Capitolo quarto

I CONTENUTI DELL'IO

La nostra analisi sulla costituzione intrapsichica dell'uomo necessita di un ulteriore approfondimento e di una più specifica caratterizzazione. Finora abbiamo visto che l'uomo si costruisce su tre livelli della vita psichica e della coscienza, che si motiva in base alle emozioni e/o alla ragione. Ora è necessario spingere oltre l'analisi per guardare l'uomo «dall'interno» cioè cogliere ciò che fa da sfondo a questi modi di vivere e di decidere.

Spingere oltre significa porsi due interrogativi: 1) Quando l'uomo agisce, da *che cosa* è spinto o attratto? Quali sono le energie che lo motivano? È il problema del «che cosa» cioè dei *contenuti* dell'io; 2) Quando l'uomo agisce, *perché* è spinto o attratto da quei contenuti e non da altri? È il problema del «perché» cioè delle *strutture* dell'io. Ad esempio, un comportamento emotivo guidato solo dal «mi piace» si può spiegare come la risultante immediata di un bisogno conflittuale di aggressività (contenuto) che a sua volta deriva dall'ansia di non saper armonizzare gli ideali con la realtà attuale (struttura). Il contenuto dice che cosa spinge quella persona, la struttura spiega il perché di quella spinta e non di un'altra. Come si vede, è necessario conoscere i contenuti ma è altrettanto importante arrivare a cogliere le strutture che danno informazioni più profonde e soprattutto più durature e costanti: dal «che cosa» al «perché». Questo è appunto il metodo strutturale da noi seguito in questo libro.

Rimandando al capitolo successivo l'esame delle strutture, iniziamo ora dall'analisi dei contenuti dell'io e vediamo che ciò che spinge o attrae la persona sono i bisogni e i valori che si esprimono negli atteggiamenti.

1. I bisogni

a. Definizione

«I bisogni sono tendenze innate all'azione che derivano da un deficit dell'organismo o da potenzialità naturali inerenti all'uomo, che cercano esercizio o attualizzazione».[1] Analizziamo gli elementi di questa definizione.

1. Innanzi tutto i bisogni sono *tendenze all'azione*, ossia contengono energia psichica senza la quale non potremmo formulare alcun pensiero o compiere alcun gesto. L'area dei bisogni è dunque estremamente preziosa; ad essa ognuno di noi continuamente attinge per amare, conoscere, stabilire rapporti, superare difficoltà... Non avrebbe senso né sarebbe possibile rifiutare in blocco i bisogni perché visti come contrari ai propri ideali o perché sentiti come qualcosa di non molto nobile: vorrebbe dire pretendere di vivere senza energia. Un atto d'amor di Dio o di violenza al prossimo devono pur sempre far ricorso alla stessa fonte energetica, seppur interpretata e sfruttata secondo finalità diverse.

Il bisogno è solo tendenza, cioè non basta da solo a causare l'azione.[2] Non determina perciò ad un comportamento specifico e neppure indica la direzione concreta che il comportamento deve assumere. Non contiene una «direzione di percorso», ma solo un «orientamento preferenziale».[3] Il bisogno di affetto ci fa preferire i contatti affettivi ai rapporti rifiutanti, ma non determina ad essi né contiene le modalità concrete di comportamento. L'orientamento di fondo è innato, e ciò che è appreso, è l'abilità tecnica nel seguire le vie che conducono alla soddisfazione del bisogno. Il bisogno ha perciò una malleabilità enorme: poiché non contiene una direzionalità di percorso, si può esprimere in forme infinitamente differenziate, si lascia plasmare dalle situazioni e dall'apprendimento, come pure dai processi di elaborazione cognitiva (volere razionale). In altre parole, l'uomo non è necessariamente e automaticamente determinato nel suo agire dai suoi bisogni: tra questi e l'azione c'è un intervallo occupato dalla decisione di agire. Un

[1] L.M. Rulla, *Psicologia del profondo. Le persone*, o.c., p. 38.
[2] M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, o.c., pp. 177-182.
[3] G. Nuttin, *Teoria della motivazione umana; dal bisogno alla progettazione*, Armando, Roma 1983, pp. 78-89.

malato di anoressia nervosa ha, a livello fisiologico, il bisogno di mangiare, ma al tempo stesso non vuole assolutamente ingerire cibo e di fatto non mangia. Oppure un depresso ha, a livello psicosociale, il bisogno di stabilire rapporti con gli altri, ma non lo desidera e si chiude in se stesso. Evidentemente perché il bisogno si concretizzi in azione ci vuole almeno l'apporto di quel volere emotivo o razionale che abbiamo già analizzato; per un atto aggressivo non basta sentire rabbia, occorre anche acconsentire ad essa in modo conscio o inconscio.

Freud stesso aveva intuito che assieme al «principio del piacere» (processo primario), che spinge verso la gratificazione immediata del bisogno eliminando qualsiasi intervallo tra questo e l'azione, esiste il «principio della realtà» (processo secondario) che provoca il soggetto a confrontarsi con l'ambiente circostante e spezza l'automatismo bisogno-azione, ed anzi aveva indicato nel primo il modo d'agire tipico del bambino (e del nevrotico), nel secondo l'agire adulto.[4]

2. I bisogni derivano da un deficit dell'organismo o da potenzialità naturali inerenti all'uomo: si vuole affermare che essi sono attivati sia da una situazione fisiologica di carenza, sia da predisposizioni positive ad agire, innate nella natura umana. In altre parole possiamo dire:

a) Non si possono ridurre i bisogni solo a istinti radicati nel fisiologico e regolati attraverso il modello meccanicistico della «riduzione di tensione», come invece riteneva Freud.[5]

[4] Cf. S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere*, o.c., VI, pp. 453-460; *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, IX, pp. 193-249; cf. anche L. Ancona, *La psicoanalisi*, o.c., pp. 76-80.

Va anche detto che altrove Freud sembra aver ridimensionato la funzione del principio della realtà, definendolo una semplice «modificazione» del principio del piacere, originato solo dall'«influenza del mondo esterno» (E. Bribing, *The development and problems of the theory of the instincts*, in «Intern. J. of Psycho-Analysis», 22 (1941), pp. 102-131).

Freud ha anche affermato che «il sostituirsi del principio di realtà al principio di piacere non significa la destituzione del principio di piacere, ma una miglior salvaguardia di esso» (S. Freud, *Precisazioni*, in *Opere*, o.c., VI, p. 458). È per questa ragione che Magnani crede di poter concludere che «il principio di piacere rimane sempre affermato come fondamentale e originariamente l'unico, e il principio di realtà come una sua variazione». (G. Magnani, *La crisi della metapsicologia freudiana*, Studium, Roma 1981, p. 122).

Resta tuttavia il valore dell'intuizione originaria freudiana e la percezione di una differenza almeno funzionale tra i due principi.

[5] Freud dà questa definizione di pulsione: «Il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche» (S.

b) Neppure si può ritenere che oltre ai bisogni fisiologici «primari» vi siano solo quelli sociali o «secondari», che sarebbero fondamentalmente «appresi» dai condizionamenti sociali o dai processi contingenti di socializzazione, attraverso il meccanismo del «rinforzo sociale», come invece ritengono behavioristi e neobehavioristi, in particolare McClelland [6] o Dollard e Miller.[7] Una concezione analoga si trova anche nella teoria freudiana dove il processo di sublimazione è ritenuto responsabile della derivazione delle motivazioni superiori dalla libido.

c) Vi sono bisogni innati, ossia inerenti alla natura umana e dunque universali.

d) Vi sono bisogni relativi a ogni livello della nostra vita psichica (fisiologico, sociale, razionale), con relative caratteristiche ed esigenze, irriducibili in quanto tali ad un unico motivo di base come ne fossero una semplice variazione, e dunque arricchenti oltre modo la vita psichica stessa (oltre che esigenti, da un altro punto di vista).[8] La nozione psicologica di bisogno non si limita all'aspetto carenza, ma comprende anche le tendenze verso la crescita, lo sviluppo di sé e la comunicazione.

b. Tipi di bisogni

Buona parte della psicologia moderna sembra orientarsi verso un ampliamento del concetto di bisogno all'area razionale-spirituale: «Tutta la psicologia moderna parla di fatto della tendenza dell'uomo normale a rompere continuamente il proprio equilibrio omeostatico, per raggiungere nuove mete, assumendo rischi ed incertezze che si conchiudono in un altro equilibrio temporaneo, di

Freud, *Metapsicologia. Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, o.c., VIII, p. 17), e che tenderebbero automaticamente verso un annullamento dello scarto energetico provocante tensione e disagio nell'individuo (S. Freud, *Precisazioni*, in *Opere*, o.c., VI, pp. 453-460).

Proprio perché tendenza, preferiamo parlare di bisogni e non di pulsioni o istinti.

[6] D.C. McClelland, *Personality*, Sloane, New York 1951, pp. 466ss.

[7] Due libri classici sulla teoria dello stimolo-risposta: J. Dollard e N.E. Miller, *Personality and psychotherapy: an analysis in terms of learning, thinking and culture*, McGraw, New York 1950; J. Dollard e N.E. Miller e coll., *Frustrazione e aggressività*, Ed. Universitaria, Firenze 1967.

[8] La Loevinger definisce «ontologicamente fallace» la teoria del monismo impulsivo, nel cui ambito possiamo far rientrare anche la psicoanalisi freudiana: J. Loevinger, *Ego-development: conceptions and theories*, San Francisco-Washington-London, 1976.

livello superiore: e tutto sembra indicare nel funzionamento delle motivazioni del livello conoscitivo e valoriale la sede propria in cui opera tale principio di espansione».[9] Vediamo alcuni rappresentanti più significativi di quest'evoluzione.

Già all'interno dello sviluppo della stessa psicoanalisi freudiana nacque molto presto una corrente denominata dell'«io autonomo» (o psicologia dell'io), facente capo ad Hartman, secondo la quale, oltre all'area istintuale legata al principio omeostatico della riduzione di tensione, esiste l'io come apparato conoscente almeno in parte indipendente dall'impulso e funzionante per fini propri e con energia propria, in vista di scopi a lunga scadenza che comportano un aumento di tensione, dunque non in prospettiva omeostatica.[10]

Oltre ai «motivi di deficienza», esistono anche i «motivi di crescita» come li chiama Maslow.[11] Questi ultimi, a differenza dei precedenti, possono essere piacevoli: ad esempio la sete di sapere, diversa dalla sete fisiologica che provoca una sensazione di disagio, trova la gratificazione appropriata non in un successivo gesto consumatorio-riduzionistico che offre un sollievo solo momentaneo, ma in una ricerca e tensione costante che già in sé è gratificante e garantisce un piacere durevole anche se l'obiettivo ricercato non è mai completamente raggiungibile.

Un altro autore che rifiuta la riduzione di tutti i bisogni a quelli fisiologici e impulsivi con relativo livellamento omeostatico è Harlow. Secondo questo psicologo la gente vive ed opera non perché motivata dal sesso, ansietà, dolore, ma *nonostante* queste realtà; a volte, addirittura, l'uomo si accanisce a risolvere problemi che non hanno alcuna evidente utilità, ma che anzi possono produrre scomodo e dolore: è come se il problema in se stesso offrisse la motivazione per affrontarlo.[12]

[9] L. Ancona, *La Psicoanalisi*, o.c., pp. 204-205.

[10] H. Hartman, *Psicologia dell'io e problema dell'adattamento*, Boringhieri, Torino 1970. Un'altra opera che illustra bene l'evoluzione psicoanalitica è D. Rapaport, *Struttura della teoria psicoanalitica*, Boringhieri, Torino 1969.

Ricordiamo che la psicoanalisi usa il termine omeostasi per indicare la supposta tendenza della psiche a ripristinare lo status quo disturbato da uno stimolo.

[11] A.H. Maslow, *Deficiency and Growth Motivation*, in Jones M.R., *Nebraska Symposium on Motivation. III*, Nebraska Univ. Press, Lincoln 1955, pp. 1-30; idem, *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio, Roma 1971; idem; *Motivazione e personalità*, Armando, Roma 1973.

[12] F.H. Harlow, *Motivation as a factor in the acquisition of new responses*, in M.R. Jones, *Current theory and research in motivation: a Symposium I*, Nebraska Univ. Press, Lincoln 1953, pp. 24-49.

Una teoria importante in questa evoluzione del concetto di bisogno è quella dell'«autonomia funzionale dei motivi» di Allport, secondo la quale i gesti posti in atto, all'origine della vita, per motivi primari (la conservazione di sé), possono a un certo punto divenire così piacevoli che l'individuo li compie anche senza cercare l'obiettivo del motivo originario fisiologico. Tali attività sono diventate in se stesse uno scopo, sono «funzionalmente indipendenti». Tra queste attività Allport pone anche le operazioni «superiori» (intelligenza, creatività...) esercitate per se stesse.[13]

In sintesi, al livello razionale - spirituale, sembrano essere questi i bisogni maggiormente sottolineati.

Al livello più propriamente razionale: il bisogno di conoscenza di sé e dell'ambiente, di identità positiva;[14] di sicurezza;[15] di autorealizzazione;[16] di creatività produttiva.[17]

Al livello più esplicitamente spirituale: il bisogno di significato;[18] di dare un'«intenzione centrale» alla vita;[19] di ricerca del senso ultimo della realtà;[20] di un progetto generale della esistenza;[21] di tendere all'assoluto.[22]

I bisogni maggiormente evidenziati a livello psico-sociale sembrano essere quello del gruppo in generale e di stima da parte del gruppo;[23] di amicizia;[24] di esplorazione e stimolazione dell'ambiente;[25] il bisogno di competenza, nel senso di interagire efficacemente con la realtà.[26]

[13] G.W. Allport, *Psicologia della personalità*, o.c., pp. 193-203.
[14] C. Rogers, *Terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Miano 1970; Rogers C.-M. Kinget, *Psicoterapia e relazioni umane*, Boringhieri, Torino 1970.
[15] D.W. McKinnon-W.F. Dukes, *Repression*, in L. Postman, *Psychology in the making*, Knopf, New York 1962, pp. 667-744; J. Nuttin, *Comportamento e personalità*, PAS-Verlag, Zürich 1964.
[16] A. Adler, *Individual Psychology*, in C. Murchison, *Psychologies of 1930*, Clatk Univ. Press, Worcester, Mass. 1930.
[17] E. Fromm, *Psicoanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano 1960.
[18] V.E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1972.
[19] G.W. Allport, *Psicologia della personalità*, o.c.
[20] J. Nuttin, *La struttura della personalità*, Paoline, Roma 1967.
[21] L. Festinguer, *La dissonanza cognitiva*, F. Angeli, Milano 1971; H. Thomae, *Dinamica della decisione umana*, PAS-Verlag, Zürich 1964.
[22] I. Caruso, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, Marietti, Torino 1953.
[23] S.E. Asch, *Psicologia sociale*, SEI, Torino 1958.
[24] E. Fromm, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1971.
[25] M. Farné, *La privazione sensoriale*, in «Riv. Psicologica», 57 (1963), pp. 183-206.
[26] R.W. White, *Motivation reconsidered: the concept of competence*, in «Psychol. Rev», 66 (1959), pp. 297-333.

Si ha comunque l'impressione che molti psicologi, anche quelli ora citati, sottolineando particolarmente questo o quell'altro bisogno, non tengano presente l'intera gamma dei bisogni ai diversi livelli, con conseguenti possibili unilateralismi.

Un autore che sembra sfuggire a questo pericolo è Murray che dopo un'accurata analisi comparativa delle liste dei bisogni proposte da vari psicologi, ne indicò alcuni come maggiormente significativi nell'area psicosociale e razionale - spirituale e che possiamo considerare universali, parte della natura umana.[27] Riportiamo la definizione dei principali.[28]

TAVOLA III: Definizioni dei bisogni

Accettazione sociale (considerazione): essere riconosciuto e apprezzato. Ottenere stima, rispetto, considerazione. Impedire la perdita del rispetto, conservare il proprio buon nome.

Acquisizione: compiere cose e attività che abbiano senso. Ottenere qualcosa per se stessi. Non perdersi in cose inutili. Costruire, creare. Interagire efficacemente con l'ambiente; competenza.

Affiliazione: tendenza innata verso l'altro per stabilire rapporti di amicizia e collegamento. Lavorare a fianco di un oggetto alleato. Collaborare, scambiare punti di vista. Legarsi ad un amico e rimanergli fedele.

Aggressività: vendicarsi dei torti ricevuti. Attaccare, assalire, danneggiare. Agire contro e stare all'opposizione. Ledere, sminuire o porre in ridicolo. Calunniare, ironizzare. Spirito di contraddizione.

Aiutare gli altri: dare il proprio affetto ad un oggetto senza risorse e soddisfare i suoi bisogni: un oggetto fragile, disorientato, stanco, inesperto, ammalato, sviato, umiliato, solo, rifiutato, infermo, confuso. Assistere un oggetto in pericolo, nutrire, aiutare, sostenere, consolare, proteggere, confortare, curare, guarire. Tendenza innata all'altruismo come eseguire comportamenti utili agli altri.

Autonomia: dirigere attivamente la propria vita. Resistere alle coercizioni. Evitare di essere succubi di autorità dominatrici. Essere indipendente e libero per agire secondo criteri personali. Resistere alle costrizioni e imposizioni.

Cambiamento (novità): modificare l'ambiente, le circostanze, le attività. Evitare la routine o la ripetitività.

[27] H.A. Murray e coll., *Explorations in personality*, Oxford Univ. Press, New York 1938.
[28] Cf. la lista dei bisogni riportati da L.M. Rulla-F. Imoda.-J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione; motivazioni di entrata e di abbandono*, Marietti, Torino 1981, pp. 195-196.

Conoscenza: soddisfare la curiosità, esplorare; porre domande; acquisire informazioni che vanno dalla sensazione elementare fino all'astrazione e al ragionamento più progredito. Guardare, ascoltare, toccare oggetti, spiegarsi le proprie posizioni sulla realtà.

Dipendenza affettiva: soddisfare dei bisogni grazie all'aiuto affettuoso di un oggetto alleato. Essere curato, appoggiato, sostenuto, circondato, protetto, amato, consolato, guidato, favorito, perdonato. Avere sempre bisogno di un appoggio per poter continuare ad andare avanti. Rimanere attaccato ad un protettore devoto da emulare.

Dominazione: influenzare o controllare il comportamento altrui attraverso suggerimenti, persuasioni, ordini. Dissuadere, vietare, convincere, proporre. Mostrare, informare, spiegare, interpretare, insegnare. Organizzare.

Eccitamento (sensibilità): commuoversi, lasciarsi stimolare, agitare, toccare; provare sensibilità; cercare eccitazioni.

Esibizionismo: fare colpo. Essere al centro dell'attenzione. Eccitare, stupire, affascinare, colpire, incuriosire, sedurre.

Evitare il pericolo: scansare l'insuccesso, il dolore, le difficoltà. Preferire ambienti già conosciuti e organizzati; temere la incertezza e la novità; fuggire da situazioni pericolose; cautelarsi con falsa prudenza. Trattenersi dall'esporsi. Mantenere un livello minimo di tensione (omeostasi).

Evitare l'inferiorità e difendersi: scansare tutte le situazioni che potrebbero mettere in condizioni di vulnerabilità e biasimo: la derisione, la critica da parte degli altri, l'auto-critica. Non ammettere mai i propri torti. Autogiustificarsi ad oltranza. Conformità passiva. Nascondersi e giustificarsi gratuitamente.

Gioco: agire per divertirsi, senza altro scopo; cercare un diversivo; rilassarsi in allegria; amare lo scherzo e il riso. Sognare a occhi aperti.

Gratificazione erotica: strumentalizzare l'altro per il proprio piacere. Conquistare per prendere e poi abbandonare. Percepire l'altro come corpo-superficie non espressivo di nessun contenuto psichico.

Ordine (bisogno di significato): organizzare e sistemare gli oggetti in un tutto significativo. Costruirsi un sistema di riferimento che ragguaglia sul posto mio e delle cose nel mondo. Darsi un senso; cogliere la natura delle cose. Chiedersi se ciò che si fà o si desidera è auspicabile o di qualche valore. Pesare la portata dei nostri atti. Non solo conoscere, ma mettere al loro posto le cose cioè attribuire un senso.

Reazione: superare con tenacia le difficoltà, esperienze frustranti, umiliazioni o situazioni imbarazzanti opponendosi alla tendenza di evitarle o di ritirarsi di fronte ad un compito o a una situazione che potrebbero avere questi risultati.

Sottomissione (rispetto): ammirare un essere superiore, seguirlo con dedizione. Stimare, lodare, onorare. Seguire un esempio.

Stima di sé: avere un'identità stabilmente e sostanzialmente positiva; conoscere le proprie qualità, godere per quello che si è e si fa; organizzare le percezioni di sé in un quadro organico e unitario; integrare il proprio negativo.

Successo (conseguimento): riuscire in qualcosa di difficile. Attuare potenzialità latenti; sviluppo di sé; destreggiarsi quanto prima e il meglio possibile con l'impiego adeguato dei propri talenti.

Umiliazione (sfiducia in sé): tendenza a sottovalutarsi. Arrendersi, rassegnarsi. Sottomettersi passivamente ad una forza esterna. Diminuire e biasimare se stessi. Avere paura di fare ciò di cui si è capaci. Colpevolizzarsi per i successi.

Come si vede dalla lista, i contenuti dei bisogni possono essere tra loro in contrasto. Ancora una volta siamo posti di fronte alla complessità e ambivalenza dell'essere umano. Già Freud aveva identificato, al termine di lunghe vicissitudini intellettuali con ripensamenti continui, i due bisogni centrali come nettamente contrastanti dell'uomo: l'istinto di vita e di morte.[29]

c. Esperienza dei bisogni

A questo punto possiamo indicare alcuni elementi dai quali dipende la prevalenza di un bisogno sull'altro.

a) Dipenderà innanzi tutto dalla maggior forza con cui un bisogno è sentito rispetto a un altro. È evidente che non tutti sentiamo tutti i bisogni allo stesso modo, e che all'interno della singola persona non tutti i bisogni hanno la stessa forza. Se, ad esempio, un individuo, per carenze educative o abitudini incontrollate, non ha mai dominato abbastanza il bisogno di aggressività, svilupperà un po' alla volta una forte aggressività e userà così molta della sua energia psichica in tal senso sottraendola agli altri bisogni. Se una persona, invece, ha gratificato eccessivamente il bisogno di dipendenza affettiva sentirà in modo esagerato l'esigenza di continuare a soddisfarsi in quest'area, dando di conseguenza più importanza al ricevere che non al dare affetto (la stessa cosa succederà se vi è stata un'esagerata privazione).[30]

[29] S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, o.c., IX, pp. 193-249. Ancona crede di poter distinguere cinque fasi nella teoria istintuale freudiana: 1. Istinti dell'ego e del sesso; 2. Fase libidica narcisista e oggettuale; 3. Fase degli istinti libidinali e aggressivi; 4. Fase dell'id e ego; 5. Eros (istinti libidinali e di vita) e thanatos (pulsioni distruttive e di morte). L. Ancona, *La Psicanalisi*, o.c., p. 114.

[30] Si verificherebbe in tal caso, quel meccanismo che Freud chiamava di fissazione, per cui il soggetto rimane come fissato a quella fase dello sviluppo della libido nella quale ha ricevuto o un'eccessiva gratificazione o un'eccessiva privazione di affetto. È interessante il fatto che Freud ritenga pericoloso non solo l'eccesso di privazione ma anche quello di gratificazione. Cf. S. Freud, *Introduzione alla*

b) Altro elemento legato alla forza di un bisogno è la relazione tra quel bisogno e la stima di sé. Se la stima di me stesso è connessa in modo significativo al fatto — ad esempio — di saper dominare o di farmi rispettare, o di ragione..., il corrispondente bisogno di dominare avrà una certa forza, senz'altro maggiore dei bisogni meno significativi per la stima.

c) Infine è importante vedere se il bisogno in questione è conscio o no. Se un bisogno è avvertito e riconosciuto come tale e nei suoi spesso sottili sotterfugi, l'individuo si rende conto di quel che sente e del perché di certi impulsi: in tal caso potrà prendere posizione di fronte ad esso e decidere in modo responsabile. Ma se il bisogno è profondamente inconscio, la persona non potrà capire cosa le sta capitando dentro, avverte forse l'impulso e le sue conseguenze, ma non sa riconoscerne l'origine e magari le giustifica (ad esempio, si dona agli altri ma in realtà lo fa per mettere in risalto se stessa): dunque avrà scarse possibilità di controllo del bisogno e questo, proprio perché nascosto nell'inconscio, potrà disturbare indisturbato la sua vita, molto più influente di un bisogno conscio.

