

L'ESPERIENZA SPIRITUALE NEL CONTESTO DELLA VULNERABILITÀ PSICHICA*

SOMMARIO: 1. RELAZIONE CON DIO E MATURITÀ UMANA – 2. SCHIZOFRENIA E DINTORNI; 2.1. *Processo terziario e via infantile all'esperienza di Dio*; 2.2. *Due conferme: mistica e possessione diabolica*; 2.3. *Deformazione dell'esame di realtà e conoscenza di Dio* – 3. IL DISTURBO DI PERSONALITÀ – 4. CONCLUSIONI; 4.1. *L'impossibile raggiungimento della quiete*; 4.2. *L'infanzia spirituale*

Le riflessioni che seguono non hanno in se stesse nulla di compiuto. Sono come la visita ad un cantiere aperto. Il percorso della ricerca mi pare sia ancora tutto da approfondire e da scrivere.

Questo lavoro non nasce come risultato di una semplice curiosità intellettuale o come esito di un mero sforzo speculativo. Ha i tratti della provvisorietà perché desidera rispondere ad una sfida aperta, nata sul campo, a partire dall'accompagnamento di persone concrete. L'accompagnamento personale deve costantemente mantenere lo sguardo critico sulla meta, i mezzi e le ragioni del viaggio, ma non può sempre permettersi i tempi lunghi della riflessione teorica, quasi in attesa di quel modello non ulteriormente perfezionabile che finalmente le consentirà di partire.

La domanda di partenza potrebbe essere formulata così: in che modo prende forma e a quali condizioni può dirsi autenticamente spirituale l'esperienza religiosa di una persona affetta da una qualche vulnerabilità psichica?

In fondo qui è in gioco una pretesa più complessiva: giacché una qualche vulnerabilità è comunque presente anche nella personalità

* Il testo sviluppa una relazione tenuta a Lodi il 5 marzo 2002, all'interno del ciclo di incontri della Scuola di Teologia per Laici, organizzato da «Il Gruppo» della Parrocchia di San Lorenzo, sul tema *Passione, peccato, virtù*.

cosiddetta «normale», l'esame della vulnerabilità nei casi in cui questa si manifesta come vera e propria patologia potrebbe fornirci qualche percorso di riflessione per mettere a fuoco i rapporti che intercorrono fra la personalità e l'esperienza spirituale.

1. RELAZIONE CON DIO E MATURITÀ UMANA

Affrontando un soggetto affetto da «problemi psicologici» genericamente intesi, ma comunque rilevanti per il livello relazionale, interpersonale, il buon senso ci condurrebbe a individuare, almeno idealmente, il corretto percorso terapeutico: in un primo tempo si cercherà di procedere alla remissione di quei sintomi che «disturbano» il soggetto nel condurre la vita di tutti i giorni. In un secondo tempo si cercherà di intervenire sui processi o sulle strutture psichiche più profonde (su ciò che, in sostanza, ha «prodotto» il sintomo) cercando di giungere ad una loro «guarigione».

Si può cogliere subito come questo percorso, che pure sembra sensato¹, non si possa applicare con tutti. Quando all'origine di una patologia psichica sta una qualunque vicenda relazionale problematica, il percorso di guarigione si configurerà come «relazione sanante». Il paziente, guidato a rientrare nello spazio della propria biografia, verrà condotto a vivere in modo diverso, correttivo, una propria vulnerabilità. La relazione terapeutica, come relazione sanante, lo aiuterà dunque a modificare una persuasione profonda (e perciò apparentemente inattaccabile), ma forse distorta, della realtà di sé, o degli altri, o del mondo.

In ciò, però, si è subito costretti a fare i conti con un paradosso che può innescare un circolo vizioso, senza ingresso e senza uscita: la terapia come relazione sanante è, appunto, prima di tutto una *relazione*. Dunque, il paziente deve essere in grado di entrare *almeno* in quella *relazione* per poter mettere mano alle proprie *relazioni*. Se la problematicità del suo mondo relazionale fosse consistente, non solo una guarigione sarà difficile, ma, ancor prima di questa, sarà difficile perfino l'ingresso in quella relazione che è la terapia.

¹ La scelta di intervenire previamente sul sintomo, infatti, è legata soprattutto alla consistenza di quest'ultimo e non può essere generalizzata. Anzi: nei casi in cui il sintomo fosse sopportabile per il paziente, sarebbe probabilmente più efficace accostarsi direttamente a quei dinamismi profondi che hanno favorito lo sviluppo del sintomo stesso.

