

Sulla psicogenesi della vita come vocazione

Paolo Pedone^(*)

Premessa

Il saggio che presentiamo al lettore è il risultato di una riflessione introspettiva inerente l'autenticità delle esperienze religiose, volta a considerare non la realtà religiosa ontologicamente intesa, "ma la realtà umana in cui compare una fede religiosa"¹.

La religiosità è l'aspetto soggettivo, intenzionale, della relazione con il trascendente. L'individuo non nasce religioso, ma decide di esserlo; infatti la religiosità e l'ateismo sono fattori ugualmente universali. Egli interpreta la realtà proiettando su di essa le proprie categorie mentali, perciò l'accettazione di una dimensione verticale dell'esistenza è in funzione di una libera opzione personale.

1 - La diversa percezione dell'esperienza religiosa

Nel momento in cui viene percepita la presenza del sacro nella propria vita è impossibile disgiungere l'elemento sacrale, ovvero magico, immanente, immaturo, dal fattore propriamente religioso nel quale l'uomo riconosce, rispetta, il trascendente. L'esperienza del sacro è sempre attraversata da ambedue le componenti, anche se spesso un aspetto prevale sull'altro: non esiste una religiosità talmente purificata da escludere elementi sacrali; viceversa è possibile che anche in un quadro di esperienze religiose di tipo sacrale vi sia la presenza di elementi autenticamente religiosi.

L'immatunità sacrale, tipica dell'uomo arcaico, del bambino, dell'adolescente e della religiosità popolare, si caratterizza per la sua componente sicuristica, rassicurante, protettiva, che rende il singolo ripiegato su se stesso, deresponsabilizzato, orientato verso uno pseudomisticismo, una ricerca di intimità con l'Assoluto che si risolve in superstizione e fanatismo. In questi casi la fede non è mai riflessa, ragionata, bensì scarsa nei contenuti, approssimativa, devozionale: si accettano acriticamente le idee che vengono tramandate, adeguandosi semplicemente all'uso comune. La pratica religiosa è dunque vissuta come una buona abitudine, come una sorta di conformismo ambientale; ne risulta un'adesione dogmatica, autoritaria ad una dottrina che non tollera deviazioni. La motivazione di un tale comportamento può essere rintracciata nell'autorità attribuita a determinate figure: ci si difende ad esempio dalla propria insicurezza, proiettando sul sacro la dipendenza dai genitori; oppure, più semplicemente, si tratta di pigrizia cognitiva. Ad ogni modo, spesso l'universo presenta forme e tratti in diretto prolungamento del mondo umano: tale mentalità, tipica del fanciullo, è una disposizione costante, anche se repressa, della psiche umana. L'intenzionalismo come

^(*) Lecce

¹ U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET, 1999, p. 736.

Pedone

forma di pensiero pre-logico, pre-causale, è un tipo di conoscenza pre-razionale simile a quella empatica: prima e a volte nonostante ogni ragionamento, esiste nell'uomo una disposizione spontanea a notare in tutti gli avvenimenti un'intenzione diretta in rapporto a sé. Il progredire dell'età denota una graduale sostituzione del pensiero intenzionalistico e finalistico con uno scientifico, il quale attribuisce ai fenomeni naturali delle cause seconde di tipo fisico, che tuttavia non ammettono eccezioni. E' il concetto cristiano di provvidenza che rispettando l'autonomia delle cause seconde non esclude il caso eccezionale del miracolo, donando all'uomo una mentalità teocentrica, capace di rendere l'uomo stesso collaboratore del progetto di Dio ed in grado di discernere attivamente gli eventi della storia.

La religiosità autentica ha un grande rispetto verso il sacro, il quale è riconosciuto per se stesso e mai asservito a fini personali. Nella società dei consumi in cui viviamo al contrario, il magismo, che può essere definito come la tendenza a convocare Dio invece di invocarlo, rappresenta la via più breve per ottenere risultati maggiori. Tramite esso si vuole dominare la divinità ricorrendo ad oggetti significativi, a procedure impersonali come i rituali minuziosamente codificati ma non accompagnati da adeguate motivazioni interiori, a restrizioni morali, a precetti creati dall'uomo stesso che vi si sottomette per ottenere dei benefici fruibili immediatamente e raggiungibili in modo automatico, quali la salute, la tranquillità, la potenza, l'amore. Esso si pone da una prospettiva egocentrica, partecipativa, precausale. Non è la pratica in se stessa che è magica, o per contrario religiosa, ma la mentalità di colui che la compie: attraverso la preghiera di domanda, con un atteggiamento simile a quello magico, chiedendo a Dio di intervenire con l'ordine soprannaturale sulle cause naturali, si vorrebbe costringere l'Onnipotente a modificare il proprio progetto sul mondo in cambio della propria fede.

Tuttavia nel momento in cui ci si impegna ad accettare la diversità del piano divino ed a pregare affinché Egli ci aiuti ad uniformarci al Suo volere, la provvidenza non è intesa come quel Dio che viene a soccorrerci, ma rappresenta la realtà stessa dell'esistenza che ci sta dinanzi: tutto è accettato come un dono di Dio e come un'occasione per entrare in relazione più profonda con Lui. Questa è la preghiera tipica del monaco, capace di far esclamare alla persona innamorata:

“Tutto permette il Signore che io amo; voglio il patire, ma senza chiederlo, accettando giorno per giorno, istante per istante, quello che Iddio benedetto mi manda, facendomi trovare riposo nel nudo patire”².

Ed ancora:

“Viviamo nel nascondimento, consideriamo come grazia particolare l'essere incompresi, come tesoro le pene, come ricchezza le umiliazioni”³.

Infine vi è la preghiera come espressione del desiderio di Dio. L'uomo aspira ad un superamento, ad una crescita, ad un rapporto dialogale con Dio. La preghiera allora non è semplicemente modificatoria, ma è l'espressione di sé con tutti i propri problemi. Essa dun-

² A. PRONZATO, *Quando fioriscono le spine*, Torino, Gribaudi, 1987, p. 239.

³ *Ivi*, p. 241.

Le tesi

que, prescindendo dal suo contenuto, si presenta simbolicamente come un'esperienza che rimanda ad una realtà più profonda del segno linguistico che la esprime. Solo in questo senso la richiesta di favori si giustifica, ma non perché legata ad un piano modificatorio del reale, bensì in quanto manifesta il proprio bisogno di essere in relazione con la divinità. Non importa se la nostra preghiera sarà esaudita, a noi basta essere sempre in contatto con il nostro Dio, il quale conosce tutto ciò di cui abbiamo bisogno. La vita religiosa allora è concepita e vissuta come un'esperienza di relazione tra Dio e l'uomo, che diventa più intensa se della divinità se ne ha una rappresentazione personale.

La risposta religiosa si inserisce nel bisogno umano di un sopravanzamento continuo delle proprie capacità, di una realizzazione sempre più alta di un proprio scopo di vita, di dare una soluzione alla dicotomia tra "essere" e "poter essere". La materialità del gesto, che assume moltissima importanza in un contesto passivo come quello magico, rientra in second'ordine rispetto alle intenzioni personali, all'impegno per "essere di più". La religiosità, originariamente sorta per corrispondere a bisogni, a desideri, ad istinti, deve ora divenire autonoma rispetto alla tradizione ed alle convenzioni sociali. Più che di una "risposta", si tratta di un "appello" da cui l'uomo si sente investito e dal quale dipende tutto il significato della sua vita. Tale "vocazione" non esclude la presenza del dubbio, il quale è una continua volontà di certezza e di verità, di confrontarsi con la storia e le altre esperienze umane, di comprendere le esigenze istituzionali e di equilibrarle con il proprio vissuto interiore.