Naturalmente, come abbiamo già notato, il bisogno da solo non è sufficiente a determinare l'azione: dunque, altri elementi avranno il loro peso quando un determinato bisogno si concretizza in azione. In ogni caso, l'azione dovrà sempre fare riferimento a questa preziosa fonte energetica.

2. Gli atteggiamenti

«Un atteggiamento è uno stato mentale e nervoso di predisposizione a rispondere, organizzato attraverso l'esperienza, che esercita un'influenza direttiva e/o dinamica sul comportamento». È la definizione data da Allport — ripresa da McGuire — dopo averne analizzate ben 16;[31] ciò conferma l'interesse ma pure l'ambiguità che circonda questo termine, tornato al centro dell'attenzione degli psicologi sociali negli anni '60, grazie agli studi di Hovland, Festinger, Sherif.[32] Vi sono comunque almeno altre due definizioni che ci aiutano a capire ancor meglio la natura dell'atteggiamento. La prima è di Katz: «Un atteggiamento è la predisposizione dell'individuo a valutare qualche simbolo, oggetto o aspetto del suo mondo in una maniera favorevole o sfavorevole»;[33] l'altra è di Rokeach: «Un atteggiamento è un'organizzazione relativamente durevole di credenze riguardo a un oggetto o a una situazione, e che predispone a rispondere secondo un certo modo preferenziale».[34]

Alcuni elementi comuni meritano di essere notati:

1. L'identificazione da parte dei tre autori dell'atteggiamento come pre-disposizione a rispondere. L'atteggiamento è dunque qualcosa che viene prima dell'azione (intesa come gesto esterno); in qualche modo la prepara e l'introduce, contribuisce a darle un'intenzione e uno stile comportamentale, ma *senza mai confondersi tout-court con essa*. Questo conferma la complessità del concetto e ci informa sulla difficoltà della sua misurazione, che è possibile solo indirettamente (ad esempio attraverso l'analisi delle reazioni fisiologiche, delle manifestazioni verbali, della globalità dei dettagli comportamentali, delle reazioni a tests verbali strutturati e destrutturati...); ma Wilson ci ricorda che «nessuna di queste variabili di osservazione può essere assimilata all'atteggiamento; esse possono essere utilizzate solo come indici, scale o "definizioni operazionali"».[35] Da questo possiamo capire come sia scorretto basare dei giudizi solo sull'osservazione dei comportamenti.

2. Le tre definizioni in modo diverso e quasi complementare pongono l'accento sulle componenti degli atteggiamenti: cognitiva, affettiva, conativa. La componente cognitiva si riferisce al modo in

psicoanalisi, la fissazione al trauma in *Opere*, o.c., VIII, pp. 435-446; *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, o.c. XI, p. 398.

[31] G.W. Allport, *Attitudes*, in C.C. Murchison, *A handbook of social psychology*, Clark University Press, Worcester 1935, c. 17; idem, *Psicologia della personalità*, o.c., pp. 295-296; W.J. McGuire, *The nature of attitudes and attitude change*, in Lindzey G. e E. Aronson, *The Handbook of Social Psychology*, III, Addison-Wesley, Reading, Mass. 1969, pp. 136-314.

[32] Studi riportati da W.J. McGuire, citato alla nota 31. Cf. anche N. Warrend-J. Jahoda, *Gli Atteggiamenti*, Boringhieri, Torino 1976.

[33] D. Katz, *The functional approach to the study of attitudes*, in M. Fishbein, *Readings in attitude theory and measurement*, Wiley, New York 1967, pp. 459.

[34] M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values. A theory of organization and change*, o.c., p. 112.

[35] G.D. Wilson, *Atteggiamento*, in *Dizionario di psicologia*, Paoline, Milano 1975, pp. 117-120.

cui l'oggetto di un atteggiamento è percepito, alla sua connotazione concettuale. In tal senso l'atteggiamento è una opinione: ciò che io penso di una realtà senza necessariamente sentirmi attratto o no da essa. Ad esempio, l'atteggiamento antisemitico mi dice che gli ebrei sono avari e indisponenti. La componente affettiva indica invece il sentimento di attrazione o di ripulsa che la persona sente nei confronti dell'oggetto dell'atteggiamento; nell'atteggiamento antisemitico la componente affettiva fa sentire una repulsione, un disprezzo per gli ebrei. Questa componente è considerata il «cuore» degli atteggiamenti: quando parliamo dell'intensità di un atteggiamento ci riferiamo normalmente alla sua componente affettiva. Che tale componente sia la più significativa è abbastanza facile da capire. Lo dimostrano anche queste tre osservazioni tratte dall'esperienza quotidiana dei nostri atteggiamenti:

a) Un atteggiamento perdura anche se la componente cognitiva manca o è stata dimenticata. Se a me piace fumare, mi piace nonostante sappia che fa male; se mi piace un certo cantante, mi continua a piacere anche se ho dimenticato i particolari della sua vita un tempo ritagliati dai giornali.

b) La base degli atteggiamenti non è di solito una serie di argomentazioni, cioè il contenuto cognitivo non determina molto la componente affettiva: il drogato e il poliziotto conoscono molto bene tutti gli effetti della droga, ma il primo si droga e il secondo no.

c) La componente affettiva è più durevole nel tempo e più centrale di quella cognitiva: un atteggiamento sperimentato una volta, tende a ripresentarsi un'altra volta.

Infine la componente conativa (di spinta all'azione) indica la tendenza al comportamento nei confronti dell'oggetto. Così, l'atteggiamento antisemitico porta non solo ad avere un'opinione negativa degli ebrei, non solo a sentire repulsione, ma anche ad agire in modo aggressivo o critico verso di loro. C'è quindi una percezione e interpretazione dell'oggetto o situazione, poi uno stato emotivo di attrazione o rifiuto che a sua volta stimola ad agire in modo corrispondente.

Questa composizione di forze psichiche fa comprendere la funzione mediazionale dell'atteggiamento, come elemento intermedio fra percezione e azione.

3. L'influsso dell'atteggiamento sul comportamento non è solo di natura direttiva ma anche dinamica, a differenza di quanto

riteneva Freud per il quale l'energia era tutta concentrata nei bisogni.

L'atteggiamento non solo canalizza l'energia pre-esistente verso una certa espressione piuttosto che un'altra (funzione direttiva), ma anche produce energia (funzione dinamica). Se l'antisemitismo fosse un atteggiamento solo direttivo, per distruggerlo basterebbe deviare l'aggressione verso un altro oggetto, ad esempio i ricchi o gli sfruttatori e l'antisemitismo sparirebbe. Invece è anche dinamico: non solo canalizza, ma anche produce energia, non solo dirige l'ostilità verso gli ebrei, ma genera l'ostilità stessa. E così, cambiare atteggiamento è più difficile: non basta la persuasione del contrario («è cattivo odiare gli ebrei»), ma occorre diminuire il livello di ostilità («come mai odi gli ebrei?»).

Per quanto riguarda la direttività dell'atteggiamento ciò significa che l'atteggiamento influisce non solo sulla risposta allo stimolo, ma anche sul modo stesso di percepire lo stimolo: determina come lo stimolo viene percepito e codificato dall'individuo. Se ho un atteggiamento (predisposizione a rispondere) di sfiducia verso i politici («sono tutti imbroglioni»), appena vedo un politico immediatamente lo percepisco come un imbroglione, *indipendentemente* dalla risposta visibile che darò. La terminologia usata per definire la direttività dell'atteggiamento è varia: schema di riferimento (Cantrul H. e Sherif M.), criteri di significato (Campbell D.T.), interpretazione acquisita degli stimoli (J. Dollard e N.E. Miller), stereotipo (W. Lipmann), prontezza a rispondere (G.W. Allport), disposizione comportamentale acquisita (D.T. Campbell).[36] Visto che agisce sulla percezione, per cambiare un atteggiamento non basta dare una risposta nuova ad uno stimolo vecchio, ma occorre anche ridefinire lo stimolo stesso, cioè cambiare il modo di percepire lo stimolo. Non basta dire: cerca di comportarti meglio la prossima volta; ma bisogna chiedersi: perché ti stai comportando così? Cambiare l'atteggiamento verso i politici non implica tanto un cambiamento di risposta quanto un cambiamento di percezione di cosa significhi «politico». Per cambiare non bastano nuove informazioni, occorre che le nuove informazioni inducano la persona a rivalutare le sue risposte agli stimoli vecchi.

4. A livello ancora di definizione, vediamo ora la specificità

[36] W.J. McGuire, *The nature of attitudes and attitude change*, o.c., p. 149.

dell'atteggiamento rispetto ad altri concetti che riguardano il comportamento. La differenza con i *bisogni*: questi sono tendenze innate, mentre gli atteggiamenti sono acquisiti attraverso l'esperienza; ne deriva che mentre i bisogni sono universali, gli atteggiamenti sono specifici e personali. L'*abitudine* è un atteggiamento normalmente portato all'azione ed espresso sempre allo stesso modo. L'*opinione* riguarda solo la componente cognitiva, mentre gli atteggiamenti sono anche a componente affettivo-conativa; l'opinione è facilmente cambiabile, basta cambiare l'elemento cognitivo; l'atteggiamento invece è resistente al cambiamento dato che la sua componente affettiva non si lascia facilmente modificare da nuovi fatti o informazioni. I *tratti* indicano una capacità attualizzata di risposta (modelli abituali di azione), mentre gli atteggiamenti esprimono solo una predisposizione a rispondere. In sintesi, Rokeach riprendendo le conclusioni di Katz e Stotland, sostiene l'utilità di questo concetto e così lo differenzia rispetto ad altri: più flessibile e meno evidente dell'abitudine, più specificamente orientato verso oggetti sociali dei tratti della personalità, meno globale di un sistema di valori, più direttivo di un'opinione, più ideativo di un insieme di motivi.[37]

3. Funzioni degli atteggiamenti

Poiché l'atteggiamento non si identifica immediatamente con l'azione esteriore, non è interpretabile a senso unico (quello riscontrabile nel gesto comportamentale). Ogni atteggiamento è *ambivalente*, dice e non dice, vela e rivela. La prima cosa da farsi di fronte ad un atteggiamento è chiedersi il perché di esso. Perché sono gentile, perché contesto, perché sostengo una certa idea?... domande che possono avere tante e diverse risposte, dato che gli atteggiamenti possono servire a diverse funzioni.

Consideriamo tre casi:

— Un atteggiamento di disponibilità agli altri può esprimere il valore della dedizione, ma anche può essere un mezzo per gratificare il proprio bisogno di esibizionismo.

[37] M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, o.c., pp. 123-125.

— Una presa di posizione contestatoria può essere l'espressione dell'amore per la verità, ma anche un mezzo per scaricare la propria aggressività e far parlare di sé.

— Il rispetto per le opinioni altrui può essere l'espressione di apertura d'animo, ma può anche sorgere da un sentimento di inferiorità che impedisce di aprirsi liberamente.

Queste motivazioni meno genuine, di solito subconscie, possono sfuggire alla consapevolezza dell'individuo:

— Si dedica in tutta buona fede agli altri senza rendersi conto di non essere che allo stadio infantile della ricerca di se stesso e così, dopo l'entusiasmo iniziale, tutto finisce.

— Pensa di servire la verità senza rendersi conto di essere ancora nella fase di negatività dove ci si sente se stessi solo opponendosi e così, quando si tratta di pagare di persona, nasceranno le resistenze.

— Pensa di essere democratico, ma la realtà è che non ha il coraggio delle proprie idee e così piano piano non saprà più giustificare le proprie scelte.

Evidentemente, le diverse funzioni degli atteggiamenti possono coesistere nello stesso atteggiamento. Noi le esaminiamo separatamente per motivi di chiarezza. Abbiamo diversi studi al riguardo: Smith, Bruner e White, Katz e Stotland, Eysenk, Freedman.[38] Noi ci riferiamo in particolare alla classificazione proposta da McGuire, Katz e Rokeach.[39] Secondo questi autori esistono quattro possibili funzioni degli atteggiamenti:

1. *Funzione utilitaria*: un atteggiamento viene assunto in quanto serve per una utilità personale, immediata o mediata, in vista di una ricompensa (vantaggio) da ottenere o di una punizione (pericolo) da evitare.

Tale utilità è legata ai propri bisogni, ma può essere ricercata senza che il legame sia consciamente inteso dall'agente. Questa

[38] M.B. Smith-J.S. Bruner-R.W. White, *Opinions and personality*, Wiley, New York 1956; D. Katz-E. Stotland, *A preliminary statement of a theory of attitude structure and change*, in S. Koch, *Psychology: study of a science*, III, McGraw-Hill 1959, pp. 423-475; H.J. Eysenck, *The scientific study of personality*, Macmillan, New York 1952; J.L. Freedman e coll, *Social Psychology*, N.J., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1974.

[39] W.J. McGuire, *The nature of attitude*, o.c.; D. Katz, *The functional approach*, o.c.; M. Rokeach, *Belief, attitudes*, o.c.

funzione ci ricorda il fatto che tutti tendiamo a massimizzare le ricompense e minimizzare le punizioni dal mondo esterno. Il bambino sviluppa atteggiamenti favorevoli verso gli oggetti che lo gratificano e atteggiamenti sfavorevoli verso oggetti che lo puniscono. In sintesi, la funzione utilitaria serve:

a) per ottenere una ricompensa, oppure,

b) per evitare qualcosa di indesiderato.

Un esempio di a) è l'atteggiamento di un lavoratore che dà il voto ad un partito politico non perché crede all'ideologia, ma perché spera di ottenere scatti sulla busta paga. Un esempio di b) è la sottomissione alle regole del gruppo per evitare la spiacevole conseguenza di essere emarginato.

2. *Funzione difensiva dell'io*: se la prima funzione ci permetteva di stabilire un rapporto decente con gli altri, questa ci permette di avere un rapporto decente con noi stessi. Più che adattarci agli altri, molte volte il vero problema è adattarci a noi stessi specialmente quando proviamo impulsi inaccettabili. Come la funzione precedente ci proteggeva dalle punizioni che vengono dal di fuori, così la funzione difensiva dell'io ci protegge dalle minacce che ci vengono dall'interno: un atteggiamento viene assunto allo scopo di salvare la stima di sé proteggendola da minacce consciamente o subconsciamente avvertite. La persona si difende dal riconoscere la verità su se stessa; qui il bisogno fondamentale è quello di salvare ad ogni costo l'immagine positiva che noi abbiamo di noi stessi: a tale scopo verranno messi in azione i meccanismi di difesa che vedremo più avanti.

Gli atteggiamenti difensivi dell'io sono diversi da quelli utilitari sia per l'obiettivo che si propongono, sia per le modalità con cui si formano. L'obiettivo dell'atteggiamento utilitario è di natura sociale: proteggersi dagli altri visti come i detentori del potere. L'obiettivo degli atteggiamenti difensivi dell'io è più intrapsichico: l'uomo si nasconde da se stesso. Gli atteggiamenti difensivi dell'io si formano in seguito ad impulsi inaccettabili interni alla persona, derivano da conflitti emotivi e l'oggetto esterno è scelto per convenienza; se non ne esiste uno, la persona lo crea pur di salvarsi. Invece gli atteggiamenti utilitari si formano in base alla natura dell'oggetto dell'atteggiamento: l'oggetto non è occasionale o fittizio, ma è legato alla ricompensa o punizione. Lo studente che vuole dei bei voti (oggetto dell'atteggiamento) perché cerca di essere ammesso in una buona università, ha un atteggiamento

utilitario; lo studente che vuole dei bei voti per rassicurarsi che vale come uomo, ha un atteggiamento difensivo dell'io: il voto è solo un espediente occasionale.

Con la funzione difensiva dell'io, la persona pretenderà di cancellare un'immaturità che non vuole ammettere in sé, assumendo ad esempio un comportamento esattamente contrario. È il caso del dipendente affettivo che moltiplica i gesti di donazione di sé: può essere la dissimulazione del bisogno di ricevere affetto, un modo per non dire a se stesso che è affettivamente immaturo e un modo diverso e accettabile per ottenere affetto. Il difetto non sta nel comportamento esteriore, ma nell'incapacità di dirsi la verità e nella sottile ricerca di sé che motiva il comportamento. Oppure, il caso dell'insicuro che, per non ammettere l'insicurezza, ostenta una sicurezza perenne al riparo di ogni dubbio, a volte al limite dell'ostinazione e spregiudicatezza. Fatalmente questi atteggiamenti difensivi sono sempre artefatti ed esagerati e a lungo andare non convincono nessuno.

3. *Funzione espressiva di valori*: al di là della ricerca utilitaria e difensiva, l'atteggiamento può diventare un mezzo per vivere meglio ed esprimere progressivamente i valori nei quali la persona crede e che costituiscono gli ideali della sua esistenza. Qui siamo su un piano sostanzialmente diverso rispetto alle altre due funzioni: c'è alla base una situazione di verità interiore ed esteriore, di corrispondenza tra gesto e intenzione. Il comportamento diventa un modo per affermare e realizzare con maggior pienezza le proprie convinzioni. Di fatto avremo una persona che se fa un gesto, lo fa perché ci crede, non ha secondi fini utilitaristici o difensivi. Non tutti i comportamenti dunque hanno la funzione negativa di ridurre la tensione. La persona umana può trarre soddisfazione anche dall'esprimere atteggiamenti che riflettono ciò che gli è più caro. In questo caso, la soddisfazione non è in termini di riconoscimento sociale, ma consiste nel confermare quell'immagine di persona che intende essere: ma è un «vantaggio» che va oltre la conferma della propria immagine.

4. *Funzione di conoscenza*: la persona adotta un atteggiamento al fine di avere una comprensione strutturata (e spesso semplificata) di se stessa e del mondo. Tutti hanno bisogno di schemi di riferimento per capire la realtà e questi atteggiamenti, a prevalente componente intellettuale, determinano la formazione di categorie e generalizzazioni che semplificano la complessità del mondo e

offrono una guida (cioè schemi cognitivi e comportamentali) per affrontare adeguatamente la realtà. L'atteggiamento è come una teoria empirica e informale basata su quanto la persona ha direttamente osservato e su quanto gli altri le hanno detto. Non possiamo, ogni volta che ci capita qualcosa, ricominciare da capo ad analizzare, ma abbiamo bisogno di una griglia interpretativa o schema di riferimento che ci permetta di inquadrare più velocemente ciò che capita. Ci costruiamo un insieme di opinioni e stereotipi culturali con i quali affrontare subito e in fretta la realtà. Gli atteggiamenti di conoscenza sono per l'uomo della strada come la teoria è per lo scienziato. Il termine conoscenza dunque non va inteso come sinonimo di sete di sapere universale, ma come esigenza fondamentale di capire cosa succede.

Le quattro funzioni fin qui descritte non si escludono a vicenda. Anzi, lo stesso atteggiamento può servire a più funzioni come indicato negli esempi all'inizio di quest'argomento. Le quattro funzioni possono sovrapporsi; difficilmente l'azione è espressiva di una sola tendenza, generalmente è la risultante di una molteplicità di motivazioni più o meno nobili. È altrettanto certo che una di queste tende ad emergere sulle altre, dando al nostro agire una motivazione prevalente e alla vita un orientamento in funzione dei bisogni o dei valori. Nelle varie predisposizioni a rispondere esistono anche funzioni utilitarie e difensive dell'io; non tolgono genuinità alle nostre azioni a due condizioni: che non prevalgano sulle funzioni più genuine di conoscenza ed espressione dei valori, e che non siano coscientemente volute. In questo caso non sono esse la ragione principale o esclusiva dell'agire, ma costituiscono al massimo un vantaggio secondario non ricercato né voluto: il gesto rimane allora genuino anche se meno efficace; nel caso contrario sarebbe una copertura di qualcosa d'altro.

Un'ultima parola infine sulla tendenza a permanere da parte degli atteggiamenti. Vi abbiamo accennato parlando della componente affettiva; specifichiamo ora che in particolare l'atteggiamento con funzione difensiva ha una notevole resistenza al cambiamento: è infatti sostenuto dai meccanismi di difesa, che tendono proprio a nascondere le vere ragioni del conflitto, impedendo di conseguenza al soggetto di sentire il bisogno di cambiare e di sapere dove e cosa cambiare, anche in presenza di evidenti disagi. «Gli atteggiamenti di difesa dell'io, in modo particolare, pongono

resistenza al cambiamento anche quando l'equilibrio che essi aiutano a conservare non è al servizio dell'adattamento, ma fastidioso od anche masochistico».[40] La vera ragione di questa tenacia la conosciamo: l'atteggiamento difensivo protegge qualcosa di estremamente importante, la stima dell'io. Cambiarlo vorrebbe dire, per il soggetto, rischiare di perdere questa stima, o doverla costruire su basi nuove; ma chi è abituato a funzionare su basi difensive non sente molto l'attrazione a muoversi e crescere, non ha gli stimoli sufficienti per cambiare e mettersi in crisi.

Altrettanto resistente al cambiamento è l'atteggiamento utilitaristico, soprattutto se anch'esso gratifica il bisogno di stima (ad esempio, attraverso una dipendenza affettiva): anziché il cambiamento, scatterà il suo contrario, quell'automatismo ripetitivo che Freud chiamava «coazione a ripetere», espressione e legge operativa addirittura dell'istinto di morte.[41] Come dire che la resistenza al cambiamento conduce lentamente, attraverso la ripetizione di gesti gratificanti sempre più automatici, all'inerzia della morte psichica.[42]

La tendenza a mantenere ciò che salva la propria immagine è così forte che in caso di conflitto tra valori e atteggiamenti la persona sarà più propensa a cambiare i valori. Riprenderemo più avanti questo problema.

4. Formazione degli atteggiamenti

Secondo l'approccio di McGuire, diversi sono i fattori che determinano la nascita dell'atteggiamento: *fisiologici* (atteggiamen-

[40] B. Kiely, *Psicologia e teologia morale*, o.c., p. 202.

[41] S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, o.c. XI, pp. 524-526; *L'uomo Mosè*, in *Opere*, o.c., XI p. 398. L. Ancona, *La psicanalisi*, o.c., pp. 115-119.

[42] Fa senza dubbio riflettere la correlazione stabilita da Freud tra coazione a ripetere e istinto di morte. Sappiamo anche che thanatos, nel pensiero di Freud, si rivela sempre più fondamentale di eros (istinto di vita), e la coazione a ripetere (strumento di thanatos) più determinante del principio di piacere (strumento di eros), tanto che disse un giorno che «la meta di tutto ciò che è vivo è la morte» (S. Freud, *Al di là*, in *Opere*, o.c., IX, p. 224). Ciò dimostra, si dice normalmente, il pessimismo di Freud, ma non c'è forse anche del realismo in quel nesso o in quella subordinazione tra un certo tipo di vita e la morte, ossia tra principio di piacere e coazione a ripetere, tra gratificazione ripetitiva e morte psichica progressiva? In fondo, il principio di piacere è stato considerato da Freud come «uno dei più forti motivi che ci inducono a credere nell'esistenza delle pulsioni di morte» (ibidem, p. 241).

ti legati all'età, al benessere o malessere fisico), *sociali* (ad esempio: i condizionamenti da parte degli altri, la comunicazione verbale e non verbale, la pubblicità, la cultura di gruppo, le istituzioni...), *l'esperienza diretta personale* (modi di percepire la realtà, memoria affettiva, aspettative circa il futuro, traumi, fasi critiche di sviluppo...). Tutti questi fattori giocano un ruolo notevole. A noi tuttavia sembra che sia possibile ricondurre ognuna di queste determinanti all'ultima — l'esperienza diretta personale — sia perché è realmente comprensiva degli altri due fattori, sia perché questi ultimi non possono normalmente determinare automaticamente un atteggiamento, ma passano inevitabilmente attraverso il filtro della complessa e irripetibile realtà del singolo.

