sacrificio dei molti! Nel secondo caso – che è sovente tipico della cultura dell'Occidente moderno e contemporaneo –, l'unità deve essere sacrificata perché la molteplicità sia. Il mito arcaico di Crono che consuma i figli, mangiandoli. Il mito moderno, freudiano, dei figli che consumano il padre, mangiandolo»⁴⁹.

Nella prospettiva trinitaria, l'unità di Dio è quella resa viva e possibile dall'*Amore di reciprocità*, dove l'amore non è raggiunto solo nel darsi dell'amante all'amato, ma anche nel *darsi di ritorno* di quest'ultimo. «È *nella reciprocità* dei due volti che si manifesta allora l'amore, non nella cancellazione di essi ma nell'essere l'uno nell'altro»⁵⁰.

Sulle orme del Vangelo di Giovanni, Klaus Hemmerle approfondisce il significato di reciprocità, cogliendo alcuni aspetti della vita Trinitaria che possono tradursi in rapporti interumani. La reciprocità è, innanzitutto, «inabitazione reciproca» e *pericoresi* è l'espressione classica con la quale la teologia denomina questo *reciproco essere l'uno nell'altro*. «“Pericoresi” – spiega Hemmerle – è originariamente il nome di una danza: uno danza intorno all'altro, l'altro danza intorno a lui, e così tutto fluisce in maniera reciproca, l'uno dentro l'altro. E in realtà, è così che scorre la vita nella dinamica di quell'amore che Gesù ci insegna e ci dona: l'altro è l'asse della mia vita. Io sono l'asse della sua vita. Dio è l'asse della mia vita, io sono l'asse della sua vita. Tutto si svolge in questo gioco assiale del reciproco circondarsi»⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ K. Hemmerle, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 39.

Insieme alla *pericoresi* e al *donum*, alla comunione dei beni, un'altra espressione della reciprocità è la *dòxa*, la gloria. Il movimento che intercorre tra il Padre e il Figlio rivela il glorificarsi reciproco, che fa sorgere e mette in luce l'altro ponendo sé nell'ombra, e proprio per questo facendo venire sé alla luce. «Il reciproco essere nell'altro – afferma Hemmerle – è il movimento di vita di Dio: io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere. E così possiamo dire, in certo senso per analogia: vivere in maniera trinitaria significa per noi vivere in maniera tale che in noi si manifesti e risplenda l'unico Spirito, e sarà proprio lui che farà risplendere noi nella nostra unità nella diversità»⁵².

Pur confermandosi un mistero insondabile, la vita della Trinità si disvela a questo punto come paradigma relazionale fondato sulla edificazione reciproca, nella quale la diversità asserisce se stessa divenendo «dono» per l'espressione piena dell'altro⁵³. A questo proposito Hemmerle, seguendo san Paolo, sottolinea come la misura della reciprocità sia data dalla tensione a comporre la diversità nell'unità. Nella «edificazione reciproca» la differenziazione è opera dello Spirito, ponendosi come diversità *nell'*unità e *per* l'unità. Le differenze non emergono per contraddire l'altro, per competere con esso o mostrarsi ad esso nella loro superiorità, ma per cooperare alla sua edificazione. Ciascuna differenza, allora, è *per* l'altro e così, delineandosi nel suo *essere-per*, si trasforma in «dono» e viene alla luce nella sua pienezza. Le molteplici differenze, quindi, si dispiegano come molteplicità di doni, vicendevolmente interdipendenti nell'unica vita «dell'unità e dell'amore», sicché «ognuno deve agli altri la sua vita personale»⁵⁴.

In questa «reciproca interconnessione» dei doni ogni identità attua ed esprime se stessa senza per questo negare la comunione. Si profila, così, un nuovo percorso per il quale possono insieme svilupparsi personalità e comunione, «personalità nella comu-

⁵² *Ibid.*, p. 41.

⁵³ Per un approfondimento del paradigma trinitario come «modello» della società in tutti i suoi aspetti e nella sua stessa organizzazione cf. E. Cambón, *Trinità, modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999.

⁵⁴ K. Hemmerle, *op. cit.*, p. 150.

nione e comunione nella personalità». Con profonda intuizione Hemmerle afferma: «il partner che si fa uno creando un libero dialogo, partner mediante il quale e nel quale l'altro giunge alla parola e diventa Parola, si pone nel ruolo di Padre. Ma in quanto, in questo ruolo del Padre, il partner porta contemporaneamente l'altro alla parola e dona a lui il proprio essere Parola, è per lui il Padre e l'altro è per lui la Parola. In questa reciprocità, intanto, il gioco dei ruoli trinitario non è passatempo, ma è termine di riferimento e ausilio per l'attuazione»⁵⁵.