L'autentica religiosità non ha una fase finale, definitiva, proprio perché non vi è contraddizione tra certezza e dubbio. L'adattamento, l'integrazione sono un lavoro costante in quanto l'individuo e l'ambiente si trasformano continuamente; è necessario dunque creare e ricreare senza sosta un equilibrio tra se stessi e gli altri, essere flessibili, innovativi, evitando fissazioni e regressioni. E' anche vero tuttavia che ogni persona si rapporta a Dio secondo le proprie capacità psichiche e culturali: alcuni assumono prevalentemente delle condotte emotive, affettive, altri invece tendono sempre a razionalizzare le proprie disposizioni. Se è comprensibile, però, che un fanciullo abbia una mentalità magica, la medesima cosa è invece assurda ed inammissibile in un adulto psichicamente normale. E' ad ogni modo da tenere in considerazione il fatto che spesse volte la religiosità, probabilmente per lo scarso valore che la società contemporanea attribuisce a determinati settori di ricerca, esula dal comportamento ordinario assumendo dei caratteri tipicamente infantili.

La condotta religiosa ha un carattere di integrazione, di organizzazione delle multiformi attività ed interessi, nel senso che attribuisce un significato unitario agli orientamenti che la persona assume nella vita, rispettandone l'autonomia. Essa è inoltre il risultato di una scelta operata da una razionalità critica e realistica sulle forme transeunti di religiosità affettiva, emotiva, impulsiva, intuitiva. Tale scelta non è mai statica, ma è capace sempre di rinnovarsi ed adattarsi alle nuove esigenze.

Essendo la religiosità un valore specificatamente umano radicantesi nell'*eros*, è necessario che essa si alimenti da una stabile interiorità: non si è religiosi per trarne dei vantaggi in questa o nell'altra vita, oppure per avere delle gratificazioni. Dio va amato per se stesso e ciò comporta un serio impegno personale di crescita per configurarsi alle Sue attese. In questo modo la religione, autenticamente tale, promuove una moralità incentrata sulla gratuità, sulla donazione che costa sacrificio, sull'amore, la libertà, la giustizia, l'umiltà, il lavoro co-

stante, l'entusiasmo che spinge ad affrontare positivamente ogni situazione.

Essere veramente religiosi significa superare lo stato di dipendenza psicologica, inteso come delega ad altri di responsabilità e come condizione rassicurante della propria esistenza, per impegnarsi in un progetto di vita basato sulla capacità di prendersi cura e condividere la propria vita con tutte quelle persone che non hanno avuto il privilegio di avere un'esistenza "normale", essere per loro un punto di riferimento, una sicurezza.

2 - Immagini parentali e religiosità

L'origine della religiosità è antecedente il livello logico-verbale tipico dell'età in cui si sviluppa la ragione. La persona possiede fin dalla nascita una "disponibilità religiosa istintiva aspecifica di origine inconscia", che richiede la presenza dello stimolo parentale per essere risvegliata e portata a piena realizzazione. Quindi è l'*eros*, come istanza di natura sessuale volta all'unione e all'armonia profonda, la matrice essenziale delle condotte religiose; le quali tuttavia nel loro momento genetico sono talmente influenzate dalle problematiche psicologiche, non specificatamente religiose, da non distinguersi adeguatamente da esse. Di fatto i simboli parentali, che costituiscono gli stimoli essenziali per il risveglio di un interesse religioso, rimangono a lungo indistinti, nell'esperienza del bambino, rispetto ai simboli religiosi. Egli intorno ai quattro anni si comporta nei confronti dei propri genitori analogamente ad un adulto molto devoto: la disobbedienza è vissuta con grave disagio psichico. A circa sei anni il soggetto cessa di attribuire ai genitori le caratteristiche dell'Assoluto e come se mettesse in atto un movimento compensatorio, che supplisce i limiti naturali dei propri cari, inizia a trasferirle su Dio, se la religione gliene parla, convinto di essere con Lui o con altre persone della sfera del divino, in un intimo rapporto. Un tale movimento avviene per un procedimento di "trasparenza": il bambino è condotto lentamente, attraverso la bontà della madre o l'autorità del padre, alla fonte di una bontà più efficace o di un'autorità più alta alla quale i genitori fanno essi stessi riferimento. L'educazione inoltre crea delle esigenze culturali come la dignità, la sincerità, il coraggio, il rispetto che richiedono una consacrazione assoluta. Dunque per giungere a Dio sono indispensabili le figure parentali: esse rappresentano la prima immagine del divino che ogni individuo sperimenta nella vita.

In tutto questo primo stadio non è importante ciò che i genitori dicono di Dio al bambino, ma il modo con cui essi vivono la relazione con lui e tra loro, soddisfacendo o frustrando alcuni suoi bisogni affettivi. Tutto ciò che il bambino impara sull'autorità di Dio, sulle cure che Egli ha per noi, sul perdono che offre continuamente, sugli attributi e sulle azioni di Dio, non gli viene presentato in modo astratto: i concetti dottrinali non colpiscono che l'intelletto, ma non raggiungono il fondo più intimo dell'anima. I contenuti essenziali della religiosità vanno prima visti, vissuti, sentiti dal singolo all'interno della famiglia e nella misura in cui queste immagini sono valide in quanto "segni" di una realtà superiore e nello stesso tempo capaci di essere superate, esse stabiliranno le basi di una sana religiosità. Il condizionamento delle immagini parentali, intese come differenziate e complementari, è tanto più forte quanto più grande è la preferenza per uno dei genitori. E' assodato che i soggetti maschili collegano l'immagine di Dio a quella della madre, viceversa il temperamento femminile ha una rappresentazione paterna del divino. Con il passare dell'età tali similitudini tendono a diminuire.

La dipendenza totale, biologica inizialmente e psichica in seguito, nei confronti della madre e da questa nella relazione con il padre, è vissuta in un atteggiamento che riconosce lei come fonte di sicurezza, di tenerezza, di vita. Essa è la dispensatrice di ogni bene, il rifugio da ogni minaccia, l'origine di ogni affetto, la fonte ed il punto di approdo dell'*eros*; sorgente di gioia e di soddisfazione, permette al bambino di raggiungere un equilibrio psicofisico. La madre normalmente dà al figlio la sensazione di essere a suo agio nel mondo: malgrado le sue debolezze ed i suoi errori egli trova sempre in lei la possibilità di un aiuto e di un sostegno. L'individuo ha bisogno di sentirsi sempre accettato ed amato incondizionatamente da qualcuno, diversamente una volta adulto cercherà invano questa esperienza confortante e rassicurante.

La religiosità mistica o della madre, si caratterizza come religiosità della comunione, dell'*eros* unitivo, della contemplazione, dell'intuizione immediata ed amorosa della presenza divina. Il rapporto che si instaura tra il figlio e la madre nei primi anni di vita, contrassegna per sempre lo psichismo del bambino. Esso può contribuire al formarsi di quelle strutture psichiche essenziali, che presiedono al consolidamento di alcuni atteggiamenti fondamentali per la vita individuale e di relazione. Ogni volta che un simbolo materno o femminile è sperimentato da una persona adulta viene rievocato il desiderio dell'unione beatificante e ciò accade sia nelle esperienze di comunione umana, sia in quelle religiose di tipo mistico. Tale figura rimanda alla problematica della ricerca di Dio in nome del desiderio che si ha di Lui; infatti l'esperienza della madre, ovvero della felicità, può facilitare o meno l'apertura al divino come pienezza di vita, come risposta ai bisogni dell'uomo, come motivazione fondamentale della religiosità. E' problematico accedere alla percezione simbolica della presenza di Dio nell'universo quando non ci si sente sufficientemente inseriti in esso. Ciò può venire facilitato nel momento in cui si ha un'esperienza appagante nell'ambito dei rapporti umani che mediano la relazione con il mondo; tale mediazione viene compiuta nel bambino dalla presenza materna. Il sacro concepito dal fanciullo, inteso come speranza amorosa del divino, si coglie e si scopre nel prolungamento della crescita vitale ed affettiva.

L'attaccamento alla figura materna in quanto fattore gratificante del desiderio, quando è eccessivo e dunque comporta la ricerca egoistica della sua affettività, atteggiamento spesso provocato e sostenuto dalla madre stessa, blocca lo sviluppo emotivo del giovane e ne compromette il suo senso di autonomia. In altri termini si rischia di danneggiare l'evoluzione del desiderio stesso facendo della ricerca uno scopo a sé; allora il soggetto si sente perso, annullato, assorbito nel rapporto narcisistico. Ciò tende a provocare anche una propensione inconscia per il celibato, con il pericolo che il significato attribuito alla propria vocazione non sia quello che essa stessa rappresenta effettivamente.