Noi ricorriamo sovente alla figura della relazione per descrivere l'esperienza spirituale cristiana. E possiamo dire che, da un punto di vista teologico-spirituale, la relazione con Dio dovrebbe essere molto di più che una semplice metafora. Noi cristiani crediamo che la relazione con Dio, di qualunque cosa si tratti e in qualunque modo si dia, sia comunque una relazione.

L'utilizzo della figura della relazione anche per l'esperienza spirituale non può non evocare, per analogia, l'esperienza della relazione interpersonale. Il passaggio analogico da una relazione all'altra non può comportare, però, un medesimo passaggio sul versante dell'*esperienza* della relazione. Giacché *relazione* ed *esperienza della relazione* sono, in realtà ed in qualunque campo, entità differenti.

In concreto, però, accade sovente proprio così; e ciò è per molti versi inevitabile. Tuttavia, a non essere troppo avveduti si può correre il rischio di pensare alla relazione con Dio configurandola quasi per intero a partire dall'esperienza che la persona ha con gli altri esseri umani. La conseguenza di ciò è che si giungano a collocare all'interno della vita cristiana e del suo sviluppo considerazioni e indicazioni che pur pretendendo di essere autenticamente spirituali, in realtà finiscono per non rendere più ragione dell'irriducibile singolarità della relazione con il Dio di Gesù Cristo.

Voglio dire: spesso nell'accostare persone con disturbi psichici, più o meno gravi, possiamo essere tentati di accompagnare la loro vita cristiana disponendo un percorso di crescita formalmente simile a quello che cercheremmo di disporre di fronte ad un disturbo relazionale. Ovvero: in primo luogo sarà buona cosa giungere ad un'accettabile remissione di quei sintomi che affliggono la persona; successivamente si cercherà di strutturare un modo nuovo e più «maturo» del suo modo di essere nella relazione. Se, però, come si è detto, il disturbo fosse talmente rilevante da non consentire neppure il consolidarsi di quella relazione sanante che è la terapia, ecco che difficilmente si potrà giungere ad una guarigione. In questo caso, purtroppo, il soggetto difficilmente potrà avere una vita relazionale «normale».

Se dovessimo trasferire questa strategia educativa anche alla vita spirituale, potremmo giungere ad una conclusione dal vago sapore antievangelico: che la fede cristiana è destinata ai «normali».

Sembra difficile negare che la maturità umana possa o debba avere un qualche legame con la vita cristiana. Ma affermare l'esistenza di un legame significa forse sostenere che tale legame assuma la forma dell'equivalenza?

All'interno di un approccio di psicologia della religione la messa a fuoco del legame e la verifica dell'autenticità dell'esperienza religiosa in una persona specifica possono essere, tutto sommato, operazioni semplici. Si tratta di individuare in che modo il simbolo, in questo caso il simbolo religioso, esprime se stesso all'interno dello specifico funzionamento psicodinamico di quella persona; oppure di constatare che, in realtà, il funzionamento psicodinamico di quella persona si serve del simbolo religioso per sopperire ad una propria carenza o per rimediare a una propria fragilità.

Da un punto di vista teologico-spirituale, però, questo genere di considerazioni non tiene.

È corretto invocare la previa maturità psichica per un'esperienza cristiana autentica? Il Vangelo afferma veramente questo? E che ne sarà mai di tutti coloro che una patologia psichica avesse escluso da una prospettiva di guarigione?

Ritengo che la questione sollevata sia importante, e anche estremamente affascinante, per diversi motivi.

Un primo motivo è legato alla significativa quantità di persone con disturbi psichici, più o meno gravi, che si accostano alla comunità cristiana: talora chiedono di essere soltanto ascoltate, senza altra pretesa; in qualche circostanza chiedono di essere accompagnate nella loro vita cristiana; in molte occasioni non chiedono proprio nulla, se non una presenza accogliente che faccia sentire loro, semplicemente, che «ci sono».

L'oggetto «religioso» della loro comunicazione potrebbe essere anche soltanto un pretesto, almeno dal nostro punto di vista. Di fatto, le questioni genericamente religiose danno sovente contenuto ai deliri, alle fantasie, alle ossessioni, talora alla realtà, soprattutto affettiva, di molte persone affette da vulnerabilità psichiche.