In un'epoca, come la nostra, irreversibilmente «senza padri», dove però i figli tragicamente constatano l'infertilità del paricidio, le riflessioni di Hemmerle aprono nuovi scenari anche per la psicologia e mostrano la concreta possibilità di vivere uomo accanto a uomo integrando, come nella grazia della danza pericoretica, individuazione e appartenenza⁵⁶.

Nella sua *lectio* a Malta, Chiara Lubich, sottolineando il significato e il valore psicologico della reciprocità, quale paradigma relazionale capace di comporre distinzione e unità, afferma: «la sola relazione con l'altro che non sia violenza o condizionamento, ma che riconosca e rispetti la sua "persona" come essere trascendente, è "amarlo come se stessi", perché il mio amore non soltanto conferma lui nel suo essere distinto da me, uguale a me, trascendente come me, ma "fa essere" me. Solo l'amore rende conto della diversità (o distinzione) salvando l'uguaglianza e rendendo così possibile l'unità»⁵⁷.

A suo giudizio la più grande novità culturale portata da Gesù va individuata nel modo «rivoluzionario» di concepire i rap-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁶ La riflessione su questo specifico tema, in ambito psicologico, non può prescindere dalla considerazione che nella dinamica pericoretica la centralità della relazione non elimina, né esaurisce in sé, la centralità dell'io. L'esperienza del «noi», alla quale approda la *relazionalità di reciprocità*, non cancella, né assorbe in sé, la differenza e la distinzione attraverso le quali si esprime l'identità unica e irripetibile dell'io. Dischiudendosi all'*altro*, in un'apertura accogliente che si fa dono di sé, l'*io* attraversa l'esperienza del *noi* per poi riappropriarsi di una identità arricchita, qualitativamente diversa da prima, in quanto capace di coniugare l'asserzione piena di sé con la donazione di sé.

⁵⁷ C. Lubich, *art. cit.*, p. 186.

porti interindividuali. «Se prima di Lui – dice Chiara Lubich – i rapporti reciproci erano regolati dal sangue, da affinità di classe, da interessi particolari o da finalità unicamente estrinseche, con Gesù tutte queste motivazioni perdono di valore, perché ogni uomo prende coscienza di essere un valore trascendente, al punto da rappresentare per gli altri Dio stesso: “Qualunque cosa avete fatto al più piccolo... l'avete fatta a Me” (Mt 25, 40). La rilevanza psicologica di questo dinamismo è evidente: prendendo come esempio la misura massima di questo rapporto, io sono massimamente persona quando liberamente e coscientemente affermo l'altro anche a costo della mia vita; dinamismo che Gesù esprime con le parole: “Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita” per gli altri. In altri termini: nessuno è così Io, così persona, come colui che per salvare la trascendenza dell'altro trascende se stesso negandosi (esempi di Gesù, padre Kolbe, Madre Teresa...). È questo il più autentico “umanesimo” che si possa concepire e raggiungere»⁵⁸.

In queste sottolineature di Chiara Lubich è possibile cogliere, nella sua valenza psicologica, tutto l'*uomo nuovo* che Gesù ha portato nella storia dell'umanità. L'evento Gesù Cristo, nota il teologo Piero Coda, «è un evento essenzialmente relazionale»⁵⁹. Esso introduce fra gli uomini un modo radicalmente diverso di rapportarsi, la cui qualità e la cui misura vengono scandite dal ritmo della danza pericoretica, dall'amore reciproco vissuto fino al sacrificio della propria vita.

Come è noto Teilhard de Chardin, ispirandosi a san Paolo, vede in Cristo «la nuova creazione» e individua nella sua venuta uno snodo decisivo, un «salto» qualitativo nell'evoluzione del cosmo. In modo non dissimile, Chiara Lubich indica in Cristo il *novum* nell'evoluzione psicologica dell'essere umano. Egli rende storicamente visibile un «modo nuovo» di essere uomo, tutto incentrato sull'inabitazione e l'edificazione reciproca. Tale «novità» costituisce per l'intera umanità un «salto» evolutivo, le cui implicazio-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁹ P. Coda, *Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/3-4), 105/106, p. 375.

ni psicologiche la *lectio* di Malta aiuta a disvelare con la disarmante semplicità che viene solo dall'autentico sapere della fede.