Ricollegandoci al capitolo sul volere emotivo e razionale e sulla memoria affettiva, possiamo capire meglio come nasce l'atteggiamento.

Vi sono gli atteggiamenti emotivi che si sono formati in situazioni nelle quali è venuta meno la capacità di valutazione riflessiva, o addirittura in quella fase di sviluppo in cui tale capacità è assente, l'infanzia: «ancor prima di aver imparato a parlare, quasi ogni essere umano — anche coloro che appartengono alla categoria dei minorati mentali — ha appreso alcuni schemi rudimentali di relazione con un genitore o qualcuno che gli presta le cure materne. Questi schemi primitivi diventano le fondamenta completamente sepolte, ma davvero fisse su cui molte realtà vengono ad aggiungersi e a costruirsi».[43] Se questo è vero, potremmo allora dire che in genere «gli atteggiamenti vengono formati su una base prevalentemente emotiva in un momento in cui non si può considerare in maniera adeguata il loro stesso formarsi».[44] Tale origine remota dei nostri atteggiamenti ci fa comprendere come sia difficile cogliere il significato e la natura di alcuni nostri atteggiamenti attuali. Infatti non solo si sono formati quando non disponevamo della capacità di fare analisi riflesse, ma si dà il caso che gli eventi che hanno condotto alla loro formazione tendono ad essere dimenticati mentre permangono i relativi atteggiamenti emotivi.[45] Questi eventi sono passati nell'inconscio; oppure sono ancora ricordati ma non più messi in relazione con l'attuale atteggiamento emotivo, è dunque questo preciso nesso causale che è passato nell'inconscio. E allora si rende parecchio problematica la reinterpretazione o la rivalutazione riflessiva dell'atteggiamento.[46]

Esiste insomma, un *inconscio emotivo* responsabile in buona parte della formazione dei nostri atteggiamenti emotivi, o della loro componente emotiva.

Facciamo l'esempio di un individuo che ha trascorso l'infanzia nella miseria, ha sofferto la fame e privazioni varie, e che di conseguenza ha sviluppato un senso di odio per i ricchi — più o meno assorbito dal suo ambiente familiare — con progetti di rivalsa, oppure un senso di disprezzo del suo stato di povero, con abbondanti sogni proibiti di ricchezza (atteggiamenti emotivi originari). Più tardi questa persona potrà sentirsi spinta ad assumere i seguenti diversi atteggiamenti e comportamenti: di aggressione contro i ricchi, quasi a vendicarsi inconsciamente del suo passato, sposando totalmente la causa dei poveri, oppure l'atteggiamento contrario di attrazione irresistibile verso i benestanti con la segreta aspirazione ad essere come loro o almeno ad essere accettato nella loro cerchia magari ignorando i poveri perché non contano.

In entrambi i casi è evidente come sia ancora funzionante l'emozione passata infantile, rendendo attuali i desideri e gli odi d'allora: sia l'emozione negativa verso i ricchi — i «cattivi» — che lo porta ancora adesso ad odiarli e desiderare di umiliarli, sia quella positiva verso gli stessi — i «fortunati» — che lo spinge a idealizzarli e a riverirli in tutti i modi. Questa persona potrà anche passare tutta la vita continuando ad aggredire e mitizzare ricchi e poveri, senza sapere bene perché, o dando motivazioni razionali o addirittura nobili al suo agire corrispondente, ma in realtà è animata da un'emozione infantile mai «dimenticata», ma radicata nell'inconscio emotivo. Il nostro passato, insomma, non è passato, continua a esistere e influire attraverso i nostri atteggiamenti emotivi, è presente ed è anche futuro.[47] Si tratterà poi di vedere il tipo di relazione fra passato e presente (cfr. conclusione della parte II).

[43] H.S. Sullivan, *Teoria interpersonale della psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 6.
[44] B. Kiely, *Psicologia e teologia*, o.c., p. 159.
[45] M.B. Arnold, *Feelings and emotion*, o.c., pp. 173-177.
[46] È per questo motivo che di frequente, in ambito psicoterapeutico o anche semplicemente psicodiagnostico, si incontrano notevoli resistenze a ricordare il proprio passato: non è un semplice vuoto di memoria, ma effetto dell'inconscio che tende a permanere tale.
[47] J. Mohana, *Psicanalisi*, o.c., p. 29.

Per quanto riguarda l'altra componente dei nostri atteggiamenti, quella intellettuale, il discorso sulla formazione si pone in termini sostanzialmente diversi quanto a tempo d'origine, ma non così diversi quanto a conclusione pratica.

L'atteggiamento intellettuale, per definizione, si forma quando l'uomo è in grado di usare la sua intelligenza, ossia di fare analisi riflesse, basate non più sull'istintivo ma su giudizi ponderati e ragionevoli. Questo tempo, evidentemente, non può essere quello dell'infanzia, ma un periodo in cui l'attenzione del soggetto è vigile e l'analisi critica possibile. Da ciò ne segue che gli elementi che hanno dato origine ai nostri giudizi, opinioni, convinzioni dovrebbero essere identificabili e rintracciabili molto più facilmente di quelle origini che fecero nascere gli atteggiamenti emotivi. Dunque, teoricamente, le premesse anche remote delle nostre convinzioni sono sempre richiamabili per essere revisionate e se necessario anche riformulate.

Ma le cose non sono così semplici. Non lo sono perché il processo operativo intellettuale non lo è: anch'esso affonda le radici su un terreno non sempre immediatamente accessibile né verificabile. Abbiamo già visto, parlando del livello razionale-spirituale, come la nostra ricerca della verità sia tutt'altro che infallibile, sia perché la verità in sé è difficile da raggiungere, sia perché soggettivamente il nostro modo personale di accostarci ad essa può essere frenato e distorto da disposizioni interne che non sono «vere», pur senza che ce ne accorgiamo (ad esempio, narcisismo intellettuale, confusione tra verità parziale e verità totale, spiritualismo disincarnato...). Va da sé che tali disposizioni o predisposizioni soggettive possono rendere meno veri o perfino in sé falsi quei giudizi espliciti o valutazioni implicite che quotidianamente diamo di persone e situazioni, e che vanno a formare appunto i nostri atteggiamenti intellettuali.

È quanto ci ricorda la rigorosa analisi scientifica di Lonergan, per il quale il corretto metodo conoscitivo è un processo di progressiva autotrascendenza che dovrebbe condurre ad un realismo critico e si snoda attraverso queste fasi: esperienza - intellezione - riflessione critica - decisione. Il livello dell'esperienza comprende le percezioni sensoriali e le rappresentazioni immaginative più o meno attraenti dell'oggetto in questione; l'intelligenza è un atto di intuizione pratica circa una possibile linea di azione come ipotesi di ciò che si deve fare praticamente; segue la terza fase della riflessione critica che esamina l'ipotesi fatta nei suoi pro e contro,

pesa le alternative ed emette un giudizio di valore; infine la decisione esprime un consenso o un rifiuto ad agire conformemente al giudizio: se vi è consenso, si passa dal conoscere all'agire mediante una deliberazione.[48] Ora, senza entrare in merito a questa analisi, è Lonergan stesso che ci lascia intuire la difficoltà di essere sempre dei realisti critici, ma è soprattutto l'analisi psicologica di Kiely a dimostrare che l'uomo, qualsiasi uomo, quando percepisce e immagina, fa ipotesi e intuisce, riflette e giudica, non è affatto un freddo calcolatore che attraverso procedimenti stereotipati giunge a conclusioni infallibili.[49] Da un lato c'è un inconscio emotivo che condiziona soprattutto la prima fase (l'esperienza), dall'altra c'è la possibilità che le singole fasi siano viziate in se stesse o nella loro successione da procedimenti errati o da difetti di metodo. Ad esempio, non sempre la fase dell'intellezione è seguita da una vera e propria riflessione critica dove il soggetto riesce a trascendere se stesso e la situazione; in altre parole non sempre l'intuizione pratica e immediata (chissà quante ne facciamo al giorno!) è sottoposta ad analisi, a un confronto, a una critica. A volte la fase della riflessione critica è assolutamente insufficiente se non addirittura «saltata» per passare direttamente alla quarta, quella della decisione.

Oppure vi è un difetto di metodo all'interno della singola fase: ad esempio fondare giudizi solo su principi convenzionali quali l'opinione della maggioranza, il senso comune, le aspettative abituali della gente, ecc., prendendoli come principi primi senza bisogno di alcun confronto critico. È un altro errore di metodo dalle conseguenze pericolose: basti pensare all'ambito del giudizio morale.[50] Ora, se questi errati procedimenti logici (o illogici) vengono sempre più usati, si vanno progressivamente a sedimentare nell'inconscio cognitivo diventando un po' alla volta metodi abituali di ragionamento; e il soggetto li seguirà ogni volta che deve giudicare persone o situazioni o discernere tra diverse scelte, senza più rendersi conto dell'errore di fondo. Arriverà ad una precisa conclusione senza sapere come ci è arrivato, perché il come

[48] B.J.F. Lonergan, *Il metodo*, o.c., pp. 52-60.
[49] B. Kiely, *Psicologia*, o.c., pp. 141-203.
[50] Lonergan definirebbe chi ricorre a questo tipo di ragionamento un «realista ingenuo» per il quale guardare è sinonimo di vedere. Per l'errore di metodo applicato in campo morale cf. B. Kiely, *Psicologia*, o.c., pp. 169-70.

appartiene all'inconscio cognitivo, è diventato in lui una struttura abituale e inconscia di pensare.[51]

Gli atteggiamenti intellettuali o la componente intellettuale dei nostri atteggiamenti, possono in parte essere influenzati da questo inconscio cognitivo dove si è andato a sedimentare il nostro abituale metodo conoscitivo con tutti i suoi errori di funzionamento. Questo inconscio — seguendo le leggi sue proprie — tenderà ad agire sul modo conscio e attuale di pensare, facendo permanere in esso un tipo conseguente di ragionamento anche se scorretto, e distorcendo il modo attuale di percepire e interpretare il reale e la verità. E quando lo stile cognitivo non è corretto, possono più facilmente verificarsi degli errori di contenuto, come quelli visti prima (narcisismo intellettuale, presunzione gnostica, spiritualismo disincarnato...). Insomma, dal difetto formale a quello contenutistico. Aggiungiamo che tutto questo, evidentemente, non ha niente a che vedere con il quoziente intellettuale della persona, che può essere intelligentissima e pure arrivare a distorcere la comprensione della realtà proprio a causa di questo inconscio cognitivo.

Allora, anche per l'atteggiamento intellettuale vale il principio che il passato non è mai passato del tutto, lascia un segno anche nel nostro modo di ragionare o, più in generale, di affrontare «razionalmente» la realtà.

Va detto comunque che la dimensione emotiva e intellettuale — poiché componenti dello stesso e unico atteggiamento — si influenzano a vicenda, come pure i rispettivi inconsci. Torniamo all'esempio dell'individuo che ha vissuto un'infanzia povera. È evidente che l'evento traumatico iniziale (depositato nell'inconscio emotivo tramite la memoria affettiva) condizionerà in modo notevole la prima fase del processo conoscitivo (l'esperienza), facendo provare un'emozione che probabilmente influirà (attraverso il ricordo e la percezione selettiva) sul futuro atteggiamento adulto di mettersi di fronte alla realtà e sul futuro processo di formazione delle convinzioni. Ma il fatto che siano possibili due atteggiamenti diametralmente opposti dice che il condizionamento

[51] L'idea di un inconscio cognitivo è di Piaget, che ritiene che la persona, a causa di questo inconscio, può essere consapevole dei risultati del suo ragionamento, ma meno consapevole dei processi razionali che hanno portato a quei risultati. J. Piaget, *The affective unconscious and the cognitive unconscious*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», 21 (1973), pp. 249-261.

non è a senso unico e scontato, e qui entra la componente intellettuale. Per giustificare l'atteggiamento emotivo di aggressività o di simpatia per una certa categoria di persone (nel nostro esempio i ricchi e i poveri), quella persona dovrà distorcere anche lo stile normale cognitivo bruciando, per così dire, le fasi di procedimento: gli basterà un'intuizione pratica per trasformarla subito in giudizio e passare impulsivamente ad una certa linea di condotta. Il difetto di metodo consisterà nell'assenza o insufficienza di riflessione critica e nella conseguente incapacità di distanziarsi emotivamente e intellettualmente dal suo ricordo e dalla sua situazione personale, in una parola nella non autotrascendenza cognitiva.

In conclusione, la formazione degli atteggiamenti è legata alla formazione delle componenti emotiva e intellettuale; tale processo si origina attraverso una sedimentazione progressiva che inizia molto presto nella vita, quando ancora le funzioni conoscitive non sono operanti. Ciò significa che esistono un inconscio emotivo, responsabile della formazione degli atteggiamenti e tendente a persistere, e un inconscio cognitivo, che condiziona la formazione degli stessi attraverso un procedimento logico a volte distorto e comunque meno controllabile dal soggetto. Le due componenti sono tra loro evidentemente legate e determinano assieme una tipica e personale predisposizione a rispondere, sentire e pensare, di cui il soggetto non sempre conosce l'origine e la finalità.

5. I valori

Arriviamo così al terzo attributo della personalità: i valori, che a differenza dei bisogni non «spingono» la persona, ma la «attirano» ad agire.

Definizione: i valori sono ideali durevoli ed astratti che riguardano sia la condotta attuale che lo scopo finale dell'esistenza. In quanto ideali durevoli si differenziano dai semplici interessi. Un conto è dire ad una persona «sei interessante» e un altro dirle «tu vali per me». L'interesse è più passeggero, contingente e soprattutto meno carico di importanza affettiva. Gli interessi assomigliano di più agli atteggiamenti in quanto rappresentano un atteggiamento favorevole o sfavorevole verso certi oggetti (arte, denaro...) o certe attività (professione, hobby...).

In quanto ideali astratti, si differenziano dalle norme poiché non dicono immediatamente «che cosa» fare ma «come» essere: non un comportamento, ma uno stile di vita.

La definizione indica poi che esistono due categorie di valori: *terminali*, riguardanti il fine ultimo che si vuole raggiungere nella vita; *strumentali*, che si riferiscono ai modi di agire necessari se si vuole raggiungere lo scopo ultimo. Sono due esigenze irrinunciabili (pena la crisi di identità); ogni essere umano deve decidere della sua vita: *che cosa* diventare e *come* diventarlo, scegliere gli *obiettivi* da realizzare e i *criteri* del suo agire. Ognuno deve prendere posizione circa il *senso* da dare alla sua vita e alla sua morte: tutto questo significa che l'esigenza dei valori scaturisce dalla stessa nostra costituzione psichica. Le due categorie di valori si organizzano in un sistema di valori dove quelli terminali sono (o dovrebbero essere) all'apice e quelli strumentali in posizione subordinata. I primi si auto-giustificano e i secondi trovano la loro giustificazione in quanto mezzi per. Ad esempio, nella vita cristiana, la povertà non ha senso in sé, ma in quanto mezzo per realizzare il fine della sequela di Cristo.

Componenti: come l'atteggiamento, anche il valore ha un elemento cognitivo, affettivo e conativo. Il primo è ovvio: perché qualcosa sia valido deve prima essere conosciuto; avere un valore vuol dire conoscere intellettualmente il modo corretto di agire e lo stato finale corretto a cui tendere. Ma non basta, occorre anche la componente affettiva: il valore è sperimentato come fonte di energia, come stimolo ad agire. Di qui la componente conativa dice che il valore per essere tale non può essere oggetto di sola contemplazione ma deve concretizzarsi in modalità di azione. L'importante è capire l'aspetto affettivo del valore, centro e problema di ogni progetto educativo. Affetto non nel senso banale di sentimento passeggero, ma nel senso maturo del termine: disponibilità a canalizzare tutte le nostre energie verso un qualcosa stimato centrale per noi.

Valori e atteggiamenti: la distinzione è deducibile innanzi tutto dal differente grado di *generalità/specificità*; mentre i valori sono tendenze generali all'azione con ampie possibilità di traduzioni operative, gli atteggiamenti riguardano attività e stili operativi più specifici. Di conseguenza una persona adulta può avere molti atteggiamenti, ma normalmente pochi valori centrali.

Altro criterio differenziante è la relazione *mezzi/fini*: i valori

rappresentano lo scopo finale dell'esistenza, gli atteggiamenti sono mezzi per trasformare in azione i valori creduti. Ai fini della motivazione ad agire, dunque, i valori hanno una forza maggiore rispetto agli atteggiamenti.[52]

Valori e bisogni: mentre i bisogni sono innati, i valori sono frutto di una scelta libera e responsabile, in qualche modo appresi, o scoperti. Ancora, i bisogni spingono verso una valutazione sensitivo-emotiva immediata legata alla funzionalità dell'oggetto gratificante (volere emotivo), i valori sono frutto di una ricerca del giudizio riflessivo e della capacità d'astrazione (volere razionale). Il bisogno coglie solo l'aspetto utilitaristico dell'oggetto (il «per me»), attraverso il valore si coglie invece la verità e la validità intrinseca (il «per sé») della realtà conosciuta.

Il bisogno dunque si muove entro un orizzonte d'immanenza, il valore di trascendenza, è un concetto trascendentale perché è radicato nell'obiettività dell'essere, non nella valutazione soggettiva del singolo.[53]

Ma c'è anche un punto di incontro tra bisogni e valori, e tra i rispettivi dinamismi di queste due forze così preziose dell'agire umano. Infatti anche i valori possono avere un loro proprio richiamo emotivo e le convinzioni intellettuali essere sostenute con passione. Infatti sono proprio i sentimenti che «danno alla coscienza intenzionale la sua massa, il suo momento, la sua energia, la sua forza»,[54] intendendo per coscienza intenzionale l'organo di scoperta dei valori. È la stessa Arnold con la sua teoria sulla memoria affettiva a rilevare che «un valore diviene oggetto di emozione

[52] Questo è il risultato delle seguenti ricerche: R. Homant, *Values, attitudes and perceived instrumentality*, University State Librery, Michigan 1970; C.C. Hollen, *Value change, perceived instrumentality*, University Librery, Michigan State 1972; M. Rokeach, *The nature of human values*, The Free Press, New York, 1973.

[53] Circa il rapporto tra il concetto di valore e di essere ci sembra particolarmente illuminante la posizione di Lonergan che, commentando s. Tommaso, afferma che «l'obiettività della verità intenzionalmente è indipendente dal soggetto, ma ontologicamente risiede solo nel soggetto: *veritas formaliter est in solo judicio*. Intenzionalmente, essa va completamente oltre il soggetto, ma questo avviene solo perché il soggetto è capace di una intenzionale autotrascendenza». B.J.F. Lonergan, *A second collection: papers by B.J.F. Lonergan*, ed. W.J.F. Ryan, B.J. Tyrrell, Longman & Todd, London 1974, p. 3. Dicendo dunque che il valore si muove in un orizzonte di trascendenza intendiamo dire che solo il soggetto capace di autotrascendenza intenzionale può attingere il valore e avvicinarsi alla verità oggettiva.

[54] B.J.F. Lonergan, *Il metodo*, o.c., p. 52.

quando l'individuo lo valuta come qualcosa di buono per lui qui ed ora».[55]

È un nesso molto importante, che necessita di ulteriori approfondimenti, ma che già fin d'ora ci dice l'unità e la convergenza strutturale dell'apparato psichico umano, anche se spesso, come vedremo, quest'armonia è più da ricercare con fatica che da assumere per scontata.

Valori e norme: poiché spesso confondiamo i due termini identificando troppo presto comportamento morale con comportamento secondo i valori, è bene chiarire che ci sono almeno tre differenze tra i valori e le norme:

a) Il valore dice in primo luogo una modalità d'essere, mentre la norma riguarda un modo di comportarsi; quindi la norma è solo strumentale, mai terminale.

b) Il valore trascende le situazioni specifiche mentre la norma è la prescrizione ad agire (o non agire) in un modo specifico in una situazione specifica.

c) Il valore è piuttosto personale e interiore, fatto di convinzione, mentre una norma è consensuale ed esteriore. «I valori sono criteri di desiderabilità indipendenti da situazioni specifiche. Lo stesso e identico valore può essere un punto di riferimento per molte norme specifiche; una norma particolare può rappresentare l'applicazione simultanea di più valori diversi... I valori, come criteri per stabilire che cosa si dovrebbe considerare come desiderabile, costituiscono la base e il metro per accettare o rifiutare le norme particolari».[56]

Tipi di valori: Frankl indica tre possibili modalità espressive del valore, con corrispondenti funzioni.[57] La vita, egli dice, può essere resa significativa da tre tipi di valori:

a) I valori *creativi* rappresentano quel che noi *diamo* alla vita tramite le nostre capacità e doti personali. Ogni essere umano possiede qualità specifiche (manuali, espressive, intellettuali, ecc.), ed ha la possibilità di manifestare in tutto quello che fa, anche nel gesto più semplice, la sua personalità unica-singola-irripetibile. L'importanza di quel che si fa, commenta Frankl, non è data dall'entità materiale o dalla risonanza sociale della cosa fatta, ma dalla coscienza d'aver espresso la propria originalità. È questa capacità creativa che dà valore alla vita, senza bisogno di far cose grandi.

b) I valori *esperienziali* costituiscono ciò che noi riceviamo dalla vita, come possibilità di sperimentare le realtà positive (ad es. le bellezze della natura, le realizzazioni artistiche, certi momenti più significativi, ecc.). Il bene e il bello sono presenti nella vita d'ogni persona, la capacità d'apprezzarli è ciò che dà valore esperienziale al nostro vivere, lo arricchisce e ci riconcilia con esso.

c) I valori *attitudinali* riguardano più in generale l'atteggiamento che noi prendiamo di fronte alla vita, e più in particolare la posizione che assumiamo dinanzi a una realtà esistenziale (un destino) che non si può cambiare. In definitiva è la capacità di dare un senso, accettandole «liberamente», a situzioni anche drammatiche, dall'esito inevitabile, come è, ad es., una malattia incurabile; oppure a tutta quella realtà di limite, fisiologico, psicologico e morale che fa parte inevitabilmente della vita d'ognuno. Frankl, afferma che una persona può non essere responsabile per tutte le sue debolezze, ma è responsabile per la posizione che prende di fronte ad esse. O, infine, tali valori corrispondono a quella capacità di accettare costantemente quanto noi stessi, per una libera scelta, abbiamo reso inevitabile, come ad esempio le conseguenze di rinuncia legate alla scelta di un particolare stato di vita.

Ognuno può vedere la linea ascendente che lega fra loro questi tre tipi di valori: dal livello creativo a quello attitudinale attraverso quello esperienziale è visibile un uomo che tende sempre più a trascendere la sua umanità e pure, proprio per questo, è in grado di caricarla di senso e viverla pienamente. È riconoscibile, ancora, un significato che supera continuamente il semplice fare — osservare — vivere, e svela un piano di valori non più semplicemente immanenti. È lo stesso concetto di valore, come abbiamo visto, che si :nuove entro questo continuum di trascendenza.

Funzioni dei valori: a cosa servono? Perché perseguirli? Anche ad essi si applica quanto detto circa le 4 funzioni degli atteggiamenti. Qualsiasi valore può essere usato per fini utilitaristici, difensivi della immagine di sé, perché validi intrinsecamente, perché capaci

[55] M.B. Arnold, *Emotion and personality*, o.c., pp. 175-176; 189.
[56] Williams citato in M. Rokeach, *The nature of human values*, o.c., p. 19.
[57] V. Frankl, *Logoterapia*, o.c., pp. 83-86; idem, *Psychotherapy and existentialism*, Washington Square Press, New York 1967; idem, *The doctor and the soul; from psychotherapy to logotherapy*, Bantam books, New York-Toronto-London 1967, pp. 21-50; E. Fizzotti, *La logoterapia di Frankl*, Rizzoli, Milano 1974, pp. 211-232.

di far comprendere il reale. Ma vi sono due funzioni specifiche dei valori.