Il discernimento della qualità autenticamente spirituale delle esperienze che si presentano come «religiose» la cautela è d'obbligo. Sarebbe perlomeno imprudente, anche per l'aiuto concreto che si può dare ad una persona affetta da un disturbo psichico, il fatto di incoraggiarla nel dare spazio a quei contenuti religiosi, in particolare se ci accorgessimo che quelli altro non fanno che consolidare la patologia e, dunque, rischiano di allontanare sempre di più la persona dalla realtà. Dobbiamo però domandarci se, comunque, il vissuto spirituale autentico di quella persona possa esistere al di là della patologia. Per alcuni casi (forse perfino pochi) questo sembrerebbe sensato e auspicabile, ma per molti altri, laddove nessuna guarigione fosse possibile, come sarà mai?

Un secondo motivo ha a che fare con il complesso e discusso rapporto fra normalità e patologia. Perfino un po' banalmente, e a fomento di qualche *slogan*, talora anche al livello della pubblica opinione ci si domanda che cosa sia «normale» e che cosa non lo sia. In ogni caso mi pare si possa dire questo: se da un lato è vero che fra normalità e patologia si trova un insieme discreto di cambiamenti strutturali, qualitativi, così che appare riduttivo dire che fra normalità e patologia vi sia una sorta di semplice continuità, dall'altro è possibile ricondurre quei cambiamenti ad alcuni passaggi dello sviluppo psicologico, che sono attraversati da tutti, «normali» e non. In qualche modo è proprio il positivo superamento di quei passaggi a favorire il cambiamento strutturale; ma questo significa che, in un certo senso, tutti siamo stati, in un passato recente o remoto, «patologici» prima di essere oggi, eventualmente, più o meno «normali». Dunque, se intesa in modo non riduttivo, si può veramente dire che c'è continuità fra normalità e patologia e, molto di più, che aspetti «patologici» possono permanere e riaffiorare anche nella personalità cosiddetta normale.

Ci muoveremo secondo tre passaggi. Accosteremo inizialmente un paradigma della psicosi, che è quello della schizofrenia, per esaminare la questione dell'accesso alla verità dal punto di vista dei processi conoscitivi implicati (§ 2). Successivamente, a partire da un paradigma del cosiddetto *disturbo di personalità*, che è quello del narcisismo, ci sposteremo dai processi al contenuto, specificando l'esperienza in un senso teologico come accesso alla verità di Dio nella forma della fede, ovvero dell'esperienza spirituale (§ 3). Infine raccoglieremo dai due percorsi alcune considerazioni conclusive (§ 4).

2. SCHIZOFRENIA E DINTORNI

Dovremmo dire innanzitutto che cosa sia *schizofrenia*. Qui non possiamo fare altra cosa che limitarci a segnalare che la schizofrenia è una delle psicosi più gravi; che il dibattito sulle «cause» della schizofrenia è aperto; che è un disturbo che investe il pensiero, anche se il repertorio dei sintomi è vasto e coperto da sottotipi, che la nomenclatura attuale cataloga in paranoide, disorganizzato, catatonico, indifferenziato, residuo. I sintomi più frequenti, comunque, sono i seguenti: deliri, allucinazioni, eloquio disorganizzato, comportamento disorganizzato o catatonico, appiattimento dell'affettività. Perché si possa dare una diagnosi di schizofrenia è necessario che i sintomi perdurino per almeno un mese, salvo trattamento. Se in concomitanza

con la presenza di sintomi schizofrenici si aggiunge un episodio depressivo o un episodio maniacale, siamo all'interno di un disturbo cosiddetto schizoaffettivo.

Usciamo per un attimo dalle questioni della terminologia o della sintomatologia. Dove stanno gli schizofrenici? Talora si trovano nelle cliniche psichiatriche; altre volte sono custoditi e accuditi dalle proprie famiglie. Possiamo però incontrarli per strada, soprattutto nelle grandi città: frequentemente i cosiddetti «barboni», o *clochard*, o *homeless people*, sono schizofrenici. Ma non solo: per alcuni uomini d'arte o di scienza è stata fatta, seppure con qualche disomogeneità, la diagnosi di schizofrenia. Jaspers, ad esempio, ne raccoglie alcuni grandi, fra cui: Van Gogh, Hölderlin, Strindberg e Swedenborg.

Da alcune considerazioni che Jaspers fa, in particolare attorno alla figura di Van Gogh, svilupperemo alcuni spunti di riflessione sulla schizofrenia.