5. La reciprocità come «realtà-terza»

Il luogo dove si radica, dove si esprime e si espande la reciprocità è il luogo stesso del *tra*, dell'*in-mezzo*, del *con-finire*. La reciprocità, infatti, non è una astrazione eterea ed indefinibile, ma una concreta e visibile *realtà-terza* che compare nello spazio interposto fra due precedenti realtà diverse, nel confine che le distingue e, nel contempo, le unisce. L'esplorazione di questa dimensione obbliga necessariamente ad un approfondimento sia di carattere epistemologico che esistenziale. In un ideale ed auspicabile dialogo fra psicologia e teologia, appare allora indispensabile soffermarsi a riflettere sulla «conoscibilità» di questa *realtà-terza* e sul «nesso» che la unisce alla finitudine umana.

Nel corso del ventesimo secolo, come è stato in precedenza ricordato, la psicologia si è essenzialmente occupata o di *individui* o di *sistemi*. Se ha analizzato le dinamiche intrapsichiche (psicoanalisi) o i condizionamenti esterni (comportamentismo) del singolo individuo, ha poi quasi del tutto tralasciato le dinamiche interpersonali. Al contrario, se ha osservato i sistemi relazionali, le sono poi sfuggiti i processi che investono la vita psichica individuale. La relazione *in se stessa*, come realtà a sé stante, non è mai stata sufficientemente posta a fuoco. Essa è stata presa in considerazione sempre e soltanto *in funzione di* qualcos'altro, o in funzione dei bisogni individuali o in funzione dell'economia complessiva del sistema⁶⁰. In un continuo ricorso alla *rappresentazione interna*, come ineliminabile strumento di conoscenza, la psicologia non è riuscita a cogliere in pieno l'esistenza di una *realtà-terza*. La possibilità di comprendere in modo adeguato la *reciprocità come realtà-terza* richiede, invece, il superamento di una epistemologia che concepisce la conoscenza unicamente come *rappresentazione* della

⁶⁰ Cf. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1998.

realtà e duplicato di essa. Questo modello epistemologico, basandosi su un radicale dualismo (soggetto-oggetto; pensiero-realtà; interno-esterno; osservatore-sistema), è fortemente impedito nell'accesso ad ogni realtà che sta *in-mezzo*, che risiede *tra*.

Il sistematico ricorso a un tale modello, pur nella differenza dei diversi approcci teorici, ha di fatto ostacolato la psicologia nella comprensione piena della reciprocità. La conoscenza come rappresentazione, infatti, implica un soggetto che, attraverso il pensiero interno, si rappresenta un oggetto esterno, la realtà rappresentata e duplicata. Ciò che sta *in-mezzo* al soggetto che rappresenta e all'oggetto rappresentato sfugge del tutto e con esso la possibilità di descrivere la fenomenologia della realtà di confine, dove passa la distinzione e l'unità, l'individuazione e l'appartenenza, l'integrazione, la vita.

Il sapere scientifico, fino a un recente passato, si è costantemente basato su una concezione della realtà intesa come dimensione esterna, nettamente separata e del tutto indipendente rispetto all'osservatore. Da una parte è posto un sistema, il mondo esterno e reale; dall'altra vi è la conoscenza scientifica, un altro sistema ancora, capace di osservare, descrivere, «rappresentare» il primo. Si tratta di due sistemi rigidamente indipendenti e separati sul piano spazio-temporale. Questa concezione tradizionale è stata, negli ultimi decenni, posta in discussione dall'evoluzione della stessa conoscenza scientifica. In particolare l'emergere della teoria quantistica, in seno alla scienza fisica, ha posto notevole enfasi sul sistema globale, sulla totalità inseparabile dei suoi sottosistemi e non già sulle parti di un sistema fisico. All'interno di un contesto scientifico in rapida trasformazione viene progressivamente messa in crisi la separazione tra oggetto-realtà e soggetto-osservatore, insieme al principio di «rappresentabilità» della realtà, sul quale si forma e si alimenta tale separazione. Nel contempo la ricerca sembra mostrare sempre più interesse verso quei fenomeni che hanno luogo in zone di confine, tanto da insistere sulla necessità di elaborare una vera e propria «epistemologia del confine»⁶¹. Vale a dire una prospettiva

⁶¹ Cf. S. Tagliagambe, *op. cit.*

che, radicata sul concetto di *confine*, sia in grado di pensare in maniera congiunta *forme* ed *eventi*, insanabilmente separati dalla concezione scientifica tradizionale.