La prima è di offrire un'identità al soggetto. Come vedremo più avanti, l'io ideale è costituito esattamente dagli scopi che un individuo vuole realizzare nella vita, legati in ultima analisi alla scoperta di qualcosa che ha valore in sé. In tal senso è il valore stesso la fonte della propria identità:[58] indirizza infatti la vita secondo un cammino preciso, fa prendere le decisioni più importanti (la professione, i rapporti umani, lo stile di vita...), definisce non solo il criterio e il fine dell'agire, ma pure quel punto d'arrivo nel quale ognuno ritrova quell'io che vuol essere. Avere un ideale vuol dire lasciare che sia esso a tracciare i lineamenti della propria fisionomia; sentirsene attratti è consegnarsi a questo progetto. 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, e non è neppure l'ideale altissimo che impone sforzi sovrumani, ma con il quale non ci si identifica, quasi un corpo estraneo o un'autorità suprema. Ricadremmo in questo modo in vecchie concezioni ormai superate, come quella del super-io freudiano, intromissione severa nella propria coscienza dell'autorità genitoriale e sociale con relativi obblighi e divieti,[59] se non addirittura dell'imperativo kantiano, il dovere per il dovere. Il valore invece è quella virtù o quel modello o quell'ideale che diventano parte dell'io, o addirittura gli danno un nome e dunque un'identità, e una 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 e ai suoi programmi di autorealizzazione (intesa in senso narcisista e limitativo). Al contrario il valore dà e dice qualcosa di realmente nuovo, che l'individuo ancora non sa di sé, ma in cui si riconosce. Scoprire un valore è un po' scoprire se stessi e la propria vocazione: esso infatti è tale perché «e-voca» la verità dell'io, sollecitandolo a realizzarsi pienamente. Se il valore è in funzione della propria identità e pienezza d'essere possiamo capire perché esso possieda una forza motivazionale maggiore rispetto agli atteggiamenti, come già abbiamo indicato.

[58] Diamo a questo termine un contenuto dinamico, lo interpretiamo non come un dato biologico-anagrafico, semplicemente da rilevare, ma come qualcosa che ci sta davanti, da scoprire e da realizzare.

[59] S. Freud, *L'Io e l'Es. L'Io e il Super-io*, in *Opere*, o.c. IX, pp. 491-501.

La seconda funzione specifica dei valori è di essere elemento di trazione dell'intero apparato psichico. La ragione va ricercata nel fatto che, se il valore stesso è legato a una nuova e più vera immagine dell'io, esso provoca un conseguente aumento di stima, e noi sappiamo che la ricerca della propria identità positiva è di per sé un notevole stimolo ad agire. Naturalmente questo funziona solo se il soggetto è capace di staccarsi progressivamente, anche attraverso la scoperta e l'attrazione dell'ideale, dalla «vecchia» immagine del suo io, e a guardare più avanti.

V. Frankl usa al riguardo un'immagine significativa: paragona il valore a quella nube giornaliera o a quella colonna di fuoco notturna che dirigeva, come costante riferimento, il cammino degli ebrei nel deserto. Era sempre *più avanti* e *al di sopra* del gruppo, come appunto, commenta il fondatore della logoterapia, dovrebbe essere il valore; più in alto (non fatto da noi né manipolabile) e più avanti (a indicare la strada).[60]

È solo a queste condizioni che può dirigere e attrarre il nostro io più di altri stimoli e forze.

A questo punto, osservando comparativamente i tre attributi dell'io possiamo rispondere alla domanda iniziale del capitolo: da che cosa è spinto o attratto l'uomo?

L'essere umano è dotato di due forze motivazionali: i bisogni e i valori. Due fonti energetiche che costituiscono le tendenze all'azione. Come tendenze, hanno bisogno di un «canale» di espressione e concretizzazione: è costituito dagli atteggiamenti che vengono così ad occupare una posizione intermedia fra bisogni e valori. Possiamo adesso comprendere meglio la natura ambivalente degli atteggiamenti. Proprio perché al servizio di due fonti energetiche possono ispirarsi all'una o all'altra o servirsi dell'una per coprire l'altra. La predisposizione a rispondere riceve così significati dinamici diversi. In concreto, potremmo agire soddisfacendo prevalentemente i nostri bisogni (dunque atteggiamenti con funzione utilitaria o difensiva), o richiamandoci ai valori (funzione espressiva dei valori e di conoscenza) o trovando un accordo tra i primi e i secondi. Proprio a causa di tale ambivalenza diventa importante, in qualsiasi cammino di formazione, non solo ribadire i valori (cosa buona, ma incompleta), ma imparare anche a *scoprire*

[60] V. Frankl, *Logoterapia*, o.c., pp. 104-105.

le funzioni dei propri atteggiamenti; solo a questa condizione la persona si conosce e può decidere di cambiare e crescere.

Il nostro schema ci dice di passare dai contenuti dell'io alle strutture. Ma prima di passare al capitolo successivo, ci sembra importante fondare ulteriormente la nostra affermazione che il rapporto fra l'uomo e i valori è una esigenza psichica: vivere per dei valori non è solo qualcosa di appreso dall'esterno, ma una tendenza innata dell'uomo. (Affermazione esplicita in questo libro, ma discreta ed esitante in altre opere del genere).

6. Ricerca dei valori

È impossibile vivere senza valori, ovvero la vita non può essere neutrale. Di fatto è così: ogni essere, nel segreto della coscienza o nel mistero dell'inconscio, ha degli ideali personali, una filosofia di vita, una propria «religione». E semmai avesse deciso che nulla ha più senso e che ognuno è libero di «fare il proprio gioco», anche questa è una precisa scelta di campo (anche se non espressa) con una sua ideologia, dei criteri comportamentali, con i suoi «simboli di immortalità».[61] È per questo che la psicologia indica i valori (seppur chiamati e interpretati in modo diverso: dal super-io di Freud agli archetipi di Jung alla volontà di significato di Frankl...) come una componente naturale e punto di riferimento fondamentale del nostro psichismo. Al punto da poter dire che «le nostre azioni come adulti, come artefici di decisioni, come esseri umani sono mediate dai valori»;[62] e che «nessuna decisione pratica può essere presa senza un implicito giudizio di valore».[63] Quali siano questi valori è culturalmente appreso, ma l'esigenza valoriale è componente essenziale della psiche umana.

Può sembrare apparentemente un problema che non rientra nell'ambito di una trattazione come la nostra e di una scienza come la psicologia che è disciplina analitico-induttiva più che assiologico-deduttiva. Ma il nostro intento è molto limitato: riflettere sul cammino dell'uomo verso i valori e sulla posizione della psicologia verso un'ipotetica fonte oggettiva di valori (fonte che non tocca alla psicologia dimostrare e definire ma all'etica filosofica).

a. Tendenza e necessità

Come vedremo meglio nel capitolo sulla percezione, decenni di ricerche empiriche hanno dimostrato che la nostra organizzazione percettiva neuropsicologica è tale che sempre mira spontaneamente a organizzare in uno schema compiuto i vari stimoli disorganizzati che ci colpiscono a caso. Se vediamo punti sparsi su un foglio, tendiamo ad organizzarli in figura e sfondo. Se vediamo una circonferenza aperta, automaticamente la percepiamo come chiusa e completa. Di fronte ad un fatto nuovo (un rumore strano nella notte, una espressione inspiegabile sul volto dell'altro, un incidente internazionale assurdo...) cerchiamo di tirarci fuori un senso, inserendo tale fatto in un contesto esplicativo familiare. Se non è possibile farlo, quegli eventi rimangono inspiegabili e allora ci sentiamo tesi o insoddisfatti finché una conoscenza più completa ci permette di capire quei fatti inserendoli in uno schema interpretativo più ampio. Come c'è in noi la tendenza a dare un significato agli stimoli, c'è la stessa tendenza nei confronti della nostra situazione esistenziale. Abbiamo bisogno di dare un senso alla vita. Se l'uomo rispetta tale esigenza, ha trovato uno schema esplicativo coerente che gli dà il senso di *competenza*. Se non la rispetta, non solo si sente insoddisfatto e annoiato, ma vulnerabile e *indifeso*. Piuttosto che non avere un significato di vita, è meglio — al limite — averne uno sbagliato: sarà sempre più confortante dello stato di ignoranza. Rispettare quest'esigenza è un efficace emolliente della ansietà: toglie il disagio che deriva dal dover affrontare una vita e un mondo senza struttura ordinata.

Il rapporto dell'uomo con i valori è segnato da una situazione di necessità come pure da una naturale tendenza: egli ne ha bisogno e al tempo stesso è aperto verso di essi. La necessità si specifica ed è avvertibile dentro di noi quando sperimentiamo la nostra incompletezza ontologica: quel limite legato alla relatività del nostro essere che la psicologia è in grado di descrivere e analizzare (ad esempio, i

[61] E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Paoline, Roma 1982. Secondo questo autore il «simbolo di immortalità» nasce dall'esigenza umana di trattare qualcosa come se avesse valore assoluto, facendone una garanzia di benessere nel presente e nel futuro. È una sorta di idolo che serve a mitigare o illudersi di risolvere la tensione fra il mondo dei desideri e quello dei limiti, e finisce per distorcere la realtà se il bene implicato è finito e relativo (come ad esempio, il denaro, sesso, ideologia, arrivismi vari, culto della personalità...).

[62] J. Bronowski, *The ascent of man*, Little Brown, Boston 1973, p. 436.

[63] B. Kiely, *Psicologia*, o.c., p. 151.

vari condizionamenti biologici e ambientali, la relatività del conoscere, le immaturità e incoerenze...). Va da sé che la percezione-accettazione di questa realtà di limite non è facile né semplice, a volte è carica di tensione, ma in ogni caso risveglia nell'uomo un naturale bisogno di completezza ontologica, come esigenza naturale di «essere di più».

Quest'esigenza già rilevata dalla filosofia, la psicologia la ritrova in diverse espressioni ed aspirazioni caratterizzate da una sorta di ricerca dell'illimitato, come desiderio d'essere al di là e al di sopra di tanti condizionamenti.[64] È una constatazione che tutti abbiamo fatto, anche se in modo frustrante o concretamente improduttivo. In ogni caso, quest'aspirazione ad «essere di più» nasconde un bisogno di valore, forse percepito in modo distorto o forse presente soltanto come bisogno inconscio che la psicologia constata e che la filosofia spiega adeguatamente come segno del dialogo dell'uomo con l'essere.[65]

Ma la psicologia può andare oltre: non solo constatare questo desiderio, ma anche individuarne le radici in quel bisogno di conoscenza che è innato in ogni uomo, e che tende per natura sua a superare il mondo dell'immanente e del sensibile. Se è vero che la tendenza umana verso l'autotrascendenza comincia con il desiderio di conoscere, potremo allora vedere in questo bisogno una predisposizione all'autotrascendenza da parte dell'uomo.

Affermare questa predisposizione non è una scelta di campo a priori né solo un fatto logico o teorico, ma è anche la conclusione di studi e ricerche psicologiche di diverse correnti. È anche la convinzione di Conn nel suo studio già citato sulla natura ontologica del valore, quando osserva che l'analisi psicologica dello sviluppo umano nei suoi diversi aspetti, come quello affettivo-sessuale, intellettuale e morale secondo le rispettive ricerche di

[64] Dal versante filosofico è classica la posizione di s. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 2 ad 2; q. 80, a. 1, C. Sul versante psicologico oltre allo studio citato di E. Becker, Kiely ha fatto un'acuta descrizione del mondo del desiderio e del mondo dei limiti, mostrando tra l'altro come questa tensione, connaturale all'uomo, possa essere superata unicamente in una prospettiva di autotrascendenza. B. Kiely, *Psicologia*, o.c., pp. 204-290.

[65] È vero infatti che *veritas formaliter est in solo judicio*, ma il tendere verso un valore oggettivo, in sé vero, non è forse segno della tensione verso l'essere? In tal senso Conn parla di «*ontogenetic ground*» (terreno ontogenetico) del valore. E. Conn, *The ontogenetic ground of value*, in «Theological studies», 39 (1978), pp. 313-335.

Erikson, Piaget e Kohlberg, porta alla stessa conclusione: l'uomo si sviluppa autenticamente secondo una tendenza progressiva di autotrascendenza.[66] «Le loro prospettive complementari non solo specificano la concretezza della coscienza morale o dello sviluppo della coscienza, ma implicitamente impiegano pure un criterio di autotrascendenza per illustrare il concetto di sviluppo adeguato e reale».[67] La stessa norma dell'autotrascendenza — che Lonergan da un punto di vista filosofico indica come criterio per l'autentica realizzazione — è segnalata in queste analisi psicologiche come la condizione che consente il passaggio da una fase all'altra nello sviluppo affettivo-sessuale, intellettuale e morale, e come criterio finale che indica il compimento adulto dei tre cammini evolutivi.

Infatti in tutte e tre le analisi ciò che consente il superamento delle prime fasi è sempre un iniziale e progressivo decentramento dal proprio io: è questo che permette di giungere agli stadi adulti

[66] Erikson considera la maturazione dell'individuo come un processo costante dominato da una successione di alternative fondamentali. Tale processo si articola in otto stadi che abbracciano tutta la vita, dalla prima infanzia allo stadio adulto, e dicono l'interesse centrale del soggetto nei diversi periodi dello sviluppo. Nel primo periodo ad esempio il problema centrale sarà costituito dall'interazione figlio-madre; l'alternativa sarà tra la fiducia e sfiducia; la soluzione che consentirà il passaggio armonico alle altre fasi sarà nell'acquisizione di una fiducia di base. Questi gli otto stadi: fiducia-sfiducia; autonomia-vergogna e dubbio; spirito d'iniziativa-senso di colpa; industriosità-senso di inferiorità; senso d'identità-confusione dell'io; intimità-isolamento; generatività-sterilità; integrità dell'io-disperazione. E.H. Erikson, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1967. Cf. anche H.W. Maier, *Problemi dell'età infantile; guida all'uso delle teorie evolutive di Erikson, Piaget e Sears, nella pratica psicopedagogica*, Angeli, Milano 1972.

Piaget concepisce la maturazione intellettuale secondo 4 periodi: 0-2 anni, intelligenza sensorio-motrice; 2-7 anni, pensiero preoperazionale, simbolico e intuitivo; 7-11 anni, operazioni concrete: ragionamento legato all'oggetto e capacità di organizzare il mondo circostante; 11-15 anni, pensiero formale: indipendenza dall'oggetto concreto e capacità di formulazioni ipotetiche. Piaget J., *Psicologia della intelligenza*, Giunti-Barbera, Firenze 1952. Cf. anche J.H. Flavell, *La mente dalla nascita alla adolescenza nel pensiero di Jean Piaget*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971; P.H. Mussen J.J. Conger-J. Kagan, *Lo sviluppo del bambino e la personalità*, Zanichelli, Bologna 1976, pp. 195-304.

Kohlberg situandosi nella tradizione di Piaget, presenta 6 stadi universali dello sviluppo del pensiero morale raggruppandoli secondo 3 livelli: I, morale preconvenzionale: stadi dell'orientamento alla punizione e all'obbedienza e dell'orientamento relativista strumentale; II, morale convenzionale: stadi dell'orientamento interpersonale del «bravo bambino» e dell'orientamento alla legge e all'ordine costituito; III, morale post-convenzionale: stadi del contratto sociale e del principio etico universale. R. Duska-M. Whelan, *Lo sviluppo morale nell'età evolutiva; una guida a Piaget e Kohlberg*, Marietti, Torino 1979; cf. anche E. Alberich (a cura di), *Educazione morale oggi*, LAS, Roma 1983, pp. 87-105.

[67] W.E. Conn, *The ontogenetic ground*, o.c., 1978, p. 318.

dell'intimità, generatività e integrità dell'io (sviluppo affettivo-sessuale), al pensiero formale sempre più sganciato dal concreto (sviluppo intellettuale), alla formazione di una coscienza che si richiama a principi etici universali (sviluppo morale).

È quanto mai significativa questa convergenza, tanto più che deriva da metodologie diverse, contenutistica quella di Erikson, strutturale quella di Piaget e Kohlberg, e da correnti diverse:[68] la psicoanalisi (Erikson), la psicologia genetico-evolutiva sperimentale applicata allo studio dell'intelligenza (Piaget), e allo studio della coscienza morale (Kohlberg).[69]

Ma le tre analisi ci permettono anche di qualificare la tendenza alla trascendenza; infatti considerandole attentamente ci fanno scoprire tre progressivi livelli di autotrascendenza, come tre diversi e complementari modi di andare oltre il proprio io.

Un primo livello potrebbe essere quello indicato da Piaget. È una trascendenza che avviene all'interno della persona, interessa soprattutto le facoltà mentali, rende l'individuo capace di passare dall'intelligenza sensorio-motoria al pensiero formale dove le percezioni frammentarie degli oggetti sono trasformate in un sistema coerente di relazioni oggettive costanti (le leggi), il proprio punto di vista è relativizzato e aperto ad altre più ampie prospettive, l'attenzione è rivolta verso il possibile e non più solo verso il concreto. Si tratta di una *trascendenza intrapersonale*.

Un secondo livello potremmo ritrovarlo nell'analisi di Erikson. Qui il movimento trascendente porta progressivamente l'individuo

[68] La tipologia di Erikson è contenutistica perché ciò che caratterizza la persona che si sta sviluppando è il *contenuto* di ogni periodo successivo; dunque i suoi stadi informano sul *che cosa* pensa l'individuo o da quali problemi (di fiducia, autonomia, colpa...) è preoccupato. La tipologia di Piaget e Kohlberg, invece, è strutturale perché indaga sulle *modalità* di ragionamento intellettuale e morale più che sui contenuti. I loro studi ci dicono dunque *come* la persona ragiona o giudica. «Nella tipologia strutturale, ogni nuovo stadio dello sviluppo implica la riorganizzazione profonda dei diversi elementi con la formazione di una nuova unità strutturale funzionante come un tutto» L. Rulla e coll., *Struttura psicologica*, o.c., p. 26.

[69] Per questo argomento vedi anche A. Manenti, *Dio e l'inconscio: ricerca del padre o esigenza di creatività?*, in F. Morandi, *Psicanalisi e Religione; atti della associazione ASPER*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984, pp. 67-75. Partendo dalle ricerche sulla formazione dell'io e dell'oggetto nell'età evolutiva si può arrivare a questa conclusione: la capacità di produrre immagini ideali e di attingere a ciò che è intangibile è parte della struttura umana e l'area della ricerca di Dio va quindi distinta dai processi di proiezione-introiezione; è una ricerca che trae invece la sua origine dai sentimenti di creatività - gioia - sollecitudine già presenti fin dai primi momenti della formazione dell'io e dell'oggetto.

a rompere i confini della propria soggettività, interessa particolarmente la sua vita sociale-relazionale, lo rende capace di passare dall'attenzione centrata su di sé all'attenzione verso l'altro, dal bisogno di ricevere alla capacità di generare, dalla paura dell'inferiorità alla sapienza dell'integrità. È una *trascendenza interpersonale*, e sembra supporre quella precedente.

Un terzo livello lo possiamo dedurre dalla teoria dello sviluppo morale di Kohlberg. Anche Piaget ha studiato l'ambito morale,[70] ma Kohlberg sembra aver identificato alcune componenti e posto alcune premesse che fanno pensare a un possibile ulteriore sviluppo del concetto di trascendenza. Ci riferiamo allo stadio finale (VI) previsto da Kohlberg, e in particolare all'ipotetico stadio VII che in scritti più recenti lo psicologo americano ha solo abbozzato.[71] È lo stadio in cui l'individuo si pone, o è costretto a porsi, delle questioni radicali: «Perché essere morale? Perché essere giusto in un mondo pieno di ingiustizie?». Tali domande esigono una nuova capacità di trascendenza, oltre i due livelli appena visti. Tali livelli sono pur sempre legati ad una certa lettura del reale immediatamente (o mediatamente) visibile: tentano di organizzare i dati secondo un tutto logico e coerente. Qui invece — sembra dire Kohlberg — i dati del reale sono contraddittori, è difficile dedurne leggi (I livello - Piaget), o è addirittura un reale ostile che non consente l'esperienza basilare della fiducia; è dunque ancora più difficile trovare un motivo che giustifichi e renda possibile il proprio aprirsi al reale (II livello - Erikson). E allora la risposta definitiva a quegli interrogativi sembra dover (o poter) andare oltre questi due livelli e fondarsi su un'ulteriore possibilità di autotrascendenza nell'uomo, come apertura più piena all'essere, come capacità di astrazione e di riferimento ad una realtà non immediatamente visibile e al di sopra di queste contraddizioni.

Kohlberg indica il problema, ma non prende posizione; eppure le domande che sente l'esigenza di porsi e lo stadio VII che deve inventare lasciano intravvedere una disponibilità operativa e intenzionale specifica nell'uomo. Forse infatti, non è privo di significato il fatto che a livello VI abbia indicato come esempi Martin Luther King e Gandhi: due persone che a quelle domande avevano dato

[70] J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.

[71] L. Kohlberg, *Moral development in aging human beings*, in «Gerontologist», 13 (1973), pp. 497-502.

una risposta esistenziale precisa e trascendente. Una trascendenza che è superamento della propria soggettività e della realtà immediata, e pure attinge il significato vero dell'una e dell'altra. La potremmo chiamare trascendenza metapersonale, o verticale, o ultramondana, o totale...: ciò che è importante è che dal punto di vista psicologico l'uomo appaia dotato di questa potenzialità. Se infatti all'indicazione ancora implicita di Kohlberg aggiungiamo le affermazioni esplicite di Frankl, come di altri psicologi (da Daim a Nuttin, da Allport a Matté Blanco), allora questo terzo tipo di trascendenza ci appare ancor meglio precisato e indicato come naturale o almeno accessibile per l'uomo.[72]

Concludendo questo paragrafo: non solo l'uomo ha una volontà di significato, ma dispone pure di una capacità di trascendenza secondo diversi e progressivi livelli.

Dal versante allora della costituzionale incompletezza ontologica emerge la necessità del valore come bisogno — spesso solo inconscio o addirittura distorto — di essere; dal versante della predisposizione ad autotrascendersi l'uomo manifesta una naturale apertura alla realtà trascendente del valore stesso.

b. Il rischio del soggettivismo

A questo punto, visto che l'uomo ha in sé la capacità di orientarsi ai valori, la tentazione sarebbe logica e consequenziale: improvvisarsi creatore di valori o giudice assoluto, affidandosi unicamente o eccessivamente al solo suo criterio per definirli e discernerli. È chiaro che l'uomo è fondamentalmente libero, nonostante i suoi molti condizionamenti; ed è altrettanto chiaro che l'uomo esercita la sua libertà quando cerca il senso della vita e se ne sente responsabile. Ma vi sono delle libertà che un uomo abbastanza realista e intelligente non può prendere per principio: «Non è libero di identificare la sua capacità di capire (che genera solo ipotesi) con la conoscenza della verità (che è raggiunta solo nel giudizio verificato). Egli non è libero di confondere le elevate aspirazioni del suo io simbolico con la verità. Non è libero di ignorare le inconsistenze tra il suo concetto di sé e la sua condotta, tra il suo concetto di sé e il giudizio degli altri, tra il suo concetto di sé e il suo ideale di sé. Non può dare per scontata la perfezione del gruppo cui appartiene, né ritenere che il buon senso basti a tutto. Non può evitare d'interrogarsi sulla genuinità dei suoi valori, o sulla adeguatezza dei suoi criteri morali. Deve sempre mantenersi disponibile a indagare sulle ulteriori questioni a prescindere dal costo e dalle difficoltà».[73] Possiamo giustificare dal punto di vista psicologico almeno qualcuna di queste affermazioni che si riferiscono ad aspetti diversi dello sviluppo e della maturazione umana.

Per quanto riguarda lo sviluppo cognitivo, abbiamo già indicato come l'uomo può essere tentato di funzionare prevalentemente ai primi due livelli della vita psichica dove i dinamismi fisiologico e sociale non consentono un approccio adeguato alla totalità del reale; non solo, ma anche il III livello non sempre sembra garantire un contatto scontato con la verità. Così pure il volere emotivo, l'inconscio cognitivo ed emotivo sono tutti aspetti di una medesima realtà che può condizionare e distorcere il nostro sperimentare-capire-giudicare. In fondo è quanto dice Lonergan quando afferma che la conversione intellettuale è molto rara.[74] Forse un giudizio un po' pessimistico, ma dobbiamo ammettere che essere realisti critici, capaci di operare mentalmente con obiettività e distanza da noi stessi, essere attenti, intelligenti, ragionevoli, responsabili, non è qualcosa che ci viene spontaneo. E questo fa allora dubitare della liceità del soggettivismo.