L'ambivalenza della relazione con la propria madre può dare luogo, quindi, a dei risvolti negativi sul piano religioso, provocando ad esempio una devozione di tipo nevrotico e sentimentale, espressione inconscia dell'affetto di cui si è stati privati al momento opportuno. In tal senso anziché favorire la crescita della persona umana, questa religiosità tende a fissarne gli elementi infantili. La Chiesa stessa può essere intesa come una madre protettrice ed affettuosa, dando luogo a due atteggiamenti opposti abbastanza comuni tra i fedeli: chi da un lato ne ha una visione idilliaca e dai caratteri celestiali, tende a difenderla tanto più strenuamente e ciecamente quanto più grande è il bisogno di sicurezza di cui abbisogna. Dall'altro lato

Pedone

l'accettazione di una Comunità Ecclesiale amministratrice ed intenta ad occuparsi di questioni politiche più che di problemi spirituali, è accompagnata da critiche tanto più violente quanto più forte è la necessità di liberarsi da una immagine materna soffocante.

La figura materna è incompleta in ordine al sorgere ed allo strutturarsi di un'autentica religiosità; tale ambivalenza viene superata da un'adeguata presenza ed incisività del simbolo paterno. Egli rappresenta la norma, la censura alla tendenza narcisistica della libido infantile, il modello da interiorizzare, l'origine del Super-io; attraverso la sua accettazione il bambino si apre alla realtà circostante, a tutto ciò che è "altro" fino a giungere al riconoscimento di un Essere assoluto. L'immagine paterna permette al fanciullo di scoprire al di là del principio di piacere, oltre il narcisismo, la realtà con tutte le sue esigenze. Essa è correlata con la religiosità ascetica, della testimonianza, dell'impegno, della missione, del servizio attivo che trasforma il mondo. In altri termini, ponendosi in netto superamento della magia nelle sue varie espressioni, questa religiosità militante esercita l'effettivo dominio del mondo collaborando con il Creatore nella libertà, responsabilità e servizio degli uomini volto ad una loro promozione.

Il bambino si identifica con le figure dei genitori per divenire un uomo adulto anche lui, questo è il processo normale di crescita. La vera religiosità si manifesta come tensione tra due poli irriducibili che non sono perciò deducibili l'uno dall'altro: l'esperienza del rapporto parentale e la presenza divina. Il valore evocativo del simbolo paterno e materno consiste nella creazione di uno "schema mentale" radicato nell'esperienza; esso può facilitare, in presenza di opportuni stimoli religiosi, il sorgere della religiosità. La psicologia non è in grado di dedurre Dio dalla semplice immagine dei genitori, essa può solo constatare che esiste una corrispondenza tra la propensione alla trascendenza e le relazioni che si instaurano nell'ambito familiare. Quando tali rapporti sono vissuti in maniera eccessivamente frustrante, si possono verificare dei disagi psichici che si manifestano in particolari atteggiamenti religiosi. Così nell'im maturità religiosa a livello orale, derivata dallo svezzamento della prima infanzia, l'immagine di Dio viene confusa con quella materna e considerata ad esclusivo servizio dell'Io egocentrico e narcisistico, che ricerca continuamente assistenza e gratificazione sensibili. Dio è vissuto come un punto assoluto di sostegno, come un dispensatore di aiuto, come un delegato delle nostre responsabilità personali ed un interlocutore privilegiato di una preghiera che è soltanto individualistica. Il rapporto con la divinità è intensissimo, imperniato sull'identificazione con l'essere amato in una comunione talmente intima nella quale l'identità del credente si perde. Quando però, come spesso avviene, questo sentimento d'unione assoluta con Dio s'interrompe bruscamente, l'immaturo precipita in una solitudine angosciata e colpevolizzata. La paura di essere abbandonati è comunque sempre presente come una costante nei normali rapporti che questo tipo di persone hanno con la divinità. L'autostima del credente, fissato oralmente, dipende infatti esclusivamente dal sostegno esterno che riceve e la paura di perdere l'oggetto d'amore è sentita molto intensamente, proprio perché per il soggetto tale perdita va a scapito della propria autostima.

Le turbe della fase anale, legate all'educazione alla pulizia ed alla socialità durante il secondo anno di vita, danno luogo a quelle fissazioni della personalità volte ad uno svolgimento scrupoloso del proprio dovere, ad un eccessivo rigorismo morale, ad una rigida ritualità che si esprime in pratiche formalistiche dove i dettagli hanno maggior importanza dei valori

Le tesi

autentici che vengono trascurati, ad un perfezionismo esacerbato esplicantesi in un'insana ricerca religiosa di penitenza fine a se stessa. Tutte queste pratiche corrispondono ad un tentativo di difesa nei confronti dei sensi di colpa provocati dal Super-io. Dio è qui considerato nella veste di un giudice inclemente, punitore ed analogamente nel rapporto con gli altri prevale il senso della giustizia su quello della carità, anche se spesso la prima è una giustificazione della vendetta. In altri termini la divinità diventa l'oggetto della propria scarica aggressiva, che proviene dall'ambivalenza infantile non ancora superata inerente al rapporto odio-amore verso i genitori.

Infine la scoperta, tra il terzo ed il sesto anno di vita, che il proprio oggetto d'amore è condiviso con qualcun altro è la causa di un conflitto edipico, il quale se è mal risolto origina dei sensi di colpa ed una religiosità nella quale domina l'angoscia per la salvezza, una ricerca ostinata di perfezione spirituale ed una pseudovocazione al celibato.

La presa di coscienza di questi aspetti della personalità, che ai più sono completamente sconosciuti, facilita il discernimento vocazionale del singolo. E' molto difficile infatti non ingannarsi nel momento in cui ci si appresta a compiere una scelta importante per il resto della propria vita, essa richiede uno studio serio e profondo della propria identità. Spesse volte purtroppo si assiste ad una devozione che è un sottoprodotto dell'attività psichica, di situazioni conflittuali, di condizionamenti sociali, di stati regressivi, di fissazioni. Esigere la perfezione intenzionale è impossibile, tuttavia ci lascia perplessi il fatto che la gran parte delle persone a causa di un bisogno di sicurezza, di una mentalità egoistica e magica strumentalizzino la loro fede per trarne dei benefici. La religione si presenta allora come un appagamento di certezze raggiunte ed espresse in forme immutabili; esse rifiutano ogni possibile verifica e negano legittimità ad ogni confronto con esperienze diverse. Le credenze religiose vengono utilizzate a difesa di tendenze psicoaffettive immature e vissute sulla base di un soggettivismo emozionale che considera Dio e la religione prevalentemente in funzione delle esigenze dell'Io.

3 - La nozione di vocazione

“Il tema della chiamata di Dio è costitutivo della rivelazione cristiana. Non lo si riscontra in modo analogo in altre culture antiche e neppure presso le religioni orientali.

L'assenza in esse del concetto di un Dio personale, che prende l'iniziativa nei confronti degli uomini per incontrarli e per aiutarli ad incontrarlo, impedisce l'evolversi dell'idea di vocazione perché manca l'interlocutore principale”⁴.

Oggi con il termine vocazione non si indica più soltanto la vita sacerdotale e religiosa, ma ci si riferisce a ciò che rende tale la persona. In altri termini non si afferma più di “avere” la vocazione, differenziandosi pertanto dalla gran parte degli altri individui, bensì ogni uomo in quanto tale “è” una vocazione, nel senso che è chiamato all'esistenza per essere amato dal suo Creatore, per mettere al servizio degli altri le proprie inclinazioni ed attitudini, per adempiere ad una missione in questo mondo. Di conseguenza la vita stessa, considerata nei suoi aspetti esistenziale ed esistenziale, assume la connotazione di un disvelamento ontologico di

⁴ AA.VV., *Vocazione comune e Vocazioni specifiche*, a cura di A. FAVALE, Roma, LAS, 1981, p. 11.

significato, che trova, nell'onticità, espressione nella problematica del dolore.