L'indipendenza del pensiero dal corpo, il dualismo tra mente e corpo, costituiscono un filo conduttore che da Leibniz conduce fino al cognitivismo della psicologia contemporanea. Cardine del cognitivismo è la nozione di rappresentazione e la «teoria rappresentazionale della mente», da cui deriva la metafora del calcolatore come *modello* della mente. Nel contesto dell'analogia mente-calcolatore⁶², la mente opera sulla base di un programma, o insieme di regole, simili a quelli che permettono a un calcolatore di funzionare. La mente, come il calcolatore, manipola strutture di simboli, rappresentazioni.

La tendenza a concepire la conoscenza come una rappresentazione della realtà era stata, però, oggetto di puntuale critica già nei primi decenni del novecento ad opera del filosofo russo Florenskij⁶³, per il quale la rappresentazione di qualcosa non è mai la copia di essa, ma sempre e solo il simbolo. In epoca a noi più vicina Minsky⁶⁴, rivisitando il cognitivismo e il concetto di rappresentazione mentale, che ad esso riconduce, sostiene che l'attività principale del cervello consiste nell'apportare modifiche a se stesso. Con tale intuizione egli introduce l'idea di un processo che si automodifica, di un processo che, invece di *rappresentare* un mondo, in qualche modo lo *produce*.

L'idea della rappresentazione come «duplicato» della realtà è stata contrastata negli ultimi anni anche da apporti provenienti dalla teoria dei sistemi autopoietici di Maturana e Varela⁶⁵. Secondo questa teoria le organizzazioni biologiche e cognitive non si limitano a rappresentare o riflettere l'ambiente circostante, ma sono in grado di produrlo e «informarlo», cioè di conferire ad esso

⁶² Cf. J. Haugeland (a cura di), *Progettare la mente*, il Mulino, Bologna 1989.

⁶³ P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Gangemi, Roma 1990.

⁶⁴ M. Minsky, *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989.

⁶⁵ Cf. W.I. Thompson (a cura di), *Ecologia e autonomia*, Feltrinelli, Milano 1988.

forma e ordine. Viene in questo modo favorito il passaggio dall'idea di conoscenza come rappresentazione, all'idea di conoscenza come «produzione», «costruzione», del mondo quale dominio del tutto inscindibile dalle organizzazioni stesse.

Coerente con una tale tendenza di pensiero, Silvano Tagliagambe⁶⁶ ha di recente delineato la possibilità di una «epistemologia del confine». Egli, partendo dai contributi del naturalista russo Vernadskij⁶⁷ e del già citato Florenskij, prendendo ulteriore spunto dalla «zona di sviluppo prossimale» di Vygotskij⁶⁸ e dall'idea di mente (o meglio di «stati mentali») elaborata da Popper⁶⁹, perviene alla conclusione che gli stati mentali siano «tipiche realtà di confine». In altre parole, la mente è essenzialmente una «linea di confine», una «cerniera», una «interfaccia» che, separando e mettendo in contatto, si pone tra il mondo dei significati, delle teorie, della cultura e il mondo fisico, tra l'«oggetto della conoscenza» e l'«oggetto reale». Secondo questa prospettiva epistemologica, dunque, non esisterebbe soltanto una dimensione *interna* ed un'altra *esterna*, ma *in-mezzo* a queste due, posta *tra* esse, andrebbe individuata una essenziale dimensione-terza, una «realtà di confine», dalla quale trae origine la mente, gli stati mentali e il loro organizzarsi.

Si tratta di una pista di ricerca ricca di suggestioni che, però, ha attirato in modo ancora insufficiente l'interesse degli psicologi, mentre un adeguato approfondimento di essa potrebbe rivelarsi indispensabile per la comprensione piena delle implicazioni psicologiche che scaturiscono dalla reciprocità, considerata nella sua dimensione di realtà-terza.

È interessante notare come la prospettiva propria della «epistemologia del confine» trovi dei significativi riscontri nel pensiero di Klaus Hemmerle. Egli, nel considerare alcune analogie ri-

⁶⁶ S. Tagliagambe, *op. cit.*.

⁶⁷ V.I. Vernadskij, *Pensieri filosofici di un naturalista*, a cura di S. Tagliagambe, Teknos, Roma 1994.

⁶⁸ Cf. A.R. Lurija, *Neuropsicologia e neurolinguistica*, a cura di E. Bisiach e L. Mecacci, Editori Riuniti, Roma 1974.