Dal punto di vista dello sviluppo morale le cose non sembrano andare tanto meglio. Kohlberg ci segnala che di fatto, stando alla sua valutazione, piuttosto raramente viene raggiunto lo stadio V (orientamento legalistico verso il contratto sociale) e ancor più di rado lo stadio VI (orientamento al principio etico universale), stadi che segnano il livello di una moralità postconvenzionale e autonoma. Il che significa che la capacità di andare oltre ai giudizi di valore per coglierne il fondamento è messa in atto concretamente da una minoranza (quelli che Kohlberg chiama gli eroi morali).[75] E questo fa ulteriormente dubitare sull'uomo giudice assoluto di se stesso.

[72] Ai già citati testi di Frankl aggiungiamo V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1975.

[73] B. Kiely, *Psicologia*, o.c., pp. 253-254.

[74] P. McShane, *Foundations of theology: papers from the international Lonergan congress, 1970*, Gill & Macmillan, Dublin 1971, p. 274; B.J.F. Lonergan, *Il metodo*, o.c., p. 43.

[75] R. Duska-Whelan M., *Lo sviluppo morale*, o.c., p. 102.

Se consideriamo la capacità di formulare dei valori, giungiamo alle stesse conclusioni. C'è uno stretto legame tra maturità psicologica e modo di percepire i valori o sensibilità verso di essi. Già la filosofia classica lo aveva affermato nell'assioma aristotelico: «Il fine appare a ciascuno a seconda delle sue qualità» e nell'assioma tomistico: «*qualis est unusquisque, talis et finis videtur ei*».[76] Quando l'uomo è maturo psicologicamente ed è adulto in ogni settore di sviluppo, allora potrà percepire in modo altrettanto maturo e adulto i valori finali e strumentali; ma se quell'uomo ha delle immaturità psicologiche — almeno per quanto riguarda certi settori dalla sua vita e specialmente se ha origini subconscie — allora quella immaturità si rifletterà anche sul modo di percepire e valutare, andando dunque a contaminare anche la percezione degli scopi del proprio esistere e del modo di attuarli. Alcune di queste debolezze psicologiche le abbiamo già viste, altre ne vedremo; siamo già comunque in grado di dire che tali limitazioni sembrano tutt'altro che rarità e eccezione. E questo ci fa ulteriormente dubitare sulla troppo scontata capacità dell'uomo a discernere.

Tre prove quindi che mettono in guardia contro il rischio del soggettivismo esasperato nella definizione dei valori, quel rischio nascosto e pure evidente negli atteggiamenti spontaneistici di chi si ispira al «buon senso» o ai propri sentimenti, o di chi crede che scegliere sia un fatto solo autogestibile, o ancora di chi sacralizza sbrigativamente il proprio abituale modo di vedere senza mai sottoporlo a verifica, o di chi infine crede di saper già tutto e non ha bisogno di nessuno.[77] La conversione intellettuale vuol dire anche

[76] Aristotele, *Etica*, lib. III, c. 5. Tommaso, *Summa Theologica*, I, q. 83, a. 1, ob. 5; I-II, q. 10, a. 3, ob. 2.

[77] È per questo motivo che sembra di dover ridimensionare quel certo ottimismo che traspare dalle posizioni di certa psicologia umanista e della cosiddetta «terza forza» (movimento nato in Usa nel 1964). Il contributo più significativo di queste teorie è stato quello di aver reagito all'eccessivo pessimismo freudiano ed al conseguente determinismo condiviso anche da altre scuole in modo diverso (ad esempio, il behaviorismo); ma in questa reazione forse ha rischiato di toccare l'estremo opposto: infatti per questa corrente l'uomo è naturalmente buono ed in grado di scegliere adeguatamente i propri valori. È vero che alcuni di questi autori (Allport, Fromm, Maslow ed altri) sottolineano l'importanza di valori come la giustizia, l'amore, la libertà..., ma dando sempre al *singolo* il diritto di esserne interprete e misura, unico «*locus of evaluation*» C.S. Hall-G. Lindzey, *Teorie della personalità*, o.c., p. 455.

È questa fiducia scontata che ci sembra di dover mettere in discussione sulla base delle constatazioni fatte finora. Cf. anche P. Vitz, *Psychology as Religion. The cult of self-worship*, Eerdmans, Michigan 1977; D.G. Myers, *The inflated self*, The Seabury Press, New York 1981.

[78] M.B. Arnold, *The Human Person*, The Ronal Press, New York 1954.

esperienza di libertà e umiltà che nasce dalla coscienza dei propri limiti e crea il bisogno e la disponibilità a farsi aiutare. D'altronde la posta in palio è alta, un errore nell'identificazione del valore si ripercuoterebbe fatalmente con conseguenze negative sulla vita dell'individuo, alienandolo da se stesso e frustrando il suo desiderio di felicità. Vale la pena allora affrontare la fatica di una ricerca «intelligente».

c. L'oggettività dei valori

Un'altra conseguenza è importante. Non qualsivoglia valore soddisfa la naturale ricerca di senso, ma solo quei valori che rispettano la qualità specifica di quella ricerca, cioè la naturale tendenza progressiva alla trascendenza. Non è compito della psicologia individuare e fondare quei valori, ma essa può affermare la necessità di valori oggettivi perché solo questi corrispondono e soddisfano la tendenza psichica.

Se mi impegno ad amare, non posso stabilire da solo che cosa sia il vero amore e definirlo in modo arbitrario. Il vero amore contiene delle caratteristiche oggettive che io non ho creato, ma che trovo già pre-definite, anche se poi mi rimarrà il compito di soggettivarle, cioè di trovare il mio modo originale di amare. Però rimane il fatto che solo nella misura in cui io mi adeguo a tali criteri pre-definiti, posso riconoscermi un vero amante. L'uomo maturo non è solo colui che ha un io ideale ma che ha un io ideale come-dovrebbe-essere, con una validità oggettiva e non meramente privata e soggettiva.[78] Il valore quindi non si crea ma lo si trova, ossia lo si riconosce. Esattamente come nella conoscenza: quando conosco un oggetto come reale, non l'ho posto io in essere, ma ne ri-conosco la realtà, che tuttavia esiste indipendentemente dalla mia conoscenza. C'è un ordine oggettivo che si impone come garante del successo dell'uomo e che l'uomo non può cambiare, pena il suo fallimento.

Il vero motivo dell'oggettività dei valori è l'unicità della natura umana. Nessuno può dire che per essere felici si deve ottenere tutto e subito, cercare ciò che piace, seguire l'opinione dei più. Questa via non può dare un senso che invece è raggiungibile attraverso i valori

opposti: saper pagare un prezzo, cercare ciò che giova, avere il coraggio delle proprie idee. C'è allora solo *uno* stile appropriato alla natura umana. Questo stile si trova nell'uomo, ma non è stabilito dall'uomo. C'è una risposta oggettiva alla ricerca del senso così come la figura del cerchio richiede oggettivamente una linea chiusa. C'è un'esigenza di ordine oggettivo sopra-personale che ha una realtà invariata e la cui validità trascende quindi il punto di vista di ogni persona.

Un ragazzo di 25 anni non sa spiegarsi come mai non riesce a portare a termine nessun rapporto sessuale con la sua fidanzata: al momento della penetrazione cessa l'erezione. Questo fallimento esiste anche con altre ragazze, nonostante la presenza in lui del desiderio eterosessuale e la mancanza di basi organiche a questo disturbo. Già dal primo incontro dichiara che la sua «fidanzata» è in realtà una ragazza trovata in discoteca la settimana precedente, della quale non conosce il lavoro, gli interessi, le abitudini, ma solo un numero di telefono. Inoltre dichiara esplicitamente che non ha nessuna intenzione di impegnarsi con lei dato che per ora esclude la convivenza e che «semmai mi sposassi, non sceglierei senz'altro una donna che sta con il primo capitato». Non sa spiegarsi la sua infelicità!

Nessuno può obbligare l'uomo a dare un senso alla vita; ognuno è libero di rimanere nell'ignoranza. Ma quando ci si decide di soddisfare il bisogno di coerenza, allora bisogna adeguarsi ed ubbidire al senso quale dovrebbe essere, rispettarne i nessi essenziali. Quando l'uomo trascura quest'obbedienza per l'arbitrarietà si costruisce con le sue stesse mani uno scontento diffuso e un'amarezza generale. Infatti cambiando l'ordine oggettivo si produce inevitabilmente un conflitto inconscio che preclude la serenità. È il conflitto di quel ragazzo impotente, che consiste nello scontro fra due tendenze opposte: una è la richiesta psichica di rispettare i requisiti del vero amore e l'altra è la pretesa di raggiungere la stessa meta ma percorrendo una scorciatoia o addirittura indicazioni contrarie a quelle esigite dal copione della vita.

d. Libertà nei confronti dei valori

I valori si presentano all'uomo imperativi, ma non costrittivi; chiedono di essere realizzati, ma lasciano libera la persona di realizzarli o no. Esercitano quindi una funzione obbligante, tuttavia quest'obbligazione lascia libero l'uomo. L'esigenza — innata

nell'uomo — non costringe nessuno a soddisfarla. Si può dire che l'uomo ha bisogno di vivere dei valori, ma solo nel senso di *aspirazione non coercitiva* e non come autoimposizione o obbligo soggettivo. In lui è presente l'aspirazione, ma sta nella sua libertà scegliere se realizzarla o no. È questa logica che differenzia il modo di funzionare dei valori rispetto a quello dei bisogni.

«L'uomo deve fare il bene se vuole vivere bene» — «L'uomo deve mangiare se vuole vivere bene». Due espressioni completamente diverse:

a) Il mangiare è un bisogno che spinge dall'interno (o come spesso lo sperimentiamo, dal basso). Il valore è un'aspirazione che attira dal di fuori (o come spesso la sperimentiamo, dall'alto). Siamo spinti dalla fame, ma attirati dal bene. La differenza fra «spinto da» e «attratto verso» è la differenza che passa fra l'animale e l'uomo.

b) La fame obbliga prima o poi a soddisfarla, l'aspirazione lascia liberi di attuarla o no: implica sempre una decisione da prendere.

c) Soddisfare la fame significa rispondere ad una situazione passata e presente: con il cibo pongo termine all'astinenza del passato e ai crampi di stomaco del presente. Rispondere al valore dice orientarsi al futuro: tendere a ciò che sarà, ma che ancora non c'è.

d) Con il cibo si ripristina un equilibrio interno disturbato e dopo aver mangiato si entra in uno stato di riposo e quiete. Quando decidiamo di vivere dei valori rompiamo l'equilibrio presente ed entriamo in uno stato di tensione e cambiamento.

La ricerca dei valori si pone quindi nella linea del «se vuoi» e non del «devi». L'uomo è capace di fare il bene ma non ne è obbligato. In lui c'è l'aspirazione ai valori come possibilità e capacità, ma non come necessità. Escludiamo il «devo essere buono, devo amare, devo essere...», in favore del «potrei, dovrei». Anche se costruiti intorno all'esigenza morale, rimaniamo liberi di essere morali oppure no. Ognuno di noi ritrova in sé l'aspirazione al bello e al buono ma, ancora, rimaniamo liberi e padroni del nostro destino. La legge di coscienza non esercita alcuna coercizione esterna. La natura umana è aliena ad una conformità riluttante e contro voglia, ma chiede un'azione e intenzione genuina che venga dal profondo del cuore.

e. Il ruolo della psicologia

A questo punto diventa necessario cercare di definire il ruolo della psicologia nella ricerca dei valori. Il problema epistemologico è molto importante in genere, poiché specificando le competenze delle varie scienze, consente di usare gli strumenti peculiari di ogni disciplina per progredire nella conoscenza della realtà. In psicologia il problema è particolarmente delicato, trattandosi di una scienza ancora giovane e dai confini non ancora ben precisati. Quanto verremo dunque dicendo è più un tentativo di porre con un certo ordine i termini di questo complesso problema che non pretesa di soluzione.

Limite della scienza descrittiva. Partiamo dalla constatazione di un'ambivalenza, quasi una contraddizione fondamentale: da un lato la psicologia, scienza dell'uomo, si trova ad affrontare i problemi dell'uomo che direttamente o indirettamente rimandano all'interrogativo sui valori ultimi; d'altro canto, essendo scienza essenzialmente descrittiva, non ha in sé gli strumenti necessari per risolvere adeguatamente i problemi ultimi.[79] Si potrebbe forse applicare anche alla psicologia e allo psicologo quel discorso sulla tensione tra due mondi vista più sopra: quello dell'aspirazione e quello del limite. Da una parte lo psicologo tende, implicitamente o esplicitamente, a risolvere la problematica umana, a divenire un esperto dei valori dell'esistenza, e ha buoni motivi per giustificare tale pretesa: «Il suo lavoro gli dà una conoscenza personale intensa della vita e degli affanni della gente, cosicché la sua base esperienziale è superiore a quella del filosofo anche ben preparato

[79] Frankl parla addirittura di «nevrosi noogene», determinate da un'incapacità di dare senso alla vita, e ritiene che il 20% delle nevrosi sia determinato dall'insoddisfazione di questo bisogno di significato. V. Frankl, *Logoterapia*, o.c., p. 38; idem, *Psicoterapia nella pratica medica*, Giunti-Barbera, Firenze 1968. Siamo molto lontani da quanto Freud scriveva a Marie Bonaparte: «Nel momento in cui ci si interroga sul senso e sul valore della vita si è malati, giacché le due cose non esistono in senso oggettivo»; S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Boringhieri, Torino 1960, p. 402.

È interessante quanto annota Kiely circa l'atteggiamento della psicologia attuale: «La psicologia necessariamente affronta la questione dei valori ultimi e del significato della vita; ed è un fatto che alcune delle più urgenti e anche profetiche affermazioni del bisogno di tali valori, e della conseguenza negativa della loro mancanza sono arrivate negli ultimi anni dalla psicologia» (B. Kiely, *Psicologia*, o.c., p. 296) e cita Becker, Menninger, Hendin e Vitz.

e gli attribuisce un certo diritto di competere nella definizione dei valori umani».[80] Ma deve anche avere l'onestà di ammettere i limiti della sua indagine psicologica: se sa intravvedere la reale problematica che si nasconde dietro ad ogni affanno, deve capire che la trattazione adeguata di essa va al di là delle sue competenze. «I valori non cadono sotto il dominio di una scienza descrittiva».[81] Essi richiedono la competenza e gli strumenti di una disciplina normativa come la filosofia o la teologia. Però è altrettanto vero che nulla potrà impedire che uno studioso dell'uomo, oltre che psicologo positivo, sia pure un esperto dei valori dell'esistenza, purché sappia che in quel momento si richiama ad un sapere che va oltre le sue analisi di psicologo. Anzi, tale richiamo è indispensabile poiché una neutralità filosofico-antropologica da parte delle scienze umane è un mito insostenibile e non conduce ad un'adeguata comprensione della realtà studiata ma, al contrario, ad un'interpretazione riduzionista che impedisce la relazione di aiuto e falsa il ruolo della psicologia.[82] Séve, filosofo marxista, critica il positivismo psicologico proprio perché pone la psicologia in una situazione di autonomia assoluta rispetto alla filosofia e chiarisce: «Nessun sapere può fare a meno di categorie del pensiero la cui comprensione e estensione travalicano radicalmente i limiti di ogni disciplina scientifica particolare e la cui conoscenza approfondita e il maneggio appropriato presuppongono l'assimilazione delle acquisizioni essenziali della filosofia».[83]

[80] B. Kiely, *Psicologia*, o.c., p. 294.

[81] A. Ronco, *Introduzione alla psicologia*, o.c., p. 94. Ronco ammette che lo psicologo possa anche seguire un diverso criterio per definire i valori come, ad esempio, quello del buon funzionamento dell'organismo psichico. Ma anche qui, la psicologia può descrivere gli elementi di questo buon funzionamento e la sua efficienza; ma in ogni caso, non è competente a stabilire per quali fini l'organismo debba funzionare.

Sul problema del rapporto psicologia e teologia-filosofia cf. anche G. Groppo, *Psicologia e teologia; modelli di rapporto*, in «Orientamenti Pedagogici», 5 (1980), pp. 783-798.

[82] L'impossibilità della neutralità è la conclusione di A. De Waelhens, *Sciences humaines, horizon ontologique et rencontre*, in *Existence et Signification*, Louvain, Nauwaelerts, 1958, pp. 233-261 e di P. London, *The modes and morals of psychotherapy*, Holt Rinehart and Winston, New York 1964.

Un esempio di riduzionismo in psicologia è l'interpretazione di ogni professione o vocazione (compresa quella sacerdotale) in chiave di sublimazione di istinti repressi. Lo psicologismo non fa un servizio alla persona e non ha nulla a che vedere con la psicologia.

[83] L. Séve, *La crise du positivisme psychologique et le matérialisme historique*, *Proceeding XV Congress of Philosphy*, Varna 1973, pp. 103-106.

Più in particolare, lo psicologo deve prima di tutto chiarire a se stesso la sua ideologia di partenza, deve fare una scelta, deve aver dato una risposta a certi quesiti fondamentali. Ma è importante che la scelta sia esplicita e cosciente, per evitare inconsci, e dunque ben pesanti, condizionamenti sul successivo sviluppo della teoria psicologica nelle sue successive fasi di analisi, interpretazione, applicazione, ricerca e verifica. Tra l'altro, che ci sia un'ideologia all'inizio di un qualsiasi pensare psicologico è scontato: la storia al riguardo ci dice che una psicologia senza presupposti non esiste. Lo stesso Freud « ancor prima di inventare la psicoanalisi aveva già aderito a una filosofia: il positivismo scientista, che si sovrapponeva — comandandoli — su non pochi elementi della sua incipiente teorizzazione a tal punto che Freud neppure sospettava trattarsi di una metafisica».[84] Ciò che Freud non sospettava, ed è il punto che vogliamo specificare, era proprio il condizionamento subdolo che la sua produzione psicoanalitica subiva ad opera della sua filosofia, di quella filosofia da lui più volte combattuta e rifiutata, o addirittura derisa e paragonata nei suoi sistemi alle «formazioni deliranti del paranoico».[85] Il problema allora sta nel rendere chiara la propria scelta ideologica; si evitano così sia il riduzionismo sia il sottile condizionamento che va a contaminare la successiva elaborazione psicologica senza che lo psicologo lo possa controllare.[86] Solo se la psicologia riconosce il suo limite può pensare di essere autonoma.

Funzione della scienza analitica: prendendo in considerazione l'altra prerogativa della psicologia, quella di essere scienza analitica oltre che descrittiva, possiamo specificare meglio il suo contributo all'uomo nel momento in cui questi sceglie la propria fonte di valori.

La psicologia ha innanzi tutto il compito di ricordare all'uomo

[84] G. Magnani, *La crisi*, o.c., p. 31.

[85] S. Freud, *Scritti brevi. Prefazione a «Il rito religioso: studi psicoanalitici» di Theodor Reik*, in *Opere*, o.c. IX, p. 125; idem, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, o.c. VIII, p. 272.

[86] Su questo punto vedi anche A. Cencini, *La teoria della consistenza autotrascendente: una nuova prospettiva per un dialogo costruttivo tra psicologia e teologia*, in AA.VV., *Teologia e formazione; saggio interdisciplinare* (a cura di T. Bertucco e S. De Guidi), Dehoniane, Bologna 1984, pp. 11-47.

l'inderogabile dovere verso i valori. Gli rammenta che non potrebbe mai tendere alla maturità senza aver posto attenzione a questi problemi: sarebbe come un essere mutilato, che non sa dove andare, facile preda di condizionamenti o condannato a vivere al di sotto delle sue possibilità, in ogni caso lontano da una sensazione di pienezza e felicità. L'uomo ha bisogno dei valori. E ricordandogli questo dovere, la psicologia gli ricorda pure che è un problema strettamente personale, che non si risolve in gruppo: è una scelta che solo il singolo può fare, confrontandosi, ma senza delegarla ad altri né copiare dal vicino. È nella scelta del valore, o della fonte dei valori, che l'uomo manifesta il suo essere, e prende coscienza di sé come essere libero e responsabile, chiamato a scegliere tra senso e non senso. In questa decisione radicale assolutamente personale, l'individuo scopre la sua dignità e il valore dei suoi gesti e si ritrova dotato di coscienza morale. E forse si accorge anche, se è abbastanza consequenziale e non si accontenta di fonti provvisorie o di risposte parziali, che il problema in ultim'analisi è essenzialmente «religioso» ossia pone inevitabilmente l'uomo di fronte agli interrogativi ultimi. Ma in ogni modo deve accettare il rischio di una scelta che non può delegare e una sfida che non può evitare.

In questo cammino alla ricerca del valore, un altro apporto della psicologia è il sottolineare alcune caratteristiche della fonte valoriale e alcune esigenze dell'uomo che sceglie. In concreto, partendo dalla constatazione che ogni essere umano si trova prima o poi ad affrontare i problemi ultimi, farà emergere la necessità di criteri analitici corrispondenti per una risposta soddisfacente. La psicologia metterà quindi in guardia contro ogni riduzionismo: biologismo, materialismo, istintualismo, positivismo, un certo umanesimo ottimista, lo stesso psicologismo, lo spiritualismo disincarnato. Infatti tutti questi «ismi» interpretano il fenomeno umano con il loro unico metro di indagine, ignorando quanto non rientra nel loro raggio di analisi e quindi non sono in grado di fornire risposte soddisfacenti, pienamente umane alle questioni centrali e ultime del vivere e del morire, del bene e del male. Senz'altro questi approcci contengono una parte di verità, perché l'uomo è anche biologia, istinto, materia, inconscio, spirito..., ma non è solo questo. Diverrebbe dunque pericoloso assumere come fonte di valori una teoria che ha un'idea solo parziale dell'uomo e di fatto non possiede gli strumenti per affrontare i quesiti tipicamente umani. Tali quesiti rimarrebbero senza risposta o con una

risposta insoddisfacente o sarebbero minimizzati e privati del loro senso originale.[87]

In terzo luogo, la psicologia ricorda all'uomo di essere costruito anche su un'esigenza ad autotrascendersi, e di possedere una corrispondente predisposizione in quel senso. La prova — se così si può dire — è data anche dal tipo di domande più sopra considerate che ogni uomo a un certo punto è costretto a porsi. Domande che presuppongono non solo una sensibilità specifica, ma anche una capacità adeguata di muoversi in quell'ambito. Ecco allora un altro requisito della fonte valoriale: dare una risposta adeguata a questa tendenza, capace di metterla in moto e darle modo di esprimersi pienamente. In altre parole: il valore che ciascuno penserà bene di scegliere sia in linea con la struttura dell'essere umano, preveda la *totalità* del suo psichismo e sia degno dell'uomo.

E allora, quella fonte dovrà anche chiedere all'uomo il *massimo* di quello che può dare, ossia di orientare la sua vita in modo da sfruttare pienamente la sua umanità. Nella misura, infatti, in cui un ideale riflette il meglio che la persona può raggiungere è oggettivamente valido come scopo dello sviluppo. Scegliere invece una fonte che proponga un ideale minore di quello che la nostra natura può conseguire vuol dire scegliere la nostra limitazione. Come un lavoro monotono risulta noioso a chi è troppo intelligente per esso, così aspirare a meno del meglio che è in noi porterà presto a noia,

[87] Un caso di risposta insoddisfacente è quello di certe psicologie dell'autorealizzazione di radice umanista, che enfatizzano la capacità dell'io («Tu sei nato per vincere» dice il sottotitolo del libro di J. Meininger, *Success through transactional analysis*, Signet, New York 1973); non offrono spiegazioni plausibili circa la realtà del conflitto interno alla persona o alla società, e sembrano quasi voler dimenticare che la vita ha dei limiti ed è attraversata dal male.