Da un punto di vista antropologico la cultura contemporanea prospetta un tipo umano egocentrico, narcisista, volto alla soddisfazione dei propri bisogni. Dunque ogni cosa o persona diventano dei mezzi, degli strumenti per la propria gratificazione. L'uomo è talmente schiavo dei suoi bisogni che finisce con l'identificarsi con essi e divenire egli stesso un Io egocentrico. Così il termine vocazione perde di significato, infatti diamo tanta importanza ai nostri desideri che l'appello dell'altro non ci riguarda minimamente, o se ci sfiora è solo per essere strumentalizzato a fini egoistici. Quindi o l'altro è un mezzo, uno strumento, un oggetto da usare per la propria soddisfazione, oppure è un nemico, un peso, un ostacolo che ci procura solo frustrazioni.

La ricerca di un Io autonomo ed illimitatamente libero sembra pervadere la mentalità odierna. La presenza dell'altro è ingombrante se non è gradita, egli diventa un ostacolo alla nostra libertà. L'esistenza, in sostanza, è volta alla soddisfazione del proprio egoismo a spese degli altri: "Soltanto nella morte la libertà individuale soccombe e diventa la preda dell'altro, senza possibilità di resistenza e di redenzione. La morte è il fallimento completo della libertà, e rende la vita assurda"⁵. Un tale modo, materialistico, riduttivo, di concepire la vita, comporta l'esclusione di ogni propensione verso il trascendente.

Noi vogliamo opporre ad una mentalità che si fonda sul desiderio sfrenato di autorealizzazione, un atteggiamento che si basi sulla formulazione di un serio progetto di vita incentrato sui valori, sulla responsabilità e che non dinieghi la tensione verso il trascendente. Siamo convinti, infatti, che l'origine di molte forme di nevrosi vada imputata al mancato appagamento di specifici desideri che la persona considera importanti per la propria esistenza: la vita, se determinata dall'Io egocentrico, non può non essere infelice.

L'individuo è prima di tutto un essere in relazione con altri esseri che necessitano di riconoscimento e amore. "Tale responsabilità - è bene sottolinearlo - ha un carattere incondizionato e trascendente. Il fatto di essere responsabili non dipende dalla situazione culturale, economica, sociale e politica in cui ci si trova. Nemmeno dipende dal fatto che l'altro abbia raggiunto l'uso normale dell'intelligenza e delle facoltà umane"⁶. Le autentiche vocazioni nascono in risposta a due istanze, l'una che proviene dall'accettazione della responsabilità e l'altra che scaturisce dalla Rivelazione. La prima è, in sostanza, un "farsi carico" dell'esistenza dell'altro; mentre la seconda ci proietta in una dimensione religiosa ed escatologica di tutta l'esistenza. "La vocazione, più che autorealizzazione, è autotrascendenza: non solo pura e semplice attuazione delle doti e delle inclinazioni personali, ma essenzialmente realizzazione di un ideale che trascende gli orizzonti terreni"⁷.

4 - I contenuti della struttura dell'Io e l'inconscio

⁵ *Ivi*, pp. 212-213.

⁶ *Ivi*, p. 217.

⁷ AA.VV., *Dizionario di pastorale giovanile*, a c. di M.MIDALI - R. TONELLI, Torino, Elle Di Ci, 1992, p. 1287.

L'uomo è dotato di due forze motivazionali, i bisogni ed i valori, le quali rappresentano al contempo delle fonti energetiche e delle tendenze all'azione, che si esprimono in atteggiamenti concreti.

I bisogni sono delle energie psichiche dinamiche, degli orientamenti innati. L'uomo non è determinato da essi ad agire quasi fosse un automa, bensì è l'apporto del volere emotivo o razionale che rende il bisogno attività concreta.

Non possiamo ridurre il bisogno ad una istanza materiale, come se fosse uno stimolo pulsionale proveniente dall'interno dell'organismo e che dunque non si può fugare, alla stregua di una forza costante che viene eliminata attraverso il suo soddisfacimento. In tal senso il sistema nervoso agisce secondo il "principio di costanza", ovvero cerca di ridurre al minimo livello gli stimoli che gli pervengono ed in corrispondenza l'apparato psichico, adeguandosi al "principio di piacere", fa equivalere un incremento dello stimolo ad una sensazione di dolore, mentre la riduzione dello stesso genera un'impressione piacevole. Il soggetto inoltre si deve confrontare con l'ambiente circostante da cui gli provengono numerose limitazioni: è questo il "principio di realtà"⁸.

"La "pulsione" ci appare come [...] il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche"⁹.

Noi non riduciamo i bisogni a pulsioni, ad impulsi (*Trieb*), intesi come spinte all'azione improvvise e transitorie, ma affermiamo che essi sono tendenze, ovvero delle disposizioni ad una determinata forma di comportamento. Con ciò distinguiamo i bisogni "innati" da quelli "relativi". I primi sono comuni a tutti gli uomini, quindi sono universali; i secondi concernono i vari livelli della vita psichica e sono irriducibili ad un unico motivo di base come se ne fossero una semplice variazione: non è possibile mediante un processo di sublimazione far derivare le motivazioni superiori dalla libido. Nella prospettiva freudiana l'Io ideale è ridotto a sublimazione istintuale, ovvero ci si difende dai propri impulsi inaccettabili canalizzandoli verso delle mete superiori socialmente e personalmente ammissibili. Dunque l'individuo attua un meccanismo difensivo mediante il quale l'istinto originario viene "mascherato" e soddisfatto in un'altra maniera.

Gli istinti (*Instinkt*), che sono schemi di comportamento ereditari caratteristici della specie animale, dovrebbero quindi avere via libera, tuttavia il Super-io, che è la coscienza morale "derivata" dall'autorità parentale e sociale, interviene severamente per reprimerli qualora fossero in contrasto con quest'autorità, per evitare l'eventuale punizione e angoscia ad essa collegate. La repressione è così vista come una specie di aggressione ai propri istinti ed in quanto tale è la radice della patologia. Di conseguenza patologia e normalità diventano le sole due categorie entro le quali classificare ogni uomo a seconda della maggiore o minore invadenza del meccanismo repressivo. In questa prospettiva l'essere umano è definito molto più dall'Io attuale che da quello ideale, con la conseguenza che egli non è più, normalmente, libero delle sue azioni.

⁸ Cfr. S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 559-560.

⁹ S. FREUD, *Metapsicologia* (1915), in *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976, p. 17.

Pedone

In altri termini per Freud la motivazione primaria dell'uomo rimane il principio del piacere, infatti quello di realtà altro non è che una sua continuazione mediante altri mezzi. Esso tuttavia è a sua volta al servizio di un principio più ampio che possiamo chiamare dell' "òmeostasi", il cui scopo è di ridurre le tensioni per mantenere o ripristinare l'equilibrio interno all'organismo. Questa è un'immagine ottica dell'uomo, la quale non riesce a cogliere l'ontologicità dell'esistenza; infatti nell'atto stesso dell'intuire il singolo si autotrascende, si proietta oltre se stesso, rimanda a qualcosa od a qualcuno che è altro da sé, ad un significato da realizzare o ad una persona da amare. In tale autocomprensione ontologica pre-riflessiva la persona è consapevole di realizzare se stessa nella misura in cui si dimentica, ovvero nell'istante in cui si dona al servizio di una causa o ad una persona che ama.

Infine teniamo presente che la nozione psicologica di bisogno non si limita all'aspetto di carenza, ma comprende anche le tendenze verso la crescita, lo sviluppo di sé e ciò può essere anche piacevole. Infatti, come sostiene Maslow, la sete di sapere, diversa da quella fisiologica che provoca una sensazione di disagio, trova la gratificazione appropriata non in un successivo gesto consumatorio che offre solo un sollievo momentaneo, ma in una tensione costante che già in sé è gratificante e garantisce un piacere durevole, anche se l'obiettivo ricercato non è mai completamente raggiungibile.

“E' legittimo e fecondo considerare i bisogni fondamentali istintuali ed i bisogni supremi come diritti oltre che come bisogni. Questo deriva immediatamente dal riconoscimento che gli esseri umani hanno il diritto di essere uomini nello stesso senso che i gatti hanno il diritto di essere gatti. Perché si possa essere pienamente uomo, è necessaria la gratificazione di questi bisogni; essi, perciò, possono essere considerati come diritti naturali”¹⁰.