⁶⁹ K.R. Popper, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 1975.

guardanti la struttura dell'ontologia trinitaria, si sofferma sulla realtà del confine e sui rimandi che essa produce in direzione della reciprocità. «Il pensiero e il linguaggio segnano il confine sul quale la “diversità” si incontra, si distingue, si differenzia, si propone, si rivela e si fa estranea. Abbiamo interpretato questa relazionalità multiforme, questa correlazione tra unificazione e distinzione come analogia. Ma cosa incontriamo sul confine che le unisce? L'essere e il pensiero confinano l'uno con l'altro; un ente si autodelimita rispetto a un altro ente, come un qualsiasi ambito rispetto a un altro; tra colui che parla e colui che ascolta, tra due parlanti si stabiliscono delle posizioni specifiche nell'ambito dell'unità del parlare. Il rapporto di interazione tra ente ed ente, tra pensiero ed essere, tra parlare e parlare è di volta in volta differente. E tuttavia tutti i giochi sono gli uni intrinseci agli altri, partecipano tutti a un unico gioco. (...) Ognuno di noi lo gioca di sua propria iniziativa; ognuno lo gioca, ma passandoci reciprocamente la palla, come confinati nel ruolo del “Noi”. Eppure, partecipando a questo gioco, aderiamo alla inalterabile, autonoma normatività propria del gioco, che diventa esso stesso l'origine del nostro giocare. E ancora: nella reciprocità tra gioco e giocatore si manifesta qualcosa che va al di là del gioco stesso»⁷⁰.

Sul confine, dunque, si incontra una realtà-terza che è l'interazione multiforme, l'unità sorta dalle differenti posizioni specifiche. Parlando del senso di reciprocità, così come è riscontrabile nell'unità della storia, Hemmerle afferma che «la vera realtà è nell'interrelazione reciproca (*liegt im Zwischen*). La realtà non è soltanto in me o in te, ma è fra noi»⁷¹. Si tratta di un intreccio «reale», nel quale trova posto e si «realizza» la storia, nella sua unità e nella molteplicità dei suoi protagonisti, e dove la storia stessa può diventare «spazio della presenza di Cristo»⁷².

⁷⁰ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996, p. 63.

⁷¹ K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 91. Con altre sfumature e in un diverso contesto di ricerca, Buber ha sottolineato con uguale intensità e convinzione la dimensione rilevante del «tra» (*zwischen*), cf. A. Poma, *Saggio introdotto*, in M. Buber, *Il Principio dialogico*, cit., pp. 5-33.

⁷² K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 103.

Attraverso questo territorio, che è la realtà di confine, insieme alla vita in tutte le sue molte forme, insieme al complesso intreccio della storia umana, passa anche la conoscenza. Ciò risulta evidente nella misura in cui si ammette che la verità non poggia sulla pretesa oggettività di un pensiero interno, in sé concluso e autosufficiente, ma su una forma-altra di pensiero e di conoscenza che trae origine dalla inter-soggettività dei pensanti e dal loro reciproco inter-connettersi. Questo inusuale modo di conoscere, se è ancora poco noto alla psicologia, risulta già familiare alla teologia.

Esprimendo alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità, Piero Coda sottolinea come dalla reciprocità dell'amore possa scaturire un modo radicalmente nuovo di conoscere: «Avviene che il conoscere si permea d'amore, si fa uno anzi con l'amore. Da una parte, si fa tutto ascolto e accoglienza: ascolto di Dio, che mi raggiunge attraverso la sua Parola, ma anche ascolto del fratello (in cui è presente Cristo e nel cui cuore e nella cui mente risuona, con un suo accento originale, la Parola di Dio anche da lui ricevuta). In tal modo – per amore – io “perdo” il mio pensiero, lo “sposto”, lo faccio tacere per accogliere quello di Gesù. Dall'altra parte, il mio conoscere si fa tutto dono e comunicazione di sé all'altro: perché, formulando ed esprimendo il pensiero che prende forma in me a partire da Gesù vivo nell'unità, lo faccio per amore, per comunicare Gesù in me a Gesù nel fratello. E questo avviene nella reciprocità: perché se c'è l'unità, anche il fratello fa lo stesso nei miei confronti»⁷³.

Così come la reciprocità costituisce un esito ulteriore e qualitativamente specifico della relazione interpersonale, allo stesso modo essa può divenire premessa e fondamento di un processo cognitivo nel quale l'ascolto e l'accoglienza dell'altro, il dono e la comunicazione di sé dischiudono nuove e sorprendenti modalità di conoscenza. La reciprocità, tuttavia, nella tensione alla conoscenza, come nell'esperienza del quotidiano relazionarsi, impone un costante confronto con la finitudine, con l'esperienza ineliminabile del limite.