Un caso di risposta «minimizzante» è quella di Freud. Abbiamo già ricordato il giudizio di Freud su chi si interroga sul senso della vita o sulla filosofia in generale; potremmo ancora citare le sue considerazioni sulla religione che, a parte il suo continuo interesse per il problema, riducono l'atteggiamento religioso a semplice derivato di illusioni infantili, di desideri di onnipotenza, di sensi di colpa in cerca d'espiazione, privandolo della sua natura di sentimento originario, alla ricerca di un senso pieno della vita e della morte. Cf. S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere*, o.c. V, pp. 341-349; *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere*, o.c., VI, pp. 213-284; *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, o.c., VII, pp. 7-164; *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, o.c., X, pp. 433-485; *Un'esperienza religiosa*, in *Opere*, o.c. X, pp. 512-516; *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, o.c., pp. 337-453; sullo stesso tema religioso cf. anche S. Freud, *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister, 1909-1939*, Boringhieri, Torino 1970, e A. Plé, *Freud e la religione*, Città Nuova, Roma 1971.

malessere e delusione. Molto meglio un ideale difficile, che si scontra forse con la nostra spontaneità, magari mai completamente raggiungibile, ma che ci costringe a dare il massimo. La conversione morale « consiste nell'optare per ciò che è veramente bene, quindi anche per il valore contro la soddisfazione, quando valore e soddisfazione sono in conflitto».[88] Se dunque questo valore si scontra realmente con la nostra spontaneità potrebbe essere segno che quella fonte di valori non si presta a interpretazioni ambigue o a piacimento. È fonte di valori oggettivi. E come tale è degna di essere accolta. D'altronde — come già abbiamo osservato — se unica è la natura umana, sarà logico supporre che esistano dei valori oggettivi, funzionali per la realizzazione piena della natura umana.[89] È di questa fonte che l'uomo ha bisogno.

f. La fonte religiosa

La psicologia non può imporre all'uomo alcun credo specifico, ma gli ricorda che non può fare a meno di credere in qualcosa che dia senso alla vita; non ha la competenza di dare un nome a questa fonte, ma ne può sottolineare alcune caratteristiche; non indica alcuna autorità in questo campo, ma può aiutare ad accettarne una come necessaria per scoprire valori oggettivi. Sulla scorta di queste affermazioni possiamo concludere con una breve applicazione. I valori hanno una giustificazione razionale benché in generale non si formino attraverso processi puramente razionali. Possiamo allora tentare di trovare una giustificazione razionale della scelta di una fonte religiosa, sulla base delle analisi psicologiche fin qui fatte, prescindendo da altri problemi (il bisogno religioso nell'uomo come bisogno innato o acquisito, dinamica della domanda religiosa, bisogno di religione e religioni istituzionali...).

La domanda sui valori ultimi inevitabilmente pone la persona di

[88] B.J.F. Lonergan, *Il metodo*, o.c., p. 256. Conversione morale è termine usato da Lonergan per indicare un cambiamento dei criteri e un retto uso da parte dell'uomo, della propria capacità decisionale. Non va quindi intesa, di per sé, in senso religioso.

[89] Anche se non sarà facile trovarli con i soli strumenti della psicologia. Infatti esiste un grande pluralismo nelle teorie della personalità, al punto che alcune si escludono a vicenda. Ci troviamo di fronte a più di 30 teorie, ognuna delle quali con i suoi valori. Cf. i testi indicati alla nota 9 c. 1. Inoltre A.M. Freedman-H.I. Kaplan-B.J. Sadock, *Modern Synopsis of comprehensive textbook of psychiatry*, The Williams and Wilkins Co., Baltimore 1976, c. 6-9.

fronte al dilemma religioso. Accettare di interrogarsi sul significato della vita vuol dire porsi il quesito dell'origine e del destino dell'uomo, della sua dipendenza da una fonte originante. A questo punto il vero problema è quale fonte, o più propriamente, quale Dio o, in termini biblici, Dio o un idolo? [90] In altre parole, la vita dell'uomo non può essere neutrale da un punto di vista religioso poiché non esiste uomo completamente senza problemi religiosi. Semmai la differenza sarà tra religione esplicita (Dio) e implicita (idolo o simbolo d'immortalità).

Una fonte religiosa sembra rispondere a quelle esigenze sottolineate dalla psicologia e viste più sopra. Essa infatti costituisce il punto di riferimento più trascendente che un uomo possa avere nella vita; possiede quelle caratteristiche di oggettività che consentono di superare il rischio del riduzionismo e del soggettivismo; è in grado di affrontare i problemi centrali dell'uomo, prende sul serio la condizione umana, dà risposte globali e non provvisorie.

In particolare, la fonte religiosa rispetta la tendenza autotrascendente dell'uomo, sia quella orizzontale che quella verticale, e la sollecita - promuove come difficilmente un altro ideale meno trascendente potrebbe fare.

E senz'altro la sua richiesta è massimale, in vista di una perfezione che coincide con la piena realizzazione dell'uomo. È probabile che tale richiesta, proprio perché in direzione trascendente, si scontri con l'altra tendenza dell'uomo che tende a ristabilire gli equilibri omeostatici, conducendo lentamente verso l'inerzia di thanatos. In termini freudiani potremmo vedere nell'ideale religioso un'espressione dell'istinto di vita.

Infine, la fonte religiosa tocca da vicino l'aspetto morale. Non resta qualcosa di puramente astratto e teorico, ma entra nel vivo della vita, laddove l'uomo decide di sé. Innanzitutto dà un fondamento alla nostra vita morale, perché offre una ragione all'impegno e una risposta a quello che Kohlberg chiamava[91] il

[90] Nella Bibbia l'idolo rappresenta il tentativo dell'uomo di manipolare la divinità. È infatti un prodotto umano, sul quale l'uomo continua ad avere un certo potere e dal quale riceve (o si illude di ricevere) quanto da se stesso non potrebbe garantirsi (cf. Sap 13,15-19; 15,16-19). Viene spontaneo il parallelo con il «simbolo di immortalità» di Becker. J.B. Bauer, *Encyclopedia of biblical theology*, vol. II, Sheed & Ward, London-Sydney 1970.

[91] L. Kohlberg, *Continuities in childhood and adult moral development revisited*, in P.B. Baltes-K.W. Schaie, *Life-span development psychology*, Academic Press, New York 1973, pp. 201-204.

«dubbio scettico più forte di tutti i dubbi»: perché essere giusti in un mondo prevalentemente ingiusto? Lo stesso Freud sentì il bisogno di porsi questa domanda: «Se mi chiedo perché ho sempre desiderato di essere onesto, di avere riguardo per gli altri e possibilmente di essere buono, e perché non ho cessato di farlo anche quando ho notato che in tal modo si danneggia se stessi, si diventa incudine perché gli altri sono brutali e infidi, allora non so dare alcuna risposta».[92]

Inoltre la fonte religiosa non resta nel generico, ma offre la possibilità di valutare moralmente la propria condotta. Se ha un senso l'impegno morale, bisognerà trovarne le espressioni concrete, ma sarà soprattutto importante collegare fondamento teorico della vita morale e sue applicazioni esistenziali (in termini nostri valori e atteggiamenti). La fonte religiosa offre l'uno e l'altro: mentre spiega il perché dell'impegno morale ne lascia intuire il come. Non c'è alcuna moralità che almeno implicitamente non sia religiosa;[93] e d'altra parte l'opzione religiosa determina per natura sua una opzione morale. Il tutto in ossequio e a vantaggio della fondamentale unità dell'uomo, «creatura etica» per natura.[94]

Ci pare allora di poter concludere che la scelta di una fonte religiosa, da un punto di vista psicologico, appare del tutto ragionevole. Lo è in quanto fonte oggettiva, trascendente, rispettosa dell'uomo e delle sue esigenze, capace di rispondere ai suoi problemi centrali. Resta da vedere come il singolo uomo possa aprirsi ai valori e farli suoi, orientando verso essi i suoi dinamismi interiori (bisogni) e comportamentali (atteggiamenti) e definendo alla luce di quelli la sua identità. Nel prossimo capitolo mettiamo già i primi elementi per una risposta.

[92] S. Freud, *Lettere 1873-1939*, o.c., p. 280. È significativo che Freud e Kohlberg si siano trovati inevitabilmente di fronte a questa stessa domanda: è una prova di quanto dicevamo più sopra sulla necessità di porsi una problematica religiosa cioè radicale. Di fatto a questa domanda si deve per forza rispondere se si vuole fondare seriamente la vita morale, a meno che non si preferisca restare in una posizione scettica. Alla stessa conclusione, ma per un procedimento diverso, arriva J.P. Dourley, *The psyche as sacrament; C.G. Jung and Paul Tillich*, Inner city books, Toronto 1981.

[93] B. Kiely, *Psicologia*, o.c., p. 294.

[94] J. Bronowski, *The ascent of man*, o.c., p. 436.

Capitolo quinto

LE STRUTTURE DELL'IO

Visti gli elementi contenutistici dell'io passiamo ora a considerare gli aspetti strutturali entro i quali si situano bisogni, atteggiamenti e valori. Quindi, dalla domanda del «che cosa» spinge o attrae la persona, alla domanda del «perché» è spinta o attratta da certi contenuti piuttosto che da altri.

Per struttura si intende un sistema che rappresenta le leggi o proprietà organizzazionali di una totalità vista come un tutto; queste proprietà spiegano perché questo e non un altro contenuto si è realizzato. Facciamo un'analogia con le realtà fisiche: lo studio della cupola di una cattedrale. Se ci fermiamo al contenuto veniamo a sapere che una data cupola ha una certa altezza, diametro, volume, o che è costruita con un certo materiale; ma queste conclusioni si applicano solo a quella cupola e non ad altre. Se cerchiamo anche di cogliere la struttura arriviamo a capire una cosa più centrale: le leggi grazie alle quali la cupola sta in piedi invece di cascare sulla testa dei visitatori; cogliamo in altri termini il sistema architettonico; ma questa conclusione si applica a tutte le cupole nonostante ciascuna di esse abbia un proprio volume, altezza, diametro... Nel campo psichico ciò vuol dire che al di là delle modalità di espressione è possibile individuare delle strutture dell'uomo in quanto tale, quindi trans-culturali e trans-situazionali. In altre parole, l'uomo non è solo né primariamente un composto di un numero indefinito di tendenze psichiche separate. Le varie manifestazioni di se stesso sono l'espressione di proprietà organizzazionali o strutture centrali e fondamentali che si possono poi rivestire di un numero infinito di contenuti. Il fatto di motivarci in

base ai valori (logica di trascendenza) o in base ai bisogni (logica di necessità), il fatto che una persona si organizzi e si definisca prevalentemente su un livello piuttosto che un altro o che assuma atteggiamenti utilitaristici e difensivi dell'io piuttosto che espressivi dei valori e di conoscenza... tutto questo ci rimanda ad un dato più centrale: il concetto di io. Quelle modalità di espressione sono l'emanazione dell'io che si struttura in un certo modo piuttosto che in un altro. Come si vede, il nostro metodo di indagine penetra sempre più profondamente nella psiche umana: dai livelli ai processi emotivo-razionali, ai contenuti, all'io stesso; la domanda del che cosa richiama quella del perché la quale a sua volta rimanda al concetto dell'io.

Questo metodo strutturale ha un'importanza capitale soprattutto per la teologia e la filosofia qualora esse si propongano di fare un discorso fedele all'uomo. Infatti con questo metodo si supera una psicologia dozzinale che si basa solo sul determinismo e non sa dare una vera spiegazione del comportamento; si supera anche una psicologia puramente descrittiva, condannata per definizione a seguire gli umori della moda, e si sottolineano invece le strutture psicodinamiche trans-culturali e trans-situazionali che dispongono l'uomo all'azione della grazia. La considerazione di queste strutture portanti dell'uomo è cruciale per molti temi morali quali l'opzione fondamentale, il concetto di responsabilità, la capacità di fare una decisione libera, oppure per altri temi più specifici come la morale sessuale, la cosidetta indicazione psichiatrica dell'aborto, i sentimenti di colpa e la confessione... La teologia non può prescindere da tali strutture psichiche che costituiscono un potenziale enorme per la vita cristiana; può anche farlo, ma allora parla di un uomo che in realtà non esiste. In fondo, queste strutture psichiche sono poste da Dio nella natura ed è logico supporre che egli ne rispetterà i criteri di funzionamento anche quando con la sua grazia chiama l'uomo a seguire la sua legge.

Iniziamo quindi dallo spiegare che cosa si intende per io per poi passare all'analisi delle sue componenti.

1. Descrizione dell'io

Quando facciamo qualcosa ce ne assumiamo la paternità; diciamo infatti: «Sono io che...» e quegli atti li riconosciamo come «miei». Le varie attività psichiche sono riconducibili all'io, che in esse si esprime o cerca di nascondersi. L'io quindi è un principio

unificatore di tutti i processi e le funzioni della personalità: è l'agente centrale che opera in modo da unificare la personalità e mantenerne l'integrità. Essendo un principio unificatore è una astrazione e quindi difficile o impossibile da definire. L'io è ciò che sta dietro alle cose ma non è una cosa: quelle si possono misurare, questo no. È più facile *sentire* l'io che *definirlo*. Infatti lo si conosce attraverso le sue funzioni.

Funzioni: Allport ne ha individuate 7.[1] Sono sette situazioni di vita particolarmente umane, considerate come «specificatamente mie» e quindi dove l'io è più facilmente avvertibile:

— *Senso corporale*: è l'aspetto dell'io che si evolve per primo. Quanto sia rivelatorio del mio io lo si può provare con un piccolo esperimento. Sputiamo la nostra saliva in un bicchiere e poi proviamo a berla: ciò che nella bocca era naturale e «mio», diviene appena fuori improvvisamente disgustoso e «altro» da me. Oppure pensiamo di succhiare il nostro sangue dalla benda che ci fascia il dito: dal dito sì, ma dalla benda no! Ciò che percepisco appartenere al mio io corporeo è caldo e ben accetto, ciò che percepisco come realtà separata diventa istantaneamente freddo ed estraneo.

— *Identità di sé*: nonostante il tempo passi e le circostanze cambino, nonostante attività diverse e pensieri contraddittori, rimango certo che tutto questo appartiene a «me». Anche un ottantenne è sicuro di essere lo stesso io di quando aveva 3 anni.

— *Valorizzazione dell'io*: quando sono rimproverato, umiliato, lodato, divento come non mai conscio di me come di un io sotto i riflettori dell'altro.

— *Espansione dell'io*: comprende tutto ciò che la persona chiama «mio». Il regalare ad un amico un oggetto appena comperato al negozio non mi tocca profondamente, ma se lui mi chiede quell'oggetto che da tanti anni è sul mio tavolo di studio mi sembra che chieda un pezzo di me.

— *Attività razionale*: attraverso essa non solo conosco l'oggetto (il libro che mi sta davanti), ma anche la mia attività (di leggere) e anche sperimento il mio io conoscente (sono io che leggo).

— *Immagine di sé*: al di là delle azioni, mi preoccupo di sapere

[1] G.W. Allport, *Divenire; fondamenti di una psicologia della personalità*, Giunti-Barbera, Firenze 1974, pp. 62-77.

come «io» ne vengo fuori. È la stima di sé di cui parleremo più avanti.

— *Il tendere del «proprium»*: dietro ad ogni attività c'è un io che si pianifica. È l'aspetto valoriale visto nel capitolo precedente.[2]

Proprietà: avvertiamo come per istinto la fondamentale unità del nostro io, ma spesso siamo costretti a constatare come questa unità sia in buona parte da costruire. All'interno dell'io c'è un'eterogeneità di elementi, una pluralità di forze che attirano il nostro io in direzioni diverse. Da un lato siamo coscienti di essere il soggetto delle nostre azioni, pensieri e decisioni; dall'altro avvertiamo in noi anche un contrasto come tra dinamismi che s'oppongono, quasi provenissero da fonti diverse. C'è qualcosa che sfugge al nostro controllo eppure fa parte di noi, non lo vorremmo, ma ce lo ritroviamo dentro: «C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio...» (Rm 7,18-19). Anche la psicologia s'è provata a risolvere questo dilemma indagando sulle proprietà dell'io. Fra le varie elencate dagli autori, 4 sono per noi particolarmente importanti.[3]

— *L'io è olistico*: funziona sempre come un insieme nel quale è difficile scindere i contributi delle singole parti. Non è possibile dividere l'uomo a scompartimenti stagni quasi che alcuni eventi appartengano al corpo e altri alla mente. Ogni attività esprime l'io anche se non in tutte le sue parti. Osservazione scontata in teoria, ma non in pratica dove tendiamo a dicotomizzare l'uomo: questo appartiene al fisico, quello allo psichico e quell'altro allo spirituale.

Ne segue che ogni programma di formazione dovrebbe essere un programma di *integrazione*, cioè rivolgersi alla totalità della persona e non come a volte si fa: prima la formazione intellettuale, poi l'attività pastorale e poi — se c'è tempo — la maturità umana, per cui gli insegnanti si interessano della mente, gli educatori delle attività pratiche, il direttore spirituale dell'anima, lo psicologo

[2] Allport ritiene indispensabile distinguere l'io come soggetto e come oggetto di conoscenza e suggerisce l'uso del termine «proprium» per denominare l'io come oggetto di conoscenza e di sentimento. Egli aggiunge inoltre che non sempre il proprium è cosciente. Cf. G.W. Allport, *Psicologia della personalità*, o.c., pp. 110-111.

[3] J. Loevinger, *Theories of Ego Development*, in L. Breger, *Clinical - cognitive Psychology. Models and Integrations*, Englewood Cliffs, N.J., Practice Hall, 1969, pp. 83-99.

eventualmente della malattia e nessuno della persona. Un tale modo di procedere non tocca mai l'uomo nella sua unità ed è di ostacolo alla formazione vera che dovrebbe far sì che i valori girino liberamente in tutte le aree della personalità. La persona è un tutto indivisibile e la crescita è sempre in una prospettiva di totalità e unità. Non è vera né possibile quella maturazione dove è semplicemente una zona che vince su di un'altra, poiché è «tutto» l'uomo che deve crescere, in conformità al principio di totalità.

Anche quando risponde alle provocazioni della grazia, l'uomo deve farlo con tutto se stesso. In fondo è interpretabile anche in questo senso il comandamento dell'amare Dio con tutto il cuore, tutta l'anima, tutte le forze... (cf. Dt 6,4; Mt 22,37): non solo nel senso di una pienezza d'amore, ma di un coinvolgimento totale di tutte le forze dell'uomo. D'altronde è possibile amare con tutto il cuore solo se tutte le altre componenti (mentali, volitive, affettive...) sono attratte e attive nell'operazione. Non bastano i valori, né il volere razionale per rendere adulta una persona.

È logico che questo modo di vedere l'uomo non elimina le varie specializzazioni; semplicemente non le radicalizza né le isola, ma le vede in una dinamica di complementarità e integrazione.

— *L'io è dialettico*: l'unità non toglie la possibilità di conflitti poiché all'interno dell'io sono distinguibili parti in rapporto dialettico fra loro: una può essere sviluppata a scapito di un'altra repressa; una zona psichica può affermarsi in opposizione ad un'altra; un'area può rinforzare un'altra ancora... Tante possibili combinazioni ci dicono che l'unità non è un dato di fatto ma qualcosa in divenire. Queste varie parti, che definiremo come io ideale e io attuale (e loro componenti), non sono congelate in se stesse quasi fossero linee parallele, ma si richiamano a vicenda. Il mondo dei valori ha una propria logica diversa da quella dei bisogni, ma non può prescindere dal fare i conti con quella: se si stimola una, viene toccata anche l'altra. Se si punta sul valore celibato, l'area della affettività viene subito messa sotto inchiesta, se miglioro nella percezione dei bisogni anche gli atteggiamenti esigono una riformulazione. D'altro canto si tratta di una dialettica costruttiva poiché ognuna di queste parti svolge una propria funzione indispensabile per il bene del tutto: i valori danno direzione e identità all'io, i bisogni offrono energia e ricchezza espressiva, gli atteggiamenti sono occasione per manifestare e vivere ciò che si crede e si ama. Per la formazione sarà allora decisivo che l'uomo impari a conoscersi e apprezzarsi nei suoi

dinamismi, ne colga le diverse esigenze e accetti la fatica di comporle nel quotidiano sforzo di costruzione dell'io.

— *L'io è strutturale*: le sue componenti si chiamano infatti strutture, che poi si esprimono attraverso dei contenuti. Il concetto di struttura è già stato definito, i contenuti illustrati; resta da dare un nome alle strutture. Come la visione olistica indica, è bene ricordare fin da ora che le strutture devono integrarsi fra loro. Maggiore è l'armonia fra loro, maggiore sarà l'identità dell'io e la stima di sé. Minore è la integrazione, più la realtà psichica è conflittuale con conseguente senso di dubbio su di sé. Inoltre le strutture sono relativamente stabili: meno mutevoli dei contenuti e quindi meno facilmente modificabili.

— *L'io è finalistico*: tende verso la propria consistenza e verso la ricerca di significati. I due termini — consistenza e significato — sono volutamente uniti per indicare che non è possibile avere una visione coerente e unitaria di sé senza inquadrarla in un contesto di significati.

Di nuovo in termini educativi, ciò significa che la vera crescita non può essere qualunquista e generica, ma va in un senso preciso che è quello dei valori, dell'io egotrascendente e del volere razionale. Educare significa quindi aiutare la persona ad acquisire una conoscenza profonda e durevole di sé (io strutturale) in tutti i suoi aspetti (io dialettico), unita ad una padronanza della propria persona (io olistico), al fine di canalizzare tutte le energie verso la realizzazione di scopi e mete costruttive (io finalistico).

2. Io attuale e io ideale

Seguendo la classificazione suggerita da Wylie[4] e modificata in parte da Rulla,[5] sembra possibile dividere l'io da un punto di vista strutturale, in due parti: io attuale e io ideale.

Io attuale: rappresenta ciò che la persona è realmente — lo sappia o no — con i suoi bisogni e con il suo modo di agire abituale (atteggiamenti). L'io attuale è la risultante o l'insieme di tre componenti: io manifesto, io latente, io sociale.

[4] R.C. Wylie, *The present status of self theory*, in E.F. Borgatta e W.W. Lambert, *A handbook of personality theory and research*, Rand McNally, Chicago 1968, pp. 728-787.

[5] L.M. Rulla, *Psicologia, Le persone*, o.c., pp. 44-46.

Io manifesto: è la conoscenza che la persona ha di se stessa e dei suoi atti, ossia ciò che afferma di essere e di fare abitualmente, con le caratteristiche positive o negative che ammette di possedere. Comunemente è detto concetto di sé: ciò che io credo di essere.

Io latente: è l'insieme di quelle caratteristiche che il soggetto possiede ma non conosce, dunque tutte quelle caratteristiche (emozioni, motivazioni, bisogni, atteggiamenti emotivi...) delle quali il soggetto non è cosciente, ma che continuano a far parte della sua persona e ad influire sulla condotta. Queste caratteristiche latenti possono anche essere diverse da quello che il soggetto pensa di sé. Ciò che io sono senza saperlo può essere in contrasto con ciò che io credo di essere. Il grado di latenza varia a seconda che sia inconscio o solo preconscio: quindi l'io latente può essere inconscio o preconscio.

Io sociale: è l'io come agente e oggetto sociale, dunque ciò che secondo me io sono agli occhi degli altri. Secondo me: infatti stiamo parlando di una struttura interna alla persona e quindi di un influsso sociale sulla definizione del proprio io filtrato però dagli schemi dell'io. Questo non toglie che quell'influsso possa essere talmente determinante da creare una sorta di dipendenza dalla considerazione altrui per la propria stima personale: eventualità tanto più facile quanto più fragili sono gli schemi dell'io.

Io ideale: rappresenta ciò che la persona desidera essere o diventare. È il mondo delle aspirazioni, desideri, progetti e, a volte, dei sogni e delle illusioni. L'io ideale è la risultante o l'insieme di due componenti: ideale personale e ideale istituzionale.

Ideale personale: riguarda i valori e progetti che la persona sceglie per se stessa; ciò che io desidero diventare. È frutto di una scelta del soggetto che può essere più o meno in sintonia con le varie componenti dell'io attuale e non sempre è manifesta e deducibile dal comportamento.