Van Gogh nasce nel 1853. Non esiste allo stato attuale uno studio analitico della sua biografia, alla ricerca di segni chiari di un'evoluzione della patologia. La sua personalità viene descritta come quella di un uomo dal comportamento «ridicolo, perché agiva, pensava, sentiva, viveva in modo diverso dai suoi coetanei [...]. Aveva sempre un'aria assorta, grave, malinconica. Ma quando rideva, rideva con cordialità e giovialità, e allora il suo viso si rischiarava»². Nulla di straordinario, evidentemente, e di certo troppo poco per sostenere una diagnosi di schizofrenia o di stato pre-schizofrenico. L'esordio della schizofrenia, in genere, avviene in un'età compresa fra i diciotto e i trentacinque anni. Nel caso di Van Gogh, a partire dal 1885 (quando cioè ha trentadue anni) potrebbero riscontrarsi i primi segni di un disturbo, quando il pittore accenna frequentemente ad alcuni problemi fisici che lo accompagnano. Di fatto i segni psicotici compaiono nel 1888. Dal 1889 fino al 1890 egli vive nel manicomio di St. Remy, vicino ad Arles. Uscirà dal manicomio nel maggio del 1890 e nel luglio successivo morirà suicida.

Jaspers rileva una corrispondenza fra il decorso della malattia e il mutamento dell'intensità creativa di Van Gogh³. Tutto ciò è ben documentato dalle molte lettere che accompagnano la sua produzione pittorica: «Ho lavorato durante tre notti a dipingere il [*Caffè di notte*] [...] In questo quadro ho cercato di esprimere le terribili passioni

² K. JASPERS, *Genio e follia*, Milano, Cortina, 2001, 135.

³ Cf *ibid.*, 143.

umane con il verde e il rosso [...] l'idea che il caffè è un posto dove ci si può rovinare, diventar pazzi, commettere dei crimini. Inoltre ho cercato di esprimere la potenza tenebrosa quasi di un mattatoio, con dei contrasti tra il rosa tenero e il rosso sangue e feccia di vino, tra il verdino Luigi XV e il veronese, con i verdi gialli e i verdi blu intensi»⁴.

Una precisazione a questo punto sembra opportuna: «la schizofrenia non è creativa in se stessa: infatti ci sono pochi schizofrenici come Hölderlin o Van Gogh. La personalità, il talento preesistono alla malattia, ma non hanno la stessa potenza. In queste personalità la schizofrenia è la condizione, la causa possibile perché si aprano queste profondità»⁵. Ciò sembra di notevole rilievo: non è la malattia la causa, la fonte della creatività. La malattia, piuttosto, svela qualcosa che abita da qualche parte, nelle pieghe più profonde della personalità e che viene lasciato emergere, uscire allo scoperto; oppure che interagisce con qualche istanza profonda della personalità e la riplasma, consentendole di esprimersi in una forma che è poi l'opera d'arte.

Scriva Galimberti: «Conosciamo la follia in due accezioni: come il *contrario* della ragione e come *ciò che precede* la stessa distinzione tra ragione e follia»⁶.

Dunque: c'è una follia che precede la stessa distinzione fra ragione e follia. C'è una follia di cui potremmo non sapere, di cui in realtà potremmo non giungere ad alcuna conoscenza, se il sapere che avesse la pretesa di indagarla appartenesse (come di fatto accade) all'ordine di quella ragione che le è estrinseca. Quella ragione «può mettere in scena il suo discorso tranquillo solo quando la violenza è stata cacciata dalla scena, quando la parola è data alla soluzione del conflitto, non alla sua esplosione, alla sua minaccia»⁷.

A partire da qui abbiamo due elementi di notevole interesse.

In primo luogo, utilizzando una metafora spaziale per descrivere la personalità, possiamo affermare che le profondità della coscienza custodiscono rappresentazioni del mondo che pur manifestandosi nella malattia non sono causate dalla malattia. Dunque, ammesso che la malattia psichica comporti, quasi per definizione, una distorsione della realtà, di fatto quelle rappresentazioni precedono la distorsione e dun-

⁴ *Ibid.*, 147.

⁵ *Ibid.*, 154.

⁶ U. GALIMBERTI, «Prefazione», in *ibid.*, IX-XIX: XIV.

⁷ *Ibid.*, XIV.

que sono reali, cioè possibilmente vere almeno quanto la creazione artistica di una persona normale. E il «vero» di quelle rappresentazioni, nella forma dell'opera d'arte, è riconosciuto come tale anche dalla persona «normale» o comunque estranea al vissuto patologico dell'artista.