⁷³ P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/2), 122, p. 197.

6. Il limite e l'esperienza dell'apertura

L'io e l'altro, il bisogno di individuazione e quello di appartenenza possono fra loro integrarsi solo all'interno di una relazione imperniata sul reciproco sostegno-riconoscimento dei partecipanti. Ma una tale possibilità è fortemente condizionata dai rischi, dalle fragilità, dalle debolezze che incombono sulla relazione umana e che spingono quasi sempre i protagonisti al ripiegamento su se stessi e alla chiusura. Questi limiti, e la sofferenza che li accompagna, sono ben noti alla psicologia che su di essi ha riflettuto da angolazioni diverse. Sono limiti e sofferenze non riducibili soltanto a disfunzioni strutturali o a specifici processi psicopatologici, ma in modo diretto riconducibili alla condizione esistenziale stessa dell'uomo.

L'uomo che si adatta alla civiltà, nella visione freudiana ⁷⁴, non solo conosce la frustrazione di dover rinunciare alla istintualità, ma affronta altre frustrazioni come quelle che nascono dall'impotenza di fronte alle forze ostili della natura, all'ineluttabile destino di morte, al disagio del vivere sociale. È proprio allo scopo di rendere più sopportabili tali frustrazioni che l'uomo si rifugia nella religione, cioè nell'immaginazione illusoria di un Padre buono, capace di dare sicurezza e protezione. Questo Padre costituisce l'illusoria proiezione di un desiderio infantile che, in un futuro non lontano, troverà risposte adeguate nella scienza. Il tramonto dell'illusione religiosa e l'avvento dell'ateismo rappresenterebbero, infatti, l'inequivocabile segno di una raggiunta maturità da parte dell'uomo, finalmente in grado di porsi razionalmente solo davanti a se stesso e alla propria vita, senza cedere alla paura e alla regressione. Ma alla parte distruttiva della sua analisi, quella della denuncia delle false strutture, Freud non fa seguire una parte costruttiva, un sistema alternativo, dove possa trovare senso adeguato l'umana sofferenza ⁷⁵.

Diversa, invece, è la concezione della finitudine che troviamo nell'ambito della psicologia umanistico-esistenziale e in particolare

⁷⁴ Cf. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit.

⁷⁵ Cf. G. Milanese, M. Aletti, *op. cit.*

nella Logoterapia di Viktor Frankl. Lo scacco, la sofferenza, costituiscono per Frankl situazioni concrete attraverso le quali l'uomo è sfidato e spinto alla trascendenza di sé. Di fronte al proprio immutabile destino l'uomo ha, sempre e comunque, la possibilità di realizzare dei valori, di creare, di vivere nuove esperienze, di assumere degli atteggiamenti. «Nessuna situazione della vita è realmente priva di significato. Ciò vuol dire che gli stessi elementi che apparentemente sembrano segnati dalla negatività, come è il caso della tragica triade dell'esistenza umana, formata dalla sofferenza, dalla colpa e dalla morte, possono essere sempre trasformati in conquista, in un'autentica prestazione, a patto che si assumono nei loro confronti un atteggiamento e un'impostazione giusti»⁷⁶.

In una direzione molto prossima a quella di Frankl, e ancora prima di lui, si è mosso Otto Rank⁷⁷, discepolo prediletto di Freud e teorico del «trauma della nascita», le cui intuizioni hanno avuto una considerevole eco su alcuni dei principali rappresentanti della psicologia umanistica, come Frederick Perls e Carl Rogers. Nella prospettiva di questo autore, il nevrotico è colui che non riesce ad assimilare lo scacco della morte e, con esso, la ferita di ogni sconfitta, di ogni fallimento⁷⁸. L'incapacità di elaborare *creativamente* l'angoscia di morte lo spinge verso un controllo esasperato di sé e del mondo; lo costringe a cristallizzare e a restringere sempre più i suoi spazi vitali, per sottrarsi così alla frustrazione del fallimento. La sua ricerca spasmodica di perfezione e di sicurezza cela l'evitamento costante del rischio inevitabile e della sconfitta insostenibile. Sottraendosi al rischio e cristallizzando la propria esistenza, ora sul polo della individuazione, ora su quello della dipendenza, egli si chiude alla creatività autentica e alla vita come continuo adattamento creativo⁷⁹. Del tutto oppo-

⁷⁶ V.E. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 1990, p. 121.

⁷⁷ Cf. L. De Marchi, *Otto Rank pioniere misconosciuto*, Melusina, Roma 1992.

⁷⁸ Cf. E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Paoline, Roma 1982.