L'uomo è considerato da Maslow come un insieme di bisogni e di desideri gerarchizzati. La personalità di ciascuno è caratterizzata dal livello dei bisogni che egli deve soddisfare; i bisogni superiori si fanno sentire soltanto dopo la soddisfazione di quelli inferiori e fondamentali. Moltissime persone non riescono mai a pensare ai bisogni superiori, le circostanze sociali ed economiche sono tali che permettono appena la soddisfazione dei bisogni inferiori: i bisogni superiori sono relativamente deboli e non si fanno sentire con particolare insistenza ed urgenza, perciò vengono sostituiti dalle preoccupazioni di natura materiale e solo una trascurabile minoranza di individui raggiunge il pieno sviluppo di sé. Il bisogno più alto si sviluppa esclusivamente a partire dal più basso, ma quando si è ben consolidato può divenire relativamente indipendente da esso. I bisogni di conoscenza, di comprensione, di un riferimento teorico che orienti la vita, di un sistema assiologico, sono essi stessi impulsivi, istintuali e nel loro sviluppo sono influenzati, modificati, dalla cultura. Quindi la conoscenza ha un ruolo importante nel loro sviluppo: ciò che è impulsivo è per sua natura anche cognitivo e viceversa la riflessività è essenzialmente istintualità.

Il modello antropologico presentato da Maslow è notevolmente naturalistico ed ispirato al modello della crescita biologica. Egli riconduce, al pari di Freud, tutti i bisogni ad una istanza materiale, biologica, impulsiva, istintuale. Non si può sostenere che sia necessaria la

¹⁰ A.H. MASLOW, *Motivazione e personalità* (trad. it. di E. RIVERSO), Roma, Ed. Armando Armando, 1973, p. 13.

Le tesi

soddisfazione delle esigenze inferiori dell'organismo per garantire il buon esito di quelle superiori, infatti in tal modo non si considera adeguatamente la forza decisionale della persona. L'uomo, nel momento in cui si decide per qualcosa o qualcuno, è anche in grado di sprigionare una forza risolutiva capace di opporsi ai suoi stessi bisogni più impellenti. In altri termini noi sosteniamo che nell'individuo siano presenti delle esigenze che tuttavia non si sviluppano le une dalle altre, bensì sono connaturate nella persona in maniera reciprocamente autonoma e spetta al soggetto stesso decidere responsabilmente a quali di esse dare maggior importanza.

Maslow rimane ancorato ad una visione egoistica dell'esistenza, in cui l'altro è interpretato in funzione del pieno sviluppo di sé, dell'attualizzazione delle proprie possibilità. Quindi egli pur avendo tentato di prendere le distanze da Freud non è riuscito a liberarsi della sua visione antropologica narcisistica, infatti per il fondatore della psicoanalisi l'uomo non può mai prescindere pienamente dal proprio egocentrismo.

Consideriamo adesso i valori, i quali non sono imposizioni arbitrarie dovute a dei gusti, a dei pregiudizi, oppure a delle intuizioni personali. Essi sono ideali durevoli ed astratti riguardanti sia la condotta attuale, che lo scopo finale dell'esistenza. "Escludendo i valori dalla psicologia, non solo la si indebolisce, ma le si impedisce anche di raggiungere il suo sviluppo completo e si abbandona l'umanità al soprannaturalismo, al relativismo etico, al nichilismo assiologico"¹¹. Essi offrono un'identità al soggetto: l'Io ideale è costituito dagli scopi che un individuo vuole realizzare nella vita, legati in ultima analisi alla scoperta di qualcosa che ha importanza in sé. In tal senso è il valore stesso la fonte della propria identità, indirizza infatti la vita secondo un cammino preciso, fa prendere le decisioni più importanti, definisce non solo il criterio ed il fine dell'agire, ma anche quel punto di arrivo nel quale ognuno ritrova quell'Io che vuole essere. Avere un ideale, sentirsene attratti, significa consegnarsi a questo progetto e lasciare che sia esso a plasmarci. Il valore insomma non è semplicemente una virtù da conquistare, o un modello da imitare, o delle buone maniere cui conformare il proprio agire, ma che restano al di fuori dell'Io. Non è neanche l'ideale altissimo che esige impegni straordinari, ma con il quale non ci si identifica, quasi un corpo estraneo od un'autorità suprema: ricadremmo in tal modo nel concetto del Super-io freudiano, intromissione severa nella propria coscienza dell'autorità genitoriale e sociale con i relativi obblighi e divieti, se non addirittura dell'imperativo kantiano del dovere per il dovere. Esso è invece quella virtù, o quel modello, o quell'ideale che diventano parte dell'Io e gli danno un'identità positiva. Di conseguenza non è solo un mezzo per esprimere meglio le proprie potenzialità e doti varie, ma che non aggiunge sostanzialmente nulla a quanto la persona già conosce di sé; al contrario il valore afferma qualcosa di realmente nuovo, che l'individuo ancora non riconosce come parte di se stesso. Scoprire un valore significa avere la possibilità di realizzare la propria vocazione e quindi divenire realmente come si vorrebbe: essendo l'elemento di trazione dell'intero apparato psichico, esso provoca un aumento di stima e noi sappiamo che la ricerca della propria identità positiva è di per sé un notevole stimolo ad agire. Naturalmente ciò accade solo se il soggetto è capace di distanziarsi progressivamente dalla vecchia immagine del suo Io, attraverso la scoperta e l'attrazione dell'ideale. Infine il valore non deve es-

¹¹ *Ivi*, p. 173.

Pedone

sere costruito da noi né manipolabile, esso ha il compito di orientare ed attrarre il nostro Io più di altri stimoli e forze.

I valori sono un'esigenza, una componente naturale e fondamentale del nostro psichismo: vivere per essi non è solo qualcosa di appreso dall'esterno, ma una tendenza innata dell'uomo. È impossibile vivere senza degli ideali personali, nessuna decisione pratica può essere assunta senza un implicito giudizio di valore. Inoltre la loro necessità si evidenzia nel momento in cui sperimentiamo la nostra incompletezza ontologica, ovvero quel limite connesso alla relatività della nostra natura, che ci fa desiderare di "essere di più". Tuttavia se ci impegnamo ad amare, non possiamo stabilire individualmente che cosa sia il vero amore e così definirlo in modo arbitrario; infatti esso contiene delle caratteristiche oggettive che non abbiamo creato, ma che troviamo già predefinite, anche se poi il nostro compito sarà quello di soggettarle, cioè di trovare il proprio modo originale di amare.

Il valore quindi non si crea ma lo si trova, lo si riconosce come esistente perché oggetto intenzionale del pensiero e come reale, in quanto è logicamente capace di rendere la persona veramente tale ed anche perché non siamo stati noi a porlo in essere, dunque esiste indipendentemente dalla nostra conoscenza. L'ordine oggettivo quindi garantisce all'uomo di scoprire la sua vera natura: nessuno può dire che per essere felici si debba ottenere tutto e subito, cercare ciò che piace, seguire l'opinione dei più. Questa via non conduce ad una pienezza di senso che invece è raggiungibile attraverso i valori opposti, ovvero sapersi sacrificare, perseguire ciò che giova, avere il coraggio delle proprie idee. L'esigenza innata nell'uomo non costringe nessuno a soddisfarla; i valori sono delle aspirazioni non coercitive, in ciò si distinguono dai bisogni: siamo spinti dalla fame come gli animali, ma in quanto uomini siamo attratti verso il bene. La ricerca dei valori si pone quindi nella linea del "se vuoi" e non del "devi". La persona è capace di fare il bene ma non ne è obbligata, in lei vi è l'aspirazione ai valori come possibilità e capacità, ma non come necessità.

Gli atteggiamenti esprimono i bisogni ed i valori: in quanto al servizio di due fonti energetiche possono ispirarsi all'una o all'altra, oppure servirsi dell'una per coprire l'altra.