Mi pare si insinui con sufficiente evidenza la precarietà di un simile processo. La patologia psichica, infatti, pur non essendo causa di quelle rappresentazioni che vengono lasciate affiorare nella creazione artistica, potrebbe comunque distorcerle o addirittura annientarle. Per questo motivo non tutti gli schizofrenici possono essere artisti: perché occorrono abilità, tecnica, metodo, per fare un artista e perché questi, comunque, devono stare sempre al di là della malattia; ma anche perché la malattia deve liberare lo strato profondo, ma, sottraendolo allo spazio delle elaborazioni più evolute dello sviluppo, potrebbe a sua volta soffocarlo.

Si tratta di un equilibrio raro e paradossale. Raro: perché occorre una patologia che liberi e, contemporaneamente, un'attitudine artistica. Paradossale: perché quale equilibrio potrebbe esservi mai in un contesto di patologia psichica?

Per questo, rare e paradossali sono le vicende di artisti come Van Gogh e Hölderlin.

In secondo luogo, ciò che appare di grande suggestione e rilievo è quanto il processo sembra svelare: c'è un luogo, riposto, che conserva un segreto; e si tratta forse di un orizzonte di senso, di verità della persona⁸. Sarebbe curioso questo perché, dacché esiste la scienza, in tutte le sue forme storiche, il percorso del ricercatore della verità, quello del filosofo o quello del teologo, ma pure quello dell'epistemologo alle prese con il senso stesso del percorso, segue la pretesa di un progresso della ragione. In ciò esso finirà forse per distanziarsi da quello strato originario della coscienza che già custodisce al suo interno frammenti di verità?

Qual è la verità? Il fatto, forse, che l'apertura profonda della coscienza svela l'irrazionale?

Si noti la posizione della domanda che ne svela già la risposta o piuttosto il pregiudizio: «irrazionale»? Perché?

Piuttosto si deve dire che *si constata* l'esigenza di una ragione; e che la ragione si struttura in tutti i percorsi di sviluppo «normali». Questo però suggerisce l'esistenza di forze contrastanti, prive di rego-

⁸ Cf G. DI PETTA, *Senso ed esistenza in psicopatologia*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1995.

le, che sono alla base di tutta la costruzione della nostra personalità. Ma allora, nel costruire questa nuova abilità, che è la ragione, la persona che cosa sta cercando di fare? Forse di emanciparsi «da quella condizione animale o divina che l'umanità ha sempre avvertito come suo sfondo, e da cui [...] ancora si difende temendone la sempre possibile irruzione»⁹?

2.1. *Processo terziario e via infantile all'esperienza di Dio*

Entriamo per un attimo nel campo del «religioso», inteso qui in un senso ancora molto generico.

In un suo studio, Geels ravvisa alcuni elementi di convergenza fra l'esperienza mistica e l'esperienza della creatività, soprattutto quella di artisti, poeti e musicisti¹⁰. Seguendo le riflessioni di Arieti, Geels riprende l'introduzione operata dallo psichiatra americano della categoria di *processo terziario*, accanto alle due nozioni psicoanalitiche tradizionali di processo primario e processo secondario¹¹. Tale processo terziario sarebbe la sintesi dei due precedenti. La mente creativa, invece di respingere il processo più primitivo, lo integra in qualcosa che assume la forma di una sintesi magica. In essa viene fatto emergere il mondo profondo dei desideri¹².

Al processo primario appartengono un certo insieme di meccanismi sui quali la letteratura psicoanalitica ha inteso riflettere. Arieti ne individua tre¹³.

⁹ U. GALIMBERTI, *Prefazione*, XIV.

¹⁰ Cf A. GEELS, «Mystical Experience and the Concept of Regression», in *Proceedings of the Second European Symposium of the Psychology of Religion at Nijmegen*, Nijmegen, K.U.N., 1982, 217-228.

¹¹ «Coppia di termini introdotta da S. Freud per indicare due modi di funzionamento dell'apparato psichico corrispondenti all'attività inconscia e al pensiero cosciente [...]. L'energia libera che percorre il processo primario ubbidisce al principio di piacere [...] perché tende alla gratificazione immediata attraverso la scarica della tensione pulsionale mediante la soddisfazione allucinatoria del desiderio. Il processo primario è leggibile nella attività onirica caratterizzata da assenza di mezzi linguistici, mancanza della nozione di tempo, coesistenza degli opposti, mancato riconoscimento della realtà [...]. Il processo secondario [...] ubbidisce al principio di realtà [...] per cui viene differito il soddisfacimento della pulsione in base alle esigenze della realtà. L'attività mentale del processo secondario si esprime nel pensiero vigile, nell'attenzione, nel giudizio, nel ragionamento e nell'azione controllata dall'Io [...]» (U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, Torino, Utet, 1992, 700).