⁷⁹ Su questi specifici aspetti del comportamento nevrotico nella concezione di Rank cf. P. Ionata, *Psicologia dei narcisismi*, in «Nuova Umanità», X (1988), 60, pp. 83-96.

sto al bisogno di perfezione e di sicurezza è, infatti, la creatività (il nevrotico è «un artista mancato»), fondata sul disinteresse, sull'apertura al rischio di perdere, sulla fiducia nei processi vitali.

Secondo Perls e Goodman⁸⁰, che per molti aspetti proseguono la riflessione di Rank, l'esperienza della sofferenza diventa, in certo modo, un passaggio insopprimibile della stessa crescita. Sicché, porsi in un atteggiamento di «apertura» e perfino di «abbandono» verso il dolore, oltre ad accentuare il senso del conflitto, promuove il processo di crescita e contribuisce ad un rapido superamento dell'esperienza del dolore. Viceversa, la «chiusura» al dolore, il rifiuto della sofferenza, connessi alla paura dello scacco fallimentare, equivalgono a tenersi fuori da ogni vitale processo di crescita. Per questi autori la psicoterapia, «iniziando» al disinteresse per la vittoria e per la sicurezza, rendendo credibile «l'apertura alla debolezza» del perdere e del soffrire, riporta l'uomo ad un contatto pieno con l'ambiente circostante, sostiene di fatto la creatività del sé, la sua capacità di assimilare il conflitto e di integrarne gli elementi. In definitiva, l'uomo non può adattarsi creativamente alla realtà che lo circonda, non può alimentare la sua stessa salute mentale, senza aprirsi al rischio del fallimento, senza consegnarsi alla insicura fragilità di ogni relazione, attraverso la quale, però, passa la vita in ogni sua forma.

Nonostante le straordinarie e profonde intuizioni espresse da questi autori, e da altri non citati, la finitudine umana viene colta dal sapere psicologico in termini di solitaria esperienza individuale o posta in un contesto relazionale vitalistico dove, però, essa non trova una sua specifica collocazione nell'economia intensa e complessa della reciprocità, almeno nei termini in cui la si è fin qui intesa. Se così è del sapere psicologico, quale visione della finitudine ha invece il sapere della fede? Come coniuga esso l'esistenza finita, l'insopprimibile limitatezza che la contraddistingue, con gli esigenti ed incalzanti ritmi della relazionalità pericoretica?

Nel pensiero teologico di Klaus Hemmerle la finitudine umana viene individuata come aspetto saliente, se non indispen-

⁸⁰ F. Perls, R.F. Hefferline, P. Goodman, *Teoria e pratica della Terapia della Gestalt*, cit.

sabile, del reciproco relazionarsi. «Abbiamo bisogno l'uno dell'altro e nel bisogno dell'altro abbiamo bisogno di "qualcosa" di cui poter vivere, di cui la nostra vita si nutre e cresce, in cui essa si trova e prende forma. Questo "qualcosa" è il marchio della nostra finitudine, è la nostra dipendenza reciproca ed è la nostra collettiva dipendenza da quel dono sempre nuovo di Dio. Ma questo dono reca l'impronta del divino in ogni finitudine, in ogni provvisorietà e caducità, in quanto si fa dono tra noi, dono reciproco degli uni agli altri»⁸¹.

Dunque, in ogni finitudine, che fonda e implica il dono, c'è in qualche misura l'impronta del divino, l'origine dell'apertura agli altri e all'Altro, la radice stessa della reciprocità fra gli uomini. La finitudine, che rende possibile il dono, trasforma le cose e le creature da realtà «funzionali» in valori peculiari; la morte, a lungo paventata, in un «dare spazio all'altro»; la nascita, non richiesta, in una chiamata gratuita; l'unicità individuale, gravata da solitudine e ripiegamento, in un incontro col mistero racchiuso nella propria e nell'altrui vita; ciò che divide e limita in vincolo di unità e luogo di comunicazione.