L'atteggiamento è un'opinione acquisita con l'esperienza, sostenuta da una componente affettiva ed uno stimolo ad agire. Esso non va confuso con l'azione stessa, ma ne è una sua preparazione, una sua introduzione. Si tratta di una predisposizione personale a rispondere, sentire e pensare determinata da due componenti dell'inconscio, l'una emotiva e l'altra cognitiva, le quali si originano attraverso una sedimentazione progressiva che inizia molto presto nella vita, quando ancora le funzioni conoscitive non sono operanti. La base emotiva dei nostri atteggiamenti si è formata in quella fase di sviluppo in cui la capacità riflessiva è assente: l'infanzia. Ancor prima di avere imparato a parlare il bambino, anche se appartenente alla categoria dei minorati mentali, ha appreso alcuni schemi rudimentali di relazione con un genitore o con qualcuno che gli presta le cure materne; tali schemi diventano le fondamenta completamente inconsce su cui molte realtà vengono ad aggiungersi ed a costruirsi. La componente intellettuale dovrebbe formarsi nel momento in cui la persona è in grado di fare delle analisi riflesse, non più istintive.

Questo significa che i fattori originari dei nostri giudizi, opinioni, convinzioni dovrebbero essere identificabili più facilmente di quelli responsabili del nascere degli atteggiamenti emotivi, in maniera tale da essere riformulati. Tuttavia nella realtà vi sono delle predisposizioni

Le tesi

soggettive che inficiano la nostra capacità di giudizio e che vanno a formare i nostri atteggiamenti intellettuali, ovvero i nostri metodi usuali di ragionamento, la nostra struttura abituale ed inconscia di pensare. Allora anche per l'atteggiamento intellettuale vale il principio che il passato non è mai trascorso completamente, infatti ci condiziona nel nostro modo di affrontare "razionalmente" la realtà. E' evidente che entrambe le dimensioni dell'atteggiamento, quella emotiva e quella intellettuale, si influenzano vicendevolmente dando luogo ad un'esperienza che è sempre condizionata dalle componenti "schema di relazione con l'altro" e "fattore di distorsione dei procedimenti logici".

Nel momento in cui la persona si risolve in una decisione l'elemento emotivo interagisce con quello razionale: ciò che ci coinvolge viene prima sentito e poi eventualmente ragionato.

Il volere emotivo esprime l'Io egocentrico, ovvero quella valutazione immediata dell'oggetto che è stimato come desiderabile o indesiderabile in un certo momento e luogo poiché intuitivamente ritenuto capace di soddisfare o meno un bisogno. Il volere razionale, in quanto manifestazione dell'Io egotrascendente, interviene successivamente in maniera riflessiva con un apprezzamento che va molto al di là dell'interesse immediato e sensitivo per l'oggetto poiché si rifà ai valori e agli scopi che il soggetto si prefigge. Alla base di qualunque decisione ci deve essere un minimo di attrazione altrimenti non potremmo sostenerla, ma non può essere la tendenza stessa a causare e mantenere la decisione. L'uomo può agire contro i desideri emozionali forti e scegliere ciò che è immediatamente meno attraente ma che più gli giova, in questo caso il giudizio deliberato va contro la valutazione intuitiva e prevale, anche se la decisione rimane difficile da sostenere a causa della permanenza dell'attrazione emotiva contraria. Proprio perché dotato di due processi decisionali egli può valutare riflessivamente l'emozione che avverte e confrontarla con i valori per poi decidersi in merito all'azione da intraprendere: secondo il bisogno o secondo i propri ideali qualora il bisogno non sia nella stessa direzione di questi ultimi. In altri termini la persona mediante un atto di volontà può subordinare, ma non eliminare, l'affettività alla razionalità superando così molte sue contraddizioni.

L'individuo non è mai completamente consapevole dell'intera sua natura, l'obiettività e la libertà umane soffrono di certe limitazioni causate dalla presenza dell'inconscio. Nonostante ciò egli rimane sempre un Io responsabile, distinguendosi in tal modo dall'animale che è determinato dai suoi istinti; infatti noi non riduciamo la persona a fatticità psicofisica, ad impulsività, a mero Es, come invece ha fatto Freud:

"Ho proposto di distinguere due gruppi di tali pulsioni originarie, quello delle *pulsioni dell'Io o di autoconservazione* e quello delle pulsioni *sessuali*".¹²

La psiche umana, in tale concezione, è sottoposta a stimoli provenienti sia dall'interno del corpo, detti "pulsionali", che dall'esterno ed in questo caso prendono il nome di "fisiologici". Gli stimoli non sono altro che manifestazioni o variazioni di energia, sia esterne che interne all'organismo, caratterizzate da celerità, veemenza e continuità nel tempo. Questa energia Freud la indica con il termine "libido", che in definitiva è l'aspetto psichico della pulsione sessuale, ovvero una "spinta sessuale verso". In tal senso l'individuo è un Es psichico, è il

¹² S. FREUD, *Metapsicologia* (1915), cit., p. 20.

ricettacolo delle passioni e l'Io non è altro che quella parte corporea dell'Es che si è modificata in seguito al contatto con il mondo esterno, la quale si oppone all'Es stesso in quanto ragione ponderata¹³. E' questa come si può notare una contraddizione palese, infatti se le pulsioni dominano, assopiscono, controllano, moderano se stesse, ciò che presiede tale attività non può essere a sua volta costituito da impulsi:

“Finché un Io viene “spinto” ad un Tu da un Es, da qualcosa di impersonale e di istintivo, non si potrà parlare di amore. Nell'amore l'Io non è spinto da un Es. Nell'amore un Io si decide per un Tu”¹⁴.

Vogliamo inoltre opporci a quella concezione della psicologia analitica che considera l'uomo un Sé, ovvero un essere cosificato, separato. Afferma infatti Jung:

“Ho perciò proposto d'indicare la personalità totale [...] con la parola “Sé”. L'Io è per definizione subordinato al Sé e si comporta nei suoi riguardi come una parte verso il tutto”¹⁵.

Noi invece sosteniamo che l'uomo sia un essere dalle decisioni responsabili. Egli “è” sempre il centro non della sua persona, bensì è la persona stessa, è proprio questo centro, ovvero è l'Io; invece possiede, dunque “ha” come “suo”, lo psicofisico, cioè l'Es. Dunque non si dovrebbe parlare di nucleo individuale, ma più correttamente di “asse” personale, intorno al quale si raggruppano lo psichico ed il fisico quali strati periferici: l'Io ed il suo psicofisico attraversano entrambi il conscio, il preconcio e l'inconcio.

5 - La coscienza morale

La nostra coscienza non coincide con l'Io ma è solo l'aspetto psichico immanente di qualcosa che nello stesso tempo rimanda e scaturisce dalla trascendenza. Dunque il problema della sua origine non si risolve nell'ambito psicologico essendo onticamente irriducibile, ma solo in quello ontologico. La psicoanalisi indica con il termine “Super-io”, o “ideale dell'Io”, una differenziazione all'interno dell'Io stesso che rappresenta l'eredità del complesso edipico, ovvero la continuità della presenza parentale:

“L'addestramento infantile, attuato da genitori ed educatori, che consiste nell'abituare il bambino - per quanto controvoglia - a sottoporre intensi e selvaggi desideri al freno delle regole imposte dal vivere collettivo, finisce per essere fatto proprio da questi, per essere in una parola “introiettato” ed espresso nella forma incosciente d'una terza istanza psichica: il Super-io”¹⁶.

¹³ Cfr. S. FREUD, *L'Io e l'Es* (1922), in *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 486-488.

¹⁴ V.E. FRANKL, *Dio nell'inconcio* (trad. it. di E. FIZZOTTI), Brescia, Ed. Morcelliana, 1990, p. 42.

¹⁵ C.G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (trad. it. di L. BARUFFI), in *Opere*, vol. IX, tomo 2, Torino, Boringhieri, 1982, p. 5.

¹⁶ S. FREUD, *Storia e sviluppo della psicoanalisi* (trad. it. di C. BALDUCCI e C. GALASSI), Roma, Newton Compton Editori, 1971, p. 51.

In questa prospettiva la coscienza morale non è altro che una delle funzioni del Super-io, la quale esercita un'azione censoria nei confronti degli atti e delle intenzioni dell'Io¹⁷. In altri termini essa è un'istanza materiale, istintiva, impulsiva come lo sono il Super-io, l'Io da cui deriva e l'Es, ovvero l'uomo inteso come "essere-spinto".