Ideale istituzionale: consiste nella percezione che il soggetto ha dei valori e dei ruoli che la sua istituzione sociale gli propone.[6] Da notare che la definizione dice: percezione che il soggetto ha di

[6] Il ruolo è una serie di prescrizioni che definiscono quale deve essere il comportamento di un membro di una certa classe o stato sociale. E.J. Thomas, *Role theory, personality and the individual*, in E.F. Borgatta e W.W. Lambert, *A handbook*, o.c., pp. 691-727.

quanto proposto dall'istituzione. In altre parole, ciò che è importante non è solo il valore e ruolo proposto, ma soprattutto come il soggetto li percepisce. Si distinguono infatti due aspetti dell'ideale istituzionale:

— *Esigenze di ruolo*: ciò che l'istituzione mi propone; l'insieme quindi delle aspettative, domande, richieste che gli altri mi fanno. Qui il protagonista è l'istituzione.

— *Concetto di ruolo*: ciò che secondo me l'istituzione mi propone. Qui l'elemento determinante è il modo in cui il soggetto percepisce e interpreta il messaggio dell'istituzione.

Esigenze e concetto di ruolo non sono la stessa cosa. Ad esempio, l'autorità mi convoca per dirmi che vuole da me la disponibilità per un certo lavoro, perché ha visto in me le capacità e i requisiti (esigenze di ruolo) e io, uscendo dall'udienza, interpreto quella richiesta come un ennesimo tentativo dell'autorità per sfruttarmi a suo piacimento (concetto di ruolo). È evidente che ciò che influenzerà la costruzione del mio io ideale sarà il concetto di ruolo più che le esigenze. L'azione che segue sarà legata alla percezione soggettiva che non necessariamente coincide con quanto effettivamente proposto dall'istituzione. Il senso di identità è determinato più dalla percezione soggettiva dei valori e ruoli legati all'istituzione che non dall'appartenenza ad una data istituzione.

TAVOLA IV: Componenti della identità



3. Identità dell'io

Poiché l'io è olistico, le singole parti di cui si compone — contenuti e strutture — sono in relazione. Il luogo dove meglio sperimentiamo l'influenza reciproca dei contenuti è l'atteggiamento: per la sua posizione intermedia tra bisogni e valori, è il canale di espressione di quelle due fonti energetiche, assolvendo così a quattro possibili funzioni. Ma anche le strutture interagiscono e il luogo dove meglio sperimentiamo la loro armonia o disarmonia è l'identità personale che è proprio la risultante di quelle due strutture.

Per identità intendiamo il senso di unità e continuità interiore perdurante nel tempo e nelle diverse circostanze, unito alla capacità di mantenere solidarietà con un sistema realistico di valori.[7]

Due elementi quindi: continuità e solidarietà (o riferimento valoriale). Il primo risulta prevalentemente dalla retta gestione dell'io attuale e il secondo dall'io ideale. Quando sono in armonia con me stesso ho fiducia nella mia continuità; quando ho dei precisi valori di riferimento, lasciando che siano essi a definirmi, ho la solidarietà.

Il contrario dell'identità è la mancanza di stima personale (che si manifesta nella vergogna), la mancanza di fiducia (che si manifesta nel dubbio), la mancanza di stabilità (che si manifesta nell'indecisione) e la mancanza di riferimento valoriale (che si manifesta nel vuoto esistenziale). Sistema realistico di valori significa che l'io ideale deve essere "libero e oggettivo". Due termini tecnici che indicano due condizioni per la maturità di un progetto:

a. I valori non devono essere perseguiti per gratificare bisogni conflittuali. La libertà riguarda quindi le modalità di perseguimento. Ad esempio non sono liberi quei valori — subiti e non scelti — che per la persona rappresentano un mero residuo di una tradizione; oppure i valori risultato della repressione, quindi come alternativa obbligata (lavorare non so, zappare nemmeno...) e neanche quei valori che sono solo copie di ciò che si è appreso da figure di autorità o dai gruppi sociali di appartenenza;

b. I valori del soggetto devono essere in armonia con un sistema oggettivo di valori (cioè non arbitrari). L'oggettività riguarda quindi la qualità del perseguimento (cf. a questo proposito c. 4, parte I, par. 6, *La ricerca dei valori*, pp. 90ss).

Ciò che sono e ciò che desidero diventare: due linee che

[7] Per il problema dell'identità cf. soprattutto E. Erikson, *Infanzia e società*, o.c. e, dello stesso autore, *Introspezione e responsabilità*, Armando, Roma 1972.

dovrebbero essere convergenti. Costruirsi l'identità in termini di strutture significa diminuire progressivamente il divario fra io ideale e io attuale, o — in termini di contenuti — fare in modo che i valori — ideali astratti — si trasformino sempre più in atteggiamenti sostenuti anche da bisogni corrispondenti. Ma integrazione non significa sovrapposizione. L'identità non si ha solo quando le due strutture combaciano, dando luogo a un'attualizzazione piena dei valori. Sarebbe una pretesa assurda, fonte di tensione perfezionistica verso un ideale impossibile da raggiungere.[8] L'identità si ha già nel momento dell'avvicinamento progressivo. Maturità non significa perfezione ma perfettibilità nel realizzare progressivamente un io-ideale-in-situazione. La persona frustrata è quella che sperimenta un divario *incolmabile* fra ciò che è e ciò che vorrebbe essere, per cui vive in uno stato di ansietà (più o meno consapevole) che può risolvere tentando di tacitare una delle due strutture: da un lato il sognatore ad oltranza che sfugge il momento presente e si illude di sé, dall'altro il realista disincarnato che non sa andare oltre il momento presente e diffida di sé (definiremo più precisamente, nell'appendice sulla stima, tale concetto e le sue implicazioni).

a. Crisi e diffusione di identità

Dato il concetto dinamico di identità, ne segue che essa contiene l'elemento di crisi. Deve infatti continuamente riorganizzarsi ed è minacciata da errori nella definizione dell'io ideale (problemi di valori) o dell'io attuale (problemi di conoscenza di sé), o dall'aver atrofizzato una di queste due strutture o dall'incapacità a integrarle (problemi di inconsistenza). La crisi di identità è quindi normale e guai se non ci fosse: ci saremmo esonerati dal compito di crescere. Ciò che è meno normale è la «diffusione di identità». La persona in ogni stadio evolutivo ha una particolare definizione di sé che corrisponde allo sviluppo fino a quel momento raggiunto. Per crisi di identità intendiamo una perdita di corrispondenza fra la

[8] «L'amore fa uno l'amante con l'amato, ma solo allora la nostra mente sarà "uno" con Dio, quando si porterà sempre verso di lui in maniera attuale: cosa che non è possibile in questa vita» (S. Tommaso, *De Caritate*, ed. Parma, 1856, a 10 ad 3m,602). Lo stesso per la giustizia: «Solo allora vi sarà piena giustizia quindi vi sarà piena santità, quando vedremo lui come è» (s. Agostino, *De perfectione justitiae hominis*, CIV P.L. t. 44, col. 295).

propria definizione finora raggiunta e le esigenze della realtà, per cui l'individuo si sente sfidato a ridefinirsi (anche se non lo deve fare solamente in base ai dettami dell'ambiente). Il contrasto quindi è fra io e realtà che domanda all'io di rinnovarsi.

Invece la diffusione di identità è un contrasto fra stati interni dell'io mutualmente contraddittori e che la persona non riesce ad armonizzare: è una difficoltà di autogestione.[9] Di fronte ad un comportamento negativo con l'ambiente (rabbioso, provocatorio, ecc.) bisogna risalire all'esperienza soggettiva interna della persona: se nonostante questo contrasto, c'è un senso fondamentale di continuità dell'io, c'è solo crisi di identità. Secondo O. Kernberg si ha tale situazione quando, al di là del problema della ri-definizione di sé, si riscontra la presenza di questi segni:

a) La capacità di riflettere criticamente sul proprio comportamento e, se auto-ingannatorio, di provarne colpa e preoccuparsi di ripararlo.

b) La capacità di stabilire relazioni interpersonali che siano durature e di non sfruttamento reciproco, unita ad una valutazione realista di tali persone.

c) La presenza di un sistema di valori che cerca di espandersi e approfondirsi (non importa se in conformità o in contrasto con la cultura prevalente), unita alla volontà di agire secondo tali valori anziché secondo motivazioni edonistico-utilitarie e secondo la pressione di gruppo.[10]

L'assenza di queste capacità riflette la carenza di integrazione degli stati dell'io, la difficoltà a capire gli altri in profondità e la presenza di difese: tutte caratteristiche della diffusione di identità.

b. Identità e comportamento

Insistiamo sul concetto di identità per l'importanza che riveste anche in vista del comportamento. Noi usiamo costantemente l'identità come schema di riferimento per il nostro agire. È la conclusione di R.C. Wylie dopo aver dimostrato queste tre affermazioni:

[9] Il termine «*identity diffusion*» viene tradotto con diffusione di identità e altre volte con dispersione dell'identità o anche confusione di identità.

[10] O. Kernberg, *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, o.c., pp. 221-226.

1. Tendiamo a percepire e apprendere più velocemente ciò che è consistente con la nostra identità e a distorcere o scartare ciò che è in contrasto. Questo anche per la conoscenza delle nostre caratteristiche: siamo portati a ignorare quegli aspetti di noi che non confermano ciò che pensiamo di essere; e questa tendenza scatta anche di fronte a informazioni positive che potrebbero correggere eventuali immagini negative del nostro io. (Ne riparleremo fra poco a proposito delle inconsistenze logiche e, più avanti, nel capitolo sulla percezione).

2. Maggiore è l'incertezza circa l'identità di sé, più la persona si sentirà vulnerabile, dato che si avvertirà continuamente esposta alla possibilità di ricevere inaspettati stimoli che la possono sconcertare. Di qui, la tensione di frustrazione e lo stile difensivo di comportarsi.

3. La valutazione dell'altro è in rapporto diretto con la valutazione che facciamo di noi stessi. Freud pensava (con molti di noi) che si poteva amare il prossimo solo ritirando l'investimento libidico da noi stessi quasi vi fosse una relazione inversa fra amore di sé e degli altri. I neo freudiani e i «teorici del sé» sostengono invece che la capacità di amare gli altri dipende dallo sviluppo di una immagine realista di sé. Se infatti una persona si percepisce in modo realista amabile e amata, sarà meno preoccupata del rifiuto altrui e meno minacciata dalla di lui positività; se invece si supervaluta o si sottovaluta sarà spinta ad agire in modo difensivo catturando approvazioni o ritirandosi nel rancore solitario.[11]

4. Consistenze e inconsistenze

Il termine consistenza richiama l'idea di integrità, armonia, non contraddizione. In generale, secondo l'uso corrente, si dice consistente un oggetto le cui parti costitutive assolvono ognuna il loro compito e ciascuna contribuisce per il bene del tutto o per un fine comune. Tale concetto è dunque collegato con la «verità» della cosa in questione e con la sua capacità di conseguire il fine naturale. Così, è consistente una casa che ha fondamenta profonde, pareti resistenti, copertura a prova di intemperie, i cui elementi e strutture sono tra loro collegati per garantire all'edificio solidità di impianto e a chi vi abita sicurezza e riparo. Non è invece consistente una casa altrettanto bella all'esterno e confortevole all'interno, ma con fondamenta poco profonde o costruita con materiale di scarsa qualità che non assicura una sufficiente tenuta all'insieme, e pur offrendo qualche confort a chi vi abita non è in grado di garantirgli il fine principale per cui da sempre l'uomo si costruisce una casa, la sicurezza materiale e fisica.

Applicando il concetto alla conformazione intrapsichica dell'essere umano, possiamo definire la consistenza come una situazione interna e profonda di armonia tra le strutture dell'io e le relative componenti. Più in particolare, si può parlare di consistenza-inconsistenza su diversi piani:

1. *Psicologico-esistenziale*: quella relazione di accordo e complementarità che si dovrebbe verificare tra i diversi livelli della vita psichica. Ne abbiamo già parlato a proposito della legge della totalità che dirige ogni espressione di vita umana per il bene del tutto. Totalità dunque, come consistenza o come precondizione di essa. Ci sarà invece inconsistenza quando vi è conflittualità tra i livelli e non sufficiente integrazione delle loro caratteristiche ed esigenze. Ciò che piace contrasta con ciò che giova; si vuole il fine, ma si rifiutano i mezzi; si pretende un valore, ma se ne rifiutano le clausole e le conseguenze. Di solito è un'inconsistenza conscia in quanto il soggetto avverte i termini del problema.

2. *Logico-mentale*: è la relazione di corrispondenza o almeno di non contraddizione tra due conoscenze. Nel caso contrario si hanno due conoscenze opposte tra loro. Contrasto tanto più sentito quanto più quei contenuti cognitivi riguardano l'immagine di sé. In caso di contraddittorietà — afferma Secord — scatterà una tendenza ad eliminare il più possibile l'elemento cognitivo contenente una valutazione negativa per l'io: esempio tipico l'individuo che minimizza o razionalizza un insuccesso, così facendo pone resistenza ad accettare valutazioni negative che riguardano il concetto di sé.

Ma assieme a questa tendenza ve n'è un'altra verso la stabilità della nostra immagine. Secondo Smith, ognuno di noi ha un «concetto di sé», più stabile e centrale delle «percezioni di sé» che sono più transitorie e originate dal rapporto occasionale con l'ambiente: normalmente, in caso di conflitto, prevarrà il concetto di sé, anche a costo di distorcere la percezione e di rifiutare l'eventuale informazione positiva. Se ad esempio, desidero essere intelligente, ma mi credo stupido (concetto di sé), tenderò a

[11] R.C. Wylie, *The present status of self theory*, in E. F. Borgatta-W.W. Lambert, *Ahandbook of personality theory and research*, o.c., pp. 750-752.

rigettare tutti gli attestati di intelligenza (percezione di sé) come errori di valutazione o complimenti insinceri. Vi potrà anche essere concorrenza tra tendenza alla stabilità e tendenza a pensare bene di sé. Infine Rosenberg ritiene che quando delle informazioni negative si intromettono in un sistema di autoconoscenza sostanzialmente positivo, saranno accettate nella misura in cui non sono considerate importanti per la stima di sé e non toccano il sistema centrale.[12]

3. *Intrapsichico-strutturale:* riguarda il rapporto esistente tra le componenti costitutive dell'io, cioè tra io attuale e io ideale, e conseguentemente tra i contenuti dell'io, bisogni-atteggiamenti-valori. Sono dunque prese in considerazione esplicita anche la componente inconscia e quella motivazionale. Ci sembra che questa terza prospettiva possa adeguatamente riassumere le prime due, poiché ogni consistenza-inconsistenza a livello esistenziale e logico è destinata a riflettersi su quello strutturale (se non deriva addirittura da esso). Sia la scelta implicita o esplicita del livello di vita, sia la formazione delle proprie cognizioni, specie riguardo all'io, hanno a che fare con gli equilibri tra io attuale e io ideale e con il rapporto tra scelta di un valore e spinta dei bisogni.

Concentriamo allora l'attenzione sull'analisi delle consistenze-inconsistenze strutturali e, più in particolare, su tre elementi: la relazione bisogni-atteggiamenti-valori; la motivazione da cui è spinto il soggetto; il livello di coscienza.

a. Definizione

Un individuo è consistente quando è motivato nel suo agire, sia a livello conscio che inconscio, da bisogni che sono in accordo con i valori; è invece inconsistente quando è motivato da bisogni (inconsci) che non sono in accordo con i valori. Come si vede, l'elemento centrale è costituito dal rapporto bisogni-valori; anche gli atteggiamenti entrano a determinare la consistenza-inconsistenza, ma in modo subordinato a questo rapporto. Logicamente, dal punto di vista operativo e del rilevamento diagnostico, sarà invece

[12] Cf. R.P. Abelson e coll., *Theories of cognitive consistency: a sourcebook*, Rand McNally and Company, Chicago 1968; cap. 25: Consistency theory and self-referent behavior (P.F. Secord), pp. 349-354; cap. 27: The self and cognitive consistency (M.B. Smith), pp. 366-372; cap. 29: Discussion: the concept of self (M.J. Rosenberg), pp. 384-389.

importante osservare proprio la posizione degli atteggiamenti nei confronti dei bisogni e valori.

La persona consistente — nell'area in cui è tale — è armonicamente integrata, perché le componenti del suo io, e di conseguenza le sue strutture, sono messe in moto dall'identica forza motivante e indirizzate verso uno stesso obiettivo, interagendo costruttivamente tra loro. Il contrario succede all'individuo inconsistente: vive in uno stato di disaccordo interno, non ha in mano la propria vita perché una motivazione che non conosce smentisce e contraddice la sua proclamazione di valori; dunque le sue strutture e contenuti sono in un rapporto conflittuale tra loro, e creano un conflitto di cui l'individuo avvertirà le conseguenze senza avvertirne l'origine.

Nel primo caso, ancora, abbiamo un individuo che assume in un progetto di vita liberamente scelto le forze dinamiche della propria personalità e può tendere con efficacia e costanza verso la realizzazione di tale progetto. Nel caso dell'inconsistente vi sarà meno libertà nella definizione ed esecuzione del progetto, essendoci una forza inconscia che condiziona le sue scelte e ne limita la capacità effettiva di realizzarle.

Infine l'individuo consistente vive in una situazione di trasparenza interna ed esterna: quello che afferma essere lo scopo del suo agire è realmente la molla che lo spinge a fare, ne coglie la validità intrinseca (valore), se ne sente attratto (bisogni), lo vuole e si impegna concretamente per realizzarlo (atteggiamenti). È una persona «vera», e proprio per questo può conseguire i fini che si propone. Al contrario dell'inconsistente che in quello che fa, oltre a quelli «ufficiali», ha anche dei secondi fini, pur senza saperlo, e normalmente non riesce a realizzare né i primi né i secondi.

Per essere più precisi, anziché contrapporre *persona* consistente a persona inconsistente, si deve parlare di *aree* consistenti e inconsistenti all'interno della stessa persona. Il concetto quindi più che all'io si applica ai suoi contenuti e strutture.

Le inconsistenze trattate in questo libro sono le *normali* (cioè comuni) difficoltà dell'uomo normale a vivere secondo i valori professati. Non parliamo quindi delle inconsistenze psicopatologiche di cui si interessa la psichiatria: allucinazioni, deliri, fobie... Inoltre parliamo solo delle inconsistenze *vocazionali*, cioè solo di quelle normali difficoltà correlate al perseguimento dei valori. Infine parliamo delle inconsistenze *soprattutto subconsce*, quindi non frutto della deliberatezza dell'uomo: l'uomo può sentirsi bloccato nella crescita umana e spirituale senza che ci sia da parte

sua cattiva volontà, anzi, nonostante la sua buona volontà e retta intenzione. Anche nella persona che ha scelto un ideale di vita rimangono difficoltà a vivere secondo quell'ideale. L'elemento di valutazione morale entrerà semmai nel valutare come l'uomo gestisce quelle inconsistenze che — anche se subconsce — avverte istintivamente o delle quali constata in qualche modo gli effetti.

b. Natura delle inconsistenze

Il contrasto creato dalle inconsistenze non necessariamente coinvolge tutte le componenti strutturali dell'io; lo può fare, ma raramente. Di solito, non è tutto contro tutto. Ad esempio, ci può essere coerenza fra ideali professati e comportamento pratico (quindi consistenza fra ideale personale e io manifesto), ma la persona può avere difficoltà a sentire in profondità quel comportamento a causa di bisogni subconsci inaccettabili. Oppure il contrasto può essere all'interno del solo io ideale (buona conoscenza di sé, ma mancanza o irrealismo degli ideali trainanti), oppure solo nell'io attuale (valore chiaro ma cattiva conoscenza di sé). Esempi, per dire che le consistenze-inconsistenze possono coesistere. A seconda quindi di *quali* sono le componenti strutturali implicate nell'inconsistenza, si avranno diversi *tipi* di inconsistenza. Mentre a seconda dei contenuti implicati nell'inconsistenza, avremo diverse aree di inconsistenza, ciascuna specificata dalla relazione tra bisogno e valore corrispondente. Ad esempio, un individuo può essere consistente nell'area dell'autonomia, ma non in quella del successo.

È possibile vedere in ognuno se prevalgono le consistenze o le inconsistenze. L'indice di maturità sarà dato proprio da questo rapporto tra zone forti e zone deboli. Ma affermare che alcune parti sono inconsistenti e altre no, non significa affermare che fra loro ci sia incomunicabilità. Infatti, come vedremo, le inconsistenze vanno progressivamente a minare le consistenze e con il tempo possono diventare sempre più centrali. Val la pena forse ricordare che nessuno è perfettamente consistente, come probabilmente non esiste persona del tutto inconsistente. Le inconsistenze sono una parte dell'uomo, non sono tutto l'uomo. Ognuno di noi ha una zona libera, su questa può far leva per scoprire le proprie inconsistenze, limitarne l'effetto paralizzante e impedire la formazione di altre.

In secondo luogo, l'inconsistenza può essere più o meno riconosciuta dal soggetto. Allora, a seconda del *grado di consapevolezza*, si avranno diversi *livelli* di inconsistenza. All'interno della stessa persona ci possono essere più inconsistenze, ognuna delle quali può situarsi a livello diverso: vedo la mia contraddizione (inconsistenza conscia), ma non vedo il perché (inconsistenza inconscia). Evidentemente più le inconsistenze sono numerose e subconsce, più l'io sarà vulnerabile.

In terzo luogo non tutte le inconsistenze hanno la stessa importanza per la stabilità e perseveranza dell'io. Nel quadro dinamico generale di una persona, l'aggressività può fare più problema dell'esibizionismo (= è più aggressiva che esibizionista), mentre per il suo gemello può essere il contrario. A seconda quindi del *significato funzionale* che un'inconsistenza ha nel quadro generale della persona, si avranno diversi *gradi di centralità* delle inconsistenze.

Tipi, livelli, numero, grado di centralità delle inconsistenze: nozioni un po' aride, ma che questi casi ipotetici ci aiuteranno a capire:

Caso A: supponiamo che un uomo abbia chiari i valori personali e si comporti anche secondo quegli ideali (= consistenza fra ideale personale e io manifesto). Però se gli chiediamo sull'ideale istituzionale nascono dubbi: egli stesso riferisce con dispiacere, dato che ha cercato inutilmente di rimediare, che ogni qualvolta l'autorità parla, lui ha da farci la critica e la re-interpretazione svelando il «vero» (secondo lui) senso nascosto di ciò che l'autorità intendeva dire; il che lascia i suoi colleghi perplessi e sbigottiti (= inconsistenza conscia fra concetto ed esigenze di ruolo).

Con un'indagine più profonda emerge che quell'uomo tende ad essere individualista; ci tiene ad affermare la propria autonomia e... guai a chi gliela tocca: «È bravo ma bisogna lasciarlo stare» dicono i suoi colleghi. Un individualismo che però lui rifiuta a tutti i costi di ammettere. C'è qui un'inconsistenza fra ciò che fa (disponibilità nell'io manifesto) e ciò che sente senza riconoscerlo (bisogno di autonomia nell'io latente): quindi inconsistenza fra io manifesto e io latente.

Poiché l'io è olistico e strutturale, le tre caratteristiche (disponibilità agli altri — critica all'autorità — individualismo) sono emanazioni dell'unico e stesso io e fra loro si illuminano e spiegano. Una possibile spiegazione può essere questa: il «far la punta» a ciò che l'autorità dice è un mezzo per affermare subconsciamente — con stile di opposizione e negatività — la propria autonomia, e la disponibilità agli altri è subordinata alla clausola subconscia di potersela gestire in modo autonomo. Una

persona insomma che deve affermarsi, cautelandosi con chi la può ingabbiare e lasciandosi andare con chi la lascia libera. Disponibile ma nel quadro di un progetto subconscio di autogestione. Questo problema non rappresenta tutto quell'uomo: forse le altre aree dell'io attuale e ideale sono consistenti, cioè sa gestire bene gli altri bisogni e valori.