Il fatto che la negatività del limite sia possibilità di reciproca apertura e di dono non è, secondo Hemmerle, una teoria, né un astratto postulato, ma una persona, Gesù, ed un evento ben preciso, ciò che si realizza sulla croce. «Quel tutto che egli ha assunto su di sé viene ora trasformato nel tutto che ci viene donato. Nella croce incontriamo perciò quel meraviglioso paradosso divino per cui nel no a Dio viene detto a Dio il sì più grande: Dio dice il suo sì a noi. Nella croce il no parla improvvisamente il linguaggio del sì e il sì si dona nel linguaggio del no. (...) Gesù Cristo si è fatto peccato per noi. È andato là dove in lui non c'è più nient'altro che il no, dove egli non fa esperienza di nient'altro che di questo no; ma per amore, egli prende su di sé questo no e lo getta nel cuore del Padre: così avviene il superamento del no per mezzo del sì. Ciò che ci separa da Dio diventa qui un puro per-Dio, qui tutto viene trasformato in amore puro. (...) Così dunque

⁸¹ K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 82.

secondo la prospettiva paolina sulla croce si realizza l'unità. Lui ha assunto in sé e sopportato ogni separazione, ha infranto ciò che separa l'uomo da Dio e che separa l'uomo dall'uomo»⁸².

La totale spoliazione di sé per amore, che la teologia chiama *kenosi*, si profila come momento originante e fondante della *pericorese*; quest'ultima, in tutta la sua ricchezza e pienezza, non può sussistere senza la prima. La negatività della sofferenza entra nella dinamica trinitaria, diventa anzi un passaggio nodale del movimento pericoretico nel momento stesso in cui, per amore, è accolta e accettata da Gesù nella consegna al Padre. Da quel momento, in Gesù, ogni finitudine umana diventa porta di accesso, luogo di incontro «dal basso» fra Dio e l'uomo, fra l'uomo e Dio, fra l'uomo e l'uomo. La reciprocità relazionale, che riconosce e sostiene l'altro-da-sé, non ha più resistenze inibenti. Nell'abbandono al Padre sulla croce Gesù è l'*uomo nuovo* che eleva ogni altro uomo ad un livello relazionale qualitativamente e psicologicamente nuovo, introducendolo nella Trinità e permettendogli di fare proprio il «modo» di relazionarsi che all'interno di Essa è.

Dopo Gesù Abbandonato sulla croce, ad ogni uomo è dischiusa la possibilità di accedere ad una relazionalità-altra, quella pericoretica, che nella *kenosi*, nella spoliazione di sé e nella consegna all'altro, trova il vincolo stretto, l'alimento vitale di una autentica e piena reciprocità, sperimentata come tale in tutta la sua dimensione e in tutta la sua valenza psicologica. A motivo di ciò, sulla croce, Gesù ri-genera, ri-crea l'uomo *anche nella sua psicologia*, rendendolo capace di rapporti radicalmente nuovi proprio sullo specifico versante psicologico.

Giuseppe Zanghì sottolinea come lo scacco del primo Adamo sia essenzialmente «lo scacco dei rapporti umani»⁸³. Nel rapporto uomo-donna il primo Adamo è fallito, ha sperimentato un livello relazionale e una possibilità di comunione del tutto relativi, immagini sbiadite di una pienezza che soltanto il secondo Adamo avrebbe interamente dispiegato. Il nuovo Adamo, infatti, introduce la dinamica trinitaria nei rapporti umani, dà inizio ad un pro-

⁸² *Ibid.*, pp. 117-118.

⁸³ G.M. Zanghì, *Dio che è Amore*, cit., p. 129.

cesso collettivo che trasforma l'umanità fin dalle sue fondamenta psicologiche e sociali. Sulla croce Gesù sollecita la libertà di ogni uomo ad «autolimitarsi» per donarsi totalmente all'altro, per farlo essere e per farlo, a sua volta, capace di autodonarsi. Afferma a questo proposito Piero Coda: «Gesù Crocifisso e Abbandonato è il grembo della nuova creazione allo stesso tempo che la misura e la forma necessaria dell'assunzione di responsabilità cui è chiamata la libertà umana in vista della sua realizzazione»⁸⁴.

Dalla riflessione teologica che scaturisce dal carisma dell'unità di Chiara Lubich, emerge quindi un messaggio intenso ed inequivocabile che gli psicologi di oggi, anche se non credenti, sono certamente in grado di comprendere e accogliere: Gesù Crocifisso e Risorto può essere, anzi è il *novum* anche per il sapere psicologico. In Lui, infatti, diventa manifesta una *relazionalità di reciprocità* nella quale si incarna il paradigma relazionale trinitario. Un paradigma, quest'ultimo, in grado di incidere significativamente sull'antropologia e sulla psicologia del nuovo millennio, proponendosi come termine di confronto e di incontro fra saperi diversi. È in una tale direzione che la *lectio* di Malta si muove, divenendo per questo un momento di autentica ed ispirata profezia.

PIETRO ANDREA CAVALERI

⁸⁴ P. Coda, *Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione*, cit., p. 385.