Noi non accettiamo tutto questo, in quanto la prescrizione, ovvero il dovere, il Super-io, riceve la sua legittimazione solo dalla trascendenza da cui deriva e mai dall'immanenza, dalla volontà dell'uomo, dall'Io. Quest'ultimo non può mai darsi da sé la propria legge morale e quindi essere responsabile dinanzi a se stesso. L'Io ideale è sempre presupposto ontologicamente al volere, dunque non può esserci un imperativo categorico autonomo: il "dinanzi a che cosa" essere responsabili precede sempre la stessa responsabilità.

Possiamo allora definire la coscienza morale come quell'intuizione di un valore oggettivo, assimilato dalla persona e perciò soggettivato, che viene scoperto nell'unicità di ogni situazione particolare. Solo la coscienza è in grado di armonizzare la legge morale eterna ed universale con le concrete e singolari esperienze di una specifica persona. Essa nel momento in cui decide non lo fa su un fondamento razionale, analogamente a quell'istanza preposta a deliberare sui contenuti dell'inconscio: è solo in un secondo momento che noi possiamo razionalizzare un evento vissuto con particolare emozione, o un'intuizione rivelatrice di nuove esistenze. In altri termini possiamo definire la coscienza come un' "intenzionalità pre-riflessiva dei valori" i quali non solo esistono, ma sono anche reali perché rendono l'uomo autenticamente tale, ovvero un essere libero che si decide responsabilmente e non in determinazione dei propri impulsi. Solo la realtà di un Dio buono, personale, provvidente, che crea l'uomo a Sua immagine e che si incarna rende possibile la realtà dei valori, che sono sempre riferiti ad una Causa Prima che li pone e permette la coerenza logica ed escatologica della vita stessa. A tal proposito non condividiamo la seguente affermazione di Frankl:

"La coscienza può talvolta sviare l'uomo. [...] E se neppure sul letto di morte l'uomo potrà sapere con esattezza se la sua coscienza, quale organo di significato, fino alla fine lo abbia ingannato, ciò vuol dire che egli neppure sa se la coscienza di un altro abbia agito rettamente oppure no. Ciò non vuol dire che non esista la verità. Può esserci infatti solo una verità. Nessuno però può sapere se sia lui, oppure un altro, a possederla"¹⁸.

Siamo invece convinti che l'uomo utilizzando correttamente la propria ragione possa effettivamente giungere a concepire il senso della vita. Se accettassimo la posizione su indicata allora dovremmo giustificare anche le azioni più abominevoli, anche quelle compiute "a nome di Dio". In altri termini si potrebbe affermare, ammettendo la prospettiva frankliana, che il mondo sia per l'uomo un esistenziale, ovvero che esso rappresenti una possibilità, un carattere dell'individuo stesso. La persona dunque sarebbe un "esser-ci" (*Dasein*), un'esistenza trascendente situata concretamente nel mondo, nel senso che "ci è" in maniera dinamica, nella forma del progetto, nel modo del poter-essere, per oltrepassare qualcosa.

L'essere dell'uomo consisterebbe allora nel rapportarsi a delle esistenze concrete, non

¹⁷ Cfr. S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1929), cit., p. 622.

¹⁸ V.E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, cit., p. 106.

Pedone

astratte, situate nel mondo, ovvero a delle persone e delle cose intese come possibilità. Così il singolo e le sue intenzionalità non hanno una natura, un'essenza ed egli è solo una "mediatezza", ovvero un insieme di possibilità che non devono tutte necessariamente realizzarsi. La coscienza morale è allora intesa come un organo di significato, come quella guida che mediante la sua capacità intuitiva rende responsabile il comportamento umano, permettendogli di trovare il giusto significato di una situazione. Conseguentemente i valori non sono più oggettivi ma rappresentano delle possibilità di significato, che al limite conducono o ad un bisogno emotivo di tipo escatologico e dunque all'esigenza di un sovrasignificato, oppure non ad una necessità ma ad una possibilità logica esistente, relativa all'ammissione dell'esistenza di Dio, che si radica in una libera decisione di fede dell'individuo.

Tuttavia ci chiediamo, come può una persona essere responsabile delle proprie decisioni se queste vengono assunte prescindendo da una previa riflessione? Inoltre se l'individuo è libero dai condizionamenti che gli provengono dal proprio psicofisico e dall'ambiente per essere responsabile, che libertà è quella che non è sorretta dalla ragione oggettiva, bensì dall'emozionalità e dall'arbitrarietà? Infine, come è pensabile che l'uomo possa essere guidato dalla volontà di dare un significato alla propria vita se poi, in definitiva, ne è lui stesso l'autore? Certamente dal punto di vista noetico noi abbiamo sempre una relazione intenzionale, anche se inconscia, con Dio, è per questo motivo che noi non abbiamo fatto dell'inconscio una prerogativa dell'Es. Diversamente Jung, pur avendo individuato l'aspetto religioso nell'inconscio, ha concepito la religiosità in modo impulsivo, archetipo, intendendo con quest'ultimo termine "una proprietà strutturale o una pre-condizione della psiche collegata in qualche modo all'attività del cervello"¹⁹.

Chiariamo immediatamente il concetto²⁰: il contenuto dell'esperienza di ciascun individuo è ricavato *a posteriori* dal proprio ambiente, sulla base di elementi strutturali che organizzano l'esperienza stessa. Tali forme *a priori* ereditarie sono denominate archetipi ed in se stesse non sono suscettibili di coscienza. Ciò che invece nell'analisi psicologica è direttamente accessibile all'esperienza è lo schema di comportamento istintivo, ovvero l'immagine archetipa inconscia dell'istinto stesso, quest'ultimo concepito come spinta innata non appresa, motivo e modello dell'attività umana in quanto tale, distinta da quella animale. L'attività istintuale "si estende a tutto l'ambito della psiche e perde il suo carattere di assolutezza solo là dove è limitata dalla relativa libertà della volontà"²¹.

In tal modo la religiosità risulta appartenere esclusivamente alla sfera psicofisica dell'uomo, quando invece essa è una prerogativa del soggetto di tale psicofisico, ovvero dell'Io che si decide responsabilmente. L'atteggiamento religioso, inoltre, non è arcaico, nel senso di represso ed ereditato biologicamente, bensì inconscio perché legato a vecchi e cari ricordi d'infanzia: l'esempio di quelle persone a cui abbiamo voluto molto bene, l'emozione vissuta da bambini durante alcuni riti sacri, i momenti di gioia e di spensieratezza provati con

¹⁹ C.G. JUNG, *Psicologia e religione* (trad. it. di B. VENEZIANI), Milano, Ed. Di Comunità, 1962, p. 156.

²⁰ Cfr. E.A. BENNET, *Che cosa ha "veramente" detto Jung* (trad. it. di F. CARDELLI), Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1967, pp. 47-48; inoltre U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, cit., p. 90.

²¹ C.G. JUNG, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *La dimensione psichica*, raccolta di scritti a cura di L. AURIGEMMA, Torino, Boringhieri, 1972, p. 280.

Le tesi

gli amici del catechismo. In altri termini, la condizione umana è caratterizzata da una tensione continua verso una pienezza di senso: la persona risulta una presenza tendente ad eliminare il perenne conflitto che sussiste all'interno del suo essere che in quanto tale rappresenta la totalità e la compiutezza, ma che come non-essere non è pienamente se stesso perché auto-limitantesi. Quindi al suo interno vi è un dissidio strutturale che si esprime in una dialetticità tra repulsione ed attrazione, tra timore ed amore. "Possiamo dunque dire che l'esperienza metafisica si configura come *il sentimento della "totalità" quale tensione dialettica infinita*"²².

Nel momento in cui si vive l'esperienza religiosa, è impossibile non sperimentare l'affinità che esiste tra l'amore, l'attrazione e la paura, la celebrazione: l'odio, in sostanza, è un amore infelice e, viceversa, l'attrazione è un perdono sempre concesso. Inoltre "offerta e amore sono associati nell'esperienza complessiva. Ma ne risulta che l'amore presuppone sempre un ricambio d'amore, appunto come il dono suppone il contraccambio. O meglio: come il dono fatto dall'uomo è sempre un dono ricambiato, così il suo amore si esprime già per reciprocità"²³. E' nella figura del Cristo che ritroviamo questa doppia dinamica dell'amore: la persona si sente amata da Dio, il quale si incarna e soffre partecipando pienamente alla condizione umana per riscattarla dal peccato e conseguentemente, l'individuo è esortato dal Cristo a porsi alla sua sequela ed a vivere il suo insegnamento di pace.