Caso B: un altro tipo di inconsistenza può essere fra l'ideale personale e l'io latente. Un individuo che sceglie l'ideale sacerdotale in nome dei valori di Cristo (consistenza), ma anche per compensare un bisogno subconscio di umiliazione. Non sa — anche se a volte lo sente — di avere la tendenza a considerarsi poco: un vago sentimento di non valere... Siccome l'io è olistico, anche quel bisogno esercita la sua influenza sulla scelta della vocazione (influenza tanto maggiore quanto più quel bisogno è inconscio) con la conseguenza che l'ideale serve per curare il senso di inferiorità. Questa persona userà in tal senso e con questa sottile speranza (concetto di ruolo) le varie esigenze di ruolo. Basterà mettergli addosso un camice che subito si sentirà il mattatore della situazione o dargli in mano un breviario che subito si sogna d'essere il nuovo curato d'Ars. Forse le altre aree sono (momentaneamente) esenti da contraddizioni: «è bravo», «si fa amare dagli amici», «ama la liturgia», «è un uomo di spiritualità», «sa guidare l'assemblea»... Ma ciò che lui (e spesso neanche i superiori) non vede è che l'ideale nasconde una non corretta valutazione di sé che prima o poi ritornerà fuori a minacciare l'esercizio di quell'ideale.

Due persone hanno lo stesso problema di masturbazione, ma lo vivono in modo diverso:

Caso C: così lo descrive: «Mi accorgo che questi fatti mi disturbano. Non che pretenda di vedermi immacolato, ma non sono in linea con le mie scelte» (= masturbarmi non serve). «Quando poi capita, rimango con un certo senso di vuoto e di smarrimento» (= non mi piace masturbarmi). «Ho cercato di porci rimedio, capire, ma niente da fare: per questo sono qui. Per cercare di capire cosa mi sta succedendo» (= vorrei farci qualche cosa). Il problema è ego-alieno.

Caso D: anch'egli vede il problema, ma nel modo di esprimerlo traspare un certo attaccamento ad esso. «Lo so che sbaglio, ma deve capire: gli istinti sono forti e altrimenti si scoppia, viene il mal di testa e poi non si combina più niente» (= masturbarmi serve). «E poi bisogna non drammatizzare, ma farsene una ragione» (= masturbarsi può anche far piacere). «E a volte penso che ognuno ha i propri difetti e questo è il mio» (= non posso farci niente). Il problema è ego-sintonico.

Evidentemente, il problema avrà esiti diversi nei due casi.

Esempi di inconsistenze varie: critica ai superiori, falso senso di autonomia; ideale compensatorio; masturbazione.

c. *Tipi di inconsistenze*

Non entriamo nella complessa discussione circa quali e quanti tipi di inconsistenze. Ci interessa solo capire che a seconda delle componenti dell'io implicate, si hanno diversi tipi di inconsistenza. Nei nostri casi: inconsistenza fra esigenze e concetto di ruolo e fra io manifesto e io latente (caso A); inconsistenza fra ideale personale e io latente (caso B); inconsistenza all'interno di un bisogno (casi C-D). E il lettore attento ne avrà scoperte anche delle altre...

Generalizzando, possiamo dire che esistono 4 grandi classi di problemi che un buon operatore pastorale dovrebbe saper distinguere:

1. Problemi di psicopatologia manifesta.
2. Problemi di sviluppo, cioè le crisi inevitabilmente associate alle varie fasi dell'età evolutiva.
3. Problemi spirituali, quindi riguardanti solo l'area dei valori, ad esempio i dubbi di fede, di morale...
4. Problemi di inconsistenze vocazionali, quelli trattati in questo libro: le comuni difficoltà a integrare l'energia dei bisogni e dei valori che di solito non si vedono a prima vista facendo apparire la persona come «normale».

Trattandosi di problemi diversi, anche il tipo di aiuto dato dal prete sarà diverso. Non sono di sua competenza i problemi di psicopatologia manifesta che dovrà indirizzare allo psichiatra o al neurologo. I problemi di sviluppo gli interessano nella misura in cui si legano alla formazione di un progetto di vita nel ragazzo: sono abbastanza facili da individuare (a meno che non nascondano altri problemi) e il prete li tratterà presentandosi come consigliere e amico. Ma al prete — formatore di coscienze — interessano soprattutto gli ultimi due tipi di problemi. Di fronte a quelli *solo* spirituali si presenta come maestro che chiarifica e insegna il modo corretto di essere e agire. Se invece si tratta di problemi di inconsistenze vocazionali si presenta come educatore preoccupato di sviluppare virtù e disposizioni mature, e questo non lo può fare solo con la proclamazione, ma predisponendo la persona ad accogliere quel messaggio proclamato: un aiuto che se vogliamo è anche psicologico, ma che non possiamo demandare allo psicologo professionista, anche questo è tipico del prete (o almeno di chi ha le doti e la preparazione per essere educatore). E non si tratta di

igiene mentale, ma di aiutare la persona ad esserci «tutta» quando si decide per un ideale di vita.

d. *Livelli di inconsistenze*

Mentre il tipo si riferisce agli specifici elementi dell'io implicati nel conflitto, livello dice grado di consapevolezza del conflitto. Ritornando ai nostri casi: il problema della critica all'autorità è conscio (A lo riferisce addirittura con dispiacere e nel proposito di rimediare); il problema dell'autonomia è subconscio (A non lo vede proprio), come pure il problema dell'ideale compensatorio (B interpreta gli atteggiamenti pseudo liturgici come segno di chiamata); il problema sessuale è conscio anche se per C è ego-alieno e per D ego-sintonico.

Si può allora avere una gerarchia di inconsistenze: dal livello conscio a quello preconscio a quello inconscio. Una difficoltà ne nasconde un'altra. Nel caso A il problema autorità nasconde quello di autonomia e da quest'ultimo deriva: quella persona non è un ribelle, ma un individualista che, di conseguenza, *deve* essere ribelle.

Nel caso B l'uso scorretto della vocazione nasconde il vero problema della non definizione di sé, per cui l'io ideale può essere almeno in parte compensazione dell'io latente. Ritornando ai quattro tipi di problemi, si capisce allora che il 4° può essere sotteso ai problemi spirituali ed evolutivi. Non ci vuole molto a capire che il vero problema della persona scrupolosa non è il discernimento morale bensì la sua patologia. Ma il prete educatore dovrebbe anche capire che molte difficoltà spirituali sono in realtà espressione di inconsistenze subconsce vocazionali: non è questione di valori, ma di difficoltà ad armonizzarli con i bisogni. E questi casi non sono l'eccezione, ma la regola: gli elementi sensibili e spirituali dell'uomo sono intrecciati in modo inestricabile. Non capire questo è perdere un'enormità di tempo senza che la persona progredisca significativamente, per concludere — al fine di salvare la stima di noi stessi — che quella persona è poco generosa nei confronti di Dio. Senza capire la vera natura dei problemi, l'intervento educativo può addirittura aggravare i problemi stessi; se la ribellione è una difesa contro l'umiliazione subconscia, la classica predica sull'orgoglio non fa che aumentare il problema della ribellione: non si è capito che la persona è ribelle perché si sente poco brava e più le si dice che non è brava, più diventerà ribelle; l'intervento

adeguato dovrebbe essere esattamente l'opposto: aumentare in quella persona la stima di sé.

Per la stessa organizzazione gerarchica, una consistenza può nascondere un'inconsistenza. In questo caso parliamo di consistenze difensive: quindi solo apparenti, ma che in realtà hanno scopi difensivi. Il caso B è apparentemente consistente nell'area dei valori che però gli servono per una funzione difensiva dell'io, quindi come tamponamento di un problema irrisolto che prima o poi si rifarà sentire. È evidente che una consistenza difensiva è equivalente ad un'inconsistenza. Di qui allora, l'importanza di un lavoro formativo di prevenzione: non è tutto oro ciò che brilla. Occorre saper discernere fin dall'inizio le fonti di difficoltà che la persona incontrerà più avanti nel suo impegno di vita; individuarle prima ancora che si organizzino e diventino talvolta irreversibili. E questo oggi lo si può fare con un alto grado di attendibilità.

Se alla base c'è un problema subconscio, non ci si può illudere che possa essere risolto con i soli mezzi ascetici: preghiera, propositi, esperienze... La grazia — di solito — non rimedia i limiti di natura in un modo straordinario. Dio vuole la cooperazione dell'uomo. L'azione della grazia non necessariamente tocca la libertà dell'uomo per quanto riguarda le limitazioni subconscie a vivere secondo gli ideali trascendenti che si propone. Non fa superare le limitazioni naturali subconsce, anche se queste limitano le capacità di vivere i valori trascendenti. Dio nella sua infinita onnipotenza lo potrebbe fare, ma di solito non lo fa.[13]

e. *Grado di centralità delle inconsistenze*

Il caso C farebbe anche a meno della masturbazione, ma il caso B all'uso difensivo della liturgia non può rinunciare perché altrimenti si rivedrebbe piombato nella propria fragilità. Come si vede dai nostri 4 casi, il grado di coinvolgimento dell'io è diverso: dal dispiacere, all'ignoranza, alla sopportazione, all'autocompiacimento. Tre sono i criteri per cogliere la diversa centralità di un'inconsistenza:[14]

[13] Su questo punto cf. L. Rulla, *The discernment of spirits and christian antropology*, in «Gregorianum», 59 (1978), pp. 537-569.

[14] L. Rulla, *Psicologia, Le persone*, o.c., pp. 80-82; e dello stesso e coll., *Struttura psicologica*, o.c., pp. 30-33. Cerca di ritrovare questi criteri nei casi C e D.

1. È una variabile sentita come mezzo necessario per mantenere dei fini personali. Così, l'aggressività è centrale se la sua rinuncia comporta per la persona minor gusto per l'ideale stesso che le scade davanti agli occhi e perde di attrattiva. È la situazione di chi sta bene con gli altri (fine personale) solo quando c'è da far battaglia (variabile centrale). Per il caso D (p. 128) la masturbazione è un'inconsistenza centrale poiché sentita importante per poter continuare a lavorare, a differenza del caso C che la sente come dispersiva e inutile.

2. È importante per la stima di sé, cioè nei confronti di quella variabile la persona ha un affetto positivo anche se quella variabile è un impedimento alla crescita («più domino, mi faccio rispettare, più sono qualcuno»). È il prevalere indiscusso del volere emotivo. È proprio questo legame con la stima di sé che dà ad un attributo dell'io forza e urgenza. Quando è coinvolta la riuscita o meno del mio io, un bisogno, un atteggiamento, un valore o un comportamento vengono caricati di energia. Per la bellezza fisica accetto di sottopormi a cure estetiche estenuanti; per la carriera mi sottopongo a stress impossibili che però non sopporto di fare nei confronti dei miei figli; per far vedere che «sono uno che può» sopporto code estenuanti sull'autostrada per raggiungere nei giorni di punta la località alla moda dove non mi sogno neanche di andare quando non c'è nessuno. A pensarci bene è assurdo, ma in tutto questo la persona ci prova gusto.

Vale anche il contrario: attività e privazioni che vanno contro la stima di sé sono difficili da sostenere. Si ha la sensazione di «passare per fessi». La difficoltà a rinunciare — pena il crollo della stima di sé — rende problematica la perseveranza in quei valori correlati a quegli attributi irrinunciabili dell'io: si accetta il valore fino ad un certo punto. Se la rinuncia della dipendenza affettiva comporta perdita di auto-stima, vivere la solitudine diventerà frustrante; se ho bisogno di sostenermi tramite l'esibizionismo o l'autonomia, la disponibilità e la rinuncia saranno compromesse. Qualora l'auto-stima sia legata ad un particolare valore e contemporaneamente ad un bisogno opposto, ne nascerà una situazione di conflitto.

3. La persona è incapace di adottare meccanismi protettivi di auto-controllo contro l'influenza di un attributo dell'io anche se è da lei sentito in modo negativo: «un'attrazione inaccettabile rimane

al centro dell'attenzione».[15] Anziché risolvere il problema cercherà di giustificarlo ricorrendo ai meccanismi di difesa.

Lo stesso problema nelle diverse persone può avere una funzionalità diversa e quindi diverso sarà l'esito. L'educatore prima ancora di trattare un problema, dovrà vedere come l'interessato lo affronta. Se i suoi meccanismi di controllo sono adeguati, avremo un'inconsistenza con un minore contrasto interno e una minore difficoltà nella realizzazione dei valori.

È interessante notare che gli stessi criteri funzionano per il concetto di consistenza centrale. Se dunque un bisogno risponde a quelle tre caratteristiche vi sarà una consistenza centrale in quell'area. Prendiamo ad esempio il bisogno di dare aiuto agli altri entro un contesto valoriale caritativo. Se l'individuo lo sente come una variabile importante per il raggiungimento dello scopo (1.a condizione), se ha imparato a stimarsi per quest'energia positiva che possiede, avvertirà un'attrazione verso di essa (2.a condizione); se infine saprà adeguatamente armonizzare tale bisogno consonante con gli altri bisogni consonanti e con la situazione esterna (anche il dare aiuto necessita di un certo controllo, altrimenti diventa invadenza e l'altro non cresce mai) allora sarà rispettata la 3.a condizione e vi sarà una consistenza centrale legata al bisogno di dare aiuto, tale da rendere la persona armonicamente integrata in quell'area e capace di tendere efficacemente verso i suoi scopi: il valore professato è sostenuto da un bisogno che è in armonia con esso. Poiché l'emozione dà alla coscienza intenzionale la sua massa, la sua energia, la sua forza, il valore sostenuto da un'emozione corrispondente sarà più stabile e influente nello psichismo dell'individuo, e più efficace e convincente nella sua testimonianza rispetto a quei valori non sorretti dalle emozioni o addirittura in contrasto con esse.

È il vero segreto di un qualsiasi cammino formativo: non solo proporre valori e suggerire atteggiamenti, ma aiutare a comporre bisogni e valori.

[15] L. Rulla, *Psicologia, Le persone*, o.c., p. 81.

5. I contributi delle teorie

La nostra affermazione che due sono le strutture dell'io è il risultato dell'integrazione di varie teorie psicologiche, ognuna delle quali ha studiato questa o quella struttura, a volte anche a scapito dell'altra. Abbiamo tentato di prendere il loro contributo senza assolutizzarle, ma vedendole come una spiegazione parziale dell'uomo, da integrare in un quadro antropologico più rispettoso del reale.

Astraendo dalle specifiche posizioni di ogni autore, nella recente storia della psicologia possiamo individuare almeno due correnti di pensiero. Una sottolinea maggiormente l'io attuale e l'altra l'io ideale: la prima di carattere più istintuale e la seconda più spiritualista.[16]

La corrente istintuale è riconoscibile nel filone freudiano-psicoanalitico dove la realtà originaria e fondamentale della psiche sono gli istinti, e l'io ideale è ridotto a sublimazione istintuale.[17] Gli istinti, radicati nella natura biologica dell'uomo, dovrebbero dunque avere via libera, ma il super-io — coscienza «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 e — come tale — è la radice della patologia. Patologia e normalità, di conseguenza, diventano le sole due categorie entro le quali classificare ogni uomo a seconda della maggiore o minore invadenza del meccanismo repressivo. Come si vede, in questa prospettiva l'essere umano è definito molto più dall'io attuale che dall'io ideale.

La corrente spiritualista annovera tra i suoi esponenti di maggior rilievo Frankl, Daim, Caruso e sostiene esattamente il contrario. L'uomo è soprattutto spirito, spirito inconscio che dovrebbe divenire conscio permeando ogni espressione umana e dominando gli istinti, parte meno nobile e trainante verso il basso.[18] Cedere all'istinto vorrebbe dire reprimere lo spirito e commettere un'azione moralmente sbagliata e, alla fine, nevrotica. Caruso, il fondatore della «psicologia personalistica del profondo», sostiene che la nevrosi è come una fissazione su qualcosa di relativo che può essere risolta solo quando la tendenza all'Assoluto trova un oggetto realmente Assoluto.[19] La convinzione implicita di questi autori è che l'uomo è praticamente sempre libero di scegliere tra virtù e peccato.[20] In ogni caso, è l'io ideale — molto più dell'io attuale — a dare all'uomo una precisa identità.

Prese separatamente, le due correnti non possono formulare una comprensione esaustiva della complessità dell'uomo, dato che le categorie da loro proposte presentano almeno questi limiti:

— Indicano degli estremi dell'agire umano, senza prendere in considerazione la possibilità di situazioni intermedie. Tra patologia e normalità — ad esempio — la linea di demarcazione non è così rigida: vi possono essere i così detti «disordini della personalità» (tendenza paranoide, isterica, narcisista...), che non sono malattia mentale, ma tolgono all'uomo un po' della sua libertà.[21] Inoltre possono coesistere diversi aspetti e zone dell'io più o meno normali. Così pure non sembra del tutto esatto classificare la condotta morale in termini altrettanto rigidi: vi sono situazioni dove la responsabilità è ridotta e non solo nel caso estremo di un'evidente patologia, ma anche quando l'uomo non è di fatto pienamente cosciente del movente delle sue azioni. L'inconscio — come abbiamo visto — è componente abituale del nostro psichismo e realtà che influenza l'agire.

— Le due correnti sono moniste: anche se individuato in fonti diverse, il principio motivante dell'agire è uno solo. O gli istinti o i valori, e si esclude la coesistenza di motivazioni plurime provenienti anche da fonti energetiche diverse. La conseguenza è una rigidità non accettabile nel definire i confini della libertà, responsabilità, patologia. Secondo le acquisizioni più recenti della psicologia del profondo è possibile identificare tre (e non due) dimensioni:

[16] Per un approfondito studio comparato delle varie teorie cf. S. Maddi, *Personality Theories. A comparative analysis*, o.c. Oppure, D. Wyss, *Storia della psicologia del profondo*, voll. 2, Città Nuova, Roma 1979-1980.

[17] La sublimazione, concetto tipicamente freudiano, è quel meccanismo difensivo mediante il quale impulsi inaccettabili vengono canalizzati verso mete superiori socialmente e personalmente accettabili. È una sorta di «travestimento» dell'istinto originario che trova così una «soddisfazione sostitutiva» (cf. S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, in *Opere*, o.c., V, pp. 401-406). Ne parleremo diffusamente più avanti.

[18] V. Frankl, *Logoterapia*, o.c., pp. 33-38.

[19] I.A. Caruso, *Psicanalisi*, o.c.

[20] D. Wyss, *Storia della psicologia*, Vol. I, o.c., pp. 356-363.

[21] N. Cameron, *Personality development and psychopathology. A dynamic approach*, Mifflin Company, Boston 1963, pp. 636-678.

I dimensione: libertà piena, quando l'uomo è cosciente delle sue azioni e motivazioni;

II dimensione: libertà relativa, quando questa coscienza non è sufficiente;

III dimensione: assenza di libertà, quando questa coscienza è assente per l'influsso di forze inconscie incontrollabili.[22]

Per la presenza di questa II dimensione, tutte le categorie filosofiche - morali - psicopatologiche si fanno più sfumate: è possibile quindi parlare non di aut/aut, ma di diversi gradi di libertà, di consapevolezza non deliberata, di inconsistenze non patologiche. Rispetto alla I dimensione, si realizza un processo di riduzione dell'essere-agire dell'uomo, non però dovuto a elementi patologici (III dimensione), ma a quel processo di lenta sedimentazione dell'inconscio che abbiamo già visto.[23] Si può parlare della categoria peccato/virtù alla I dimensione, ma non alla III. Si può parlare di psicopatologia alla III dimensione, ma non alla I. La II dimensione viene a trovarsi in una posizione intermedia e di equidistanza dalle altre due e quindi qui si deve parlare di «diversi gradi di...».

— Ancora, le due correnti sembrano ignorarsi a vicenda, assolutizzandosi. Ad esempio, la teoria psicoanalitica non dà l'importanza che si merita alla realtà dello spirito, quasi fosse un sottoprodotto psichico, finendo praticamente per ignorare la possibilità di una responsabilità morale se tutto è frutto di dinamismi nascosti e inarrestabili. Come non pare corretto, dal versante spiritualista, identificare peccato e nevrosi, due realtà completamente diverse. Non ignorarsi significa allora affermare che l'io non sempre esprime la parte migliore di sé quando si organizza su funzioni utilitarie e difensive, o può esprimere qualcosa di sé che non è consistente, ma questo non annulla l'esistenza specifica e autonoma dell'io ideale. Fermarsi all'una o all'altra struttura non è sufficiente per spiegare né la normalità né la patologia, dato che questi concetti non si definiscono solo come funzionamento/disfunzionamento delle due strutture, ma anche come armonia/disarmonia fra di esse: normalità e patologia sono concetti che si basano su una relazione dinamica fra le strutture.

[22] L.M. Rulla, *Discernimento degli spiriti e antropologia cristiana*, in «Recherches Ignatiennes», 5 (1978), pp. 1-39; idem., *The discernment of spirits and christian antropology*, in «Gregorianum», 59 (1978), pp. 537-569.

[23] Ed è proprio a questa seconda dimensione che sembra alludere s. Paolo nel passo di Gal 5,16-17. Cf. L. Rulla, «Gregorianum», o.c., pp. 556-562.

Questo modo di procedere non è metodo vagamente eclettico: riunire da diverse teorie della personalità elementi interessanti, semplicemente perché sembrano interessanti, presumendo di riconciliare autori proprio nei punti di disaccordo fra loro. Si tratta piuttosto di un metodo che potremmo definire genetico e globale. Esso infatti cerca da un lato di indagare sul nascere e sul farsi dell'agire umano, sfruttando dall'altro una prospettiva pluridimensionale che consenta di vedere l'uomo nella sua interezza. E qui possono essere utili i contributi delle varie teorie. Lo scopo al quale miriamo è proporre una visione di uomo che tenga nel dovuto conto tutti i suoi elementi intrapsichici e renda ragione della sua complessità: una visione antropologica *integrata*. E il problema dell'integrazione non consiste solo nell'analizzare «quale» sia la motivazione dell'agire, ma nello studiare «come» le diverse motivazioni interagiscono fra loro, e ancora nell'individuare il rapporto tra contenuto e processo motivazionale. Per tale scopo la tesi dell'unico processo motivazionale non sembra adeguata. Per considerare questa rete complessa di relazioni tra aspetto contenutistico e funzionale, la teoria più promettente sembra essere quella dell'io considerato nella totalità delle sue strutture e contenuti.

Affermare due strutture costitutive dell'io significa elaborare un'antropologia che si stacca da quelle proposte dalle due correnti precedenti. In base a quelle due strutture si può dire che l'uomo vive *contemporaneamente* in due mondi: il mondo dei valori e il mondo della sua attualità. Il mondo dei valori dice assolutezza, spirito, trascendenza, immortalità. Il mondo dell'attualità dice relativo, materia, necessità. La realtà uomo — essere aperto all'assoluto, ma limitato dal relativo — diventa allora un paradosso: etero-centrato e nello stesso tempo auto-centrato.

Studiare l'uomo significa di conseguenza affrontare questo paradosso tipicamente umano per vedere come l'uomo stesso possa integrare aspetti contraddittori del suo io: conoscersi e accettarsi nella sua realtà limitata (io attuale) per fare di questo terreno l'ambiente dove sviluppare dei valori (io ideale), autorealizzarsi nell'autotrascendersi, e superarsi per vivere pienamente la propria originalità. Come l'uomo che si costruisce solo su una delle sue strutture «riduce» se stesso, così la psicologia che studia quell'uomo può diventare riduttiva: da una parte la corrente istintuale con il

suo psicologismo riduzionista che, in nome dei condizionamenti socio-psichici insiti nella nostra natura, nega la possibilità della vita ideale come vita genuina, e dall'altra parte la corrente spiritualista che, per salvare l'aspetto trascendente dei valori nega o non considera il terreno umano sul quale tali valori devono innestarsi.

La visione dell'uomo nella sua interezza ci fa quindi vedere che l'uomo ha in sé la capacità di vivere degli ideali; che in lui esiste anche una serie di contenuti e processi che lo abilitano ad usare questa capacità; come anche esistono contenuti e processi che gli possono rendere difficile quel cammino. E tutto questo appartiene allo stesso ed unico io.

Ci può allora aiutare la tavola seguente che riassume in un quadro unico i vari aspetti dell'io.

TAVOLA V: Compendio della prima parte