Conclusioni

Lo scopo della presente analisi è stato quello di porre in evidenza il carattere magico di cui è intrisa l'esperienza religiosa nella società contemporanea. Vi è un evidente parallelismo tra le modalità con cui il bambino vive la relazione parentale ed il culto divino espresso dall'adulto, tuttavia non possiamo concludere che il secondo derivi dal primo. E' certo, ad ogni modo, che l'autenticità di ogni vocazione - un concetto, questo, imprescindibilmente connesso alla fede nella Rivelazione - è in funzione della capacità di sacrificare l'interesse personale e la propria stessa vita per condividere, quanto più possibile, la medesima condizione e "facendosi carico" della sorte, di chi non ha avuto la fortuna di poter avere un'esistenza "normale".

Bibliografia

1. AA.VV. , *L'inconscio e i percorsi della coscienza*, a c. di L. ROSSETTI - O. BELLINI, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
2. AA.VV., *Dizionario di catechetica*, a cura di J. GEVARET, Torino, Elle Di Ci, Leu-

²² C. CANTONE, *Introduzione al problema di Dio*, Brescia, Ed. La Scuola, 1973, p. 75.

²³ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione* (trad. it. di V. VACCA), Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 395.

Pedone

- mann, 1987.
3. AA.VV., *Dizionario di pastorale giovanile*, a cura di M. MIDALI - R. TONELLI, Torino, Elle Di Ci, Leumann, 1992.
 4. AA.VV., *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. ANCILLI e del PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITA' del TERESIANUM, Roma, Città Nuova, 1990, vol. III.
 5. AA.VV., *Dizionario Enciclopedico Italiano Treccani*, Roma, 1961, vol. XII.
 6. AA.VV., *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, A CURA DI G. FLORES D'ARCAIS, Milano, Paoline, 1987.
 7. AA.VV., *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di S. DE FIORES e T. GOFFI, Milano, Paoline, 1985.
 8. AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. ROSSANO, G. RAVASI, A.GIRLANDA, Milano, Paoline, 1988.
 9. AA.VV., *Vocazione comune e Vocazioni specifiche*, a cura di A. FAVALE, Roma, LAS, 1981.
 10. AGOSTINO (Sant'), *Le confessioni* (traduzione italiana di C. VITALI), Milano, Rizzoli, 1992.
 11. ALBERONI F., *L'amicizia*, Milano, Garzanti, 1985.
 12. BENNET E. A., *Che cosa ha "veramente" detto Jung* (trad. it. di F. CARDELLI), Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1967.
 13. CANTONE C., *Introduzione al problema di Dio*, Brescia, La Scuola, 1973.
 14. CAPRARAG.V. - ACCURSIO G., *Psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Bologna, Il Mulino, 1987.
 15. CARLI R. - PANICCIA R.M., *Psicologia della formazione*, Bologna, Il Mulino, 1999.
 16. CAROTENUTO A., *Trattato di psicologia analitica*, Torino, UTET, 1992.
 17. CAROTENUTO A., *Trattato di psicologia della personalità*, Milano, Cortina, 1991.
 18. CENCINI A.- MANENTI A., *Psicologia e formazione*, Bologna, Dehoniane, 1986.
 19. CHIARA(Suor), *Suore, ieri, oggi, domani: Radiografia di una vocazione*, Fossano, Editrice Esperienze, 1970.
 20. E. MASSERONI E., *Vocazione e vocazioni*, Casale Monferrato, Piemme, 1985.
 21. FIZZOTTI E.- SALUSTRI M., *Psicologia della religione*, Roma, Città Nuova, 2001.
 22. FIZZOTTI E., *Verso una psicologia della religione*, Torino, Elle Di Ci, Leumann, 1995-1996, voll. 2.
 23. FRANKL V.E., *Dio nell'inconscio* (trad. it. di E. FIZZOTTI), Brescia, Morcelliana, 1990.
 24. FRANKL V.E., *Uno psicologo nei lager* (trad. it. di E. FIZZOTTI), Milano, Ares, 1991.
 25. FREUD A., *L'Io e i meccanismi di difesa* (trad. it. di L. ZELLER TOLENTINO), Firenze, Martinelli, 1967.
 26. FREUD S., *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
 27. FREUD S., *L'avvenire di un'illusione* (1927), in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
 28. FREUD S., *L'Io e l'Es* (1922), in *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
 29. FREUD S., *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907), in *Opere*, vol. V, Torino, Boringhieri, 1972.
 30. FREUD S., *Metapsicologia* (1915), in *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976.
 31. FREUD S., *Storia e sviluppo della psicoanalisi* (trad. it. di C. BALDUCCI e C.

Le tesi

- GALASSI), Roma, Newton Compton Editori, 1971.
32. FREUD S., *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913), in *Opere*, vol. VII, Torino, Boringhieri, 1975.
 33. FROMM E., *L'arte di amare* (trad. it. di M. DAMIANI), Milano, Il Saggiatore, 1978.
 34. GALIMBERTI U., *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET, 1999.
 35. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1998.
 36. JUNG C.G., *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (trad. it. di L. BARUFFI), in *Opere*, vol. IX, tomo 2, Torino, Boringhieri, 1982.
 37. JUNG C.G., *L'Io e l'inconscio*, a cura di M. TREVI, Torino, Boringhieri, 1967.
 38. JUNG C.G., *La dimensione psichica*, raccolta di scritti a cura di L. AURIGEMMA, Torino, Boringhieri, 1972.
 39. JUNG C.G., *Lo sviluppo della personalità* (trad. it. di R. LEPORATI e R. BAZLEN), in *Opere*, vol. XVII, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
 40. JUNG C.G., *Psicologia e religione* (trad. it. di B. VENEZIANI), Milano, Edizioni Di Comunità, 1962.
 41. MADRE TERESA DI CALCUTTA, *La gioia di darsi agli altri*, a cura di J.L. GONZALES BALADO, Clès (TN), Mondadori, 1994.
 42. MASLOW A.H., *Motivazione e personalità* (trad. it. di E. RIVERSO), Roma, Armando Armando, 1973.
 43. MILANESI G. - ALETTI M., *Psicologia della religione*, Torino, Elle Di Ci, 1973.
 44. MONLOUBOU L. - DU BUIT F.M., *Dizionario Biblico. Storico/Critico* (trad. it. di P. BRUGNOLI), a cura di R. FABRIS, Roma, Borla, 1987.
 45. MOSCOVICI S., *Il ritorno dell'inconscio* (trad. it. di L. CORNALBA), Milano, Anabasi, 1994.
 46. PRONZATO A., *Quando fioriscono le spine*, Torino, Gribaudi, 1987.
 47. SERIO M.R., *Personalità e vocazione: una ricerca di Psicologia della religione*, in "PSYCHOFENIA. Ricerca ed Analisi Psicologica", 1998, vol. I, n. 2, pp. 111-143.
 48. SIRI G., *Io e Sé: psicologia della personalità e contraddizioni di cultura*, Torino, UTET, 1996.
 49. SOVERNIGO G., *Divenire religiosi*, Padova, Abbazia Santa Giustina, anno accademico 1992-1993.
 50. SOVERNIGO G., *Religiosità e personalità*, Padova, Abbazia Santa Giustina, anno accademico 1985-1986.
 51. TRENTI Z., *Esperienza e trascendenza*, Torino, Elle Di Ci, Leumann, 1982.
 52. VAN DER LEEUW G., *Fenomenologia della religione* (trad. it. di V. VACCA), Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Abstract

This essay has pointed out magic nature of the religious experience in the contemporary society. It stands to reason relation between child and his parents is like the holy devotion, yet we can't rise latter from former. Anyhow, the meaning of vocation, it is strictly joined to the faith in the divine revelation, depends on the self-sacrifice whenever "take upon oneself" responsibility of "abnormal" lifes' fate.