¹² S. ARIETI, *Creativity, the magic synthesis*, New York, 1976, 13, citato in: A. GEELS, *Mystical Experience and the Concept of Regression*, 218.

¹³ Cf *ibid.*, 219.

Il primo meccanismo è detto *linguaggio immaginoso (imagery)*: si tratta della forma più primitiva di funzionamento simbolico. Successivamente al settimo mese di vita il bambino è in grado di produrre e sperimentare immagini e da quel momento l'immagine diventa parte della sua realtà interiore. Tali immagini occorrono soprattutto quando il soggetto è passivo o sottoposto ad una ridotta stimolazione dall'esterno.

Il secondo meccanismo è detto *cognizione amorfa (amorphous cognition)*: si tratta di una forma di cognizione priva di concetti. Si tratta, cioè, di forme di espressione quali disegni, parole, pensieri o azioni. Arieti sottolinea il fatto che una grande proporzione dell'attività cognitiva dell'uomo avviene in un modo non concettuale.

Il terzo meccanismo è detto *pensiero paleologico (paleological thinking)*: questo, a differenza dei due meccanismi precedenti, non si verifica con frequenza nell'uomo «normale». È viceversa rilevabile con una maggiore incidenza negli stati schizofrenici. La caratteristica di questa modalità del pensiero è l'identificazione basata sulla somiglianza, secondo una logica che non è quella comune. Una sua funzione di rilievo è la *percettualizzazione* di un concetto. E questo è il processo fondamentale che può portare all'esperienza dell'allucinazione.

Ciò che Geels vuole mettere in rilievo è il fatto che tramite il cosiddetto processo terziario, che riunisce in una sintesi dinamica il processo primario e quello secondario, tali meccanismi vengono riattivati, producendo dunque una modalità cognitiva e percettiva diversa da quella del funzionamento abituale dell'individuo. Tradizionalmente al processo primario è stata assegnata una parte, potremmo dire, «meno dignitosa» all'interno dei processi cognitivi. In qualche misura dal processo primario ci si deve difendere, altrimenti sono guai. L'utilità del processo primario si riscontra magari ad un livello clinico, psicoanalitico. Attraverso il materiale offerto dai sogni o dai test proiettivi è possibile giungere al rimosso, alle radici di quel conflitto che, in superficie, affiora come sintomo, più o meno nevrotico.

In una prospettiva di sviluppo, però, le cose cambiano. L'articolazione proposta da Arieti suggerisce infatti che, nel suo alveo proprio, che è il pensiero infantile, il processo primario abbia una sua dignità cognitiva; si tratta di un vero e proprio approccio cognitivo alla realtà. E c'è di più: quella realtà è certamente «vera» per il bambino.

Siamo abituati a considerare l'evoluzione della conoscenza in stretta connessione con l'evoluzione dell'intelligenza, quasi che lo sviluppo di questa sia condizione di possibilità per lo sviluppo di quella. È innegabile che questo percorso corrisponda bene all'evoluzione delle

cosiddette scienze della natura, i cui modelli sono alla base del nostro stesso sviluppo tecnologico. Che il progresso tecnologico poggi su un crescente grado di complessità nella comprensione del mondo è un dato di fatto. In un modo del tutto analogo allo sviluppo dell'intelligenza nei singoli, è come se il mondo avesse vissuto una sua progressione cognitiva nella relazione con la realtà.

Tuttavia, e la domanda mi pare si ponga oggi in modo evidente e drammatico, sappiamo come l'evoluzione di questo approccio via via più complesso con la realtà non agisca sempre in conformità con una crescita nella comprensione della verità della realtà. La questione appare con chiarezza, ad esempio, nel dibattito bioetico, ove la crescita in un senso procede in modo perlomeno potenzialmente autonomo nell'altro. Questo significa, dunque, che la crescita della ragione non comporta *di necessità* un incremento di verità nella relazione con la realtà.

I vangeli ritornano sovente sull'infanzia, quale stadio privilegiato in vista dell'accesso alla verità di Dio, che è come dire di accesso al senso di tutto¹⁴. Mi pare che ci siano ragioni sufficienti per ritenere che l'indicazione evangelica non sia da leggere soprattutto in un senso morale. Una lettura «morale» condurrebbe ad affermare che, appunto, soltanto uno sguardo «buono» consente l'accesso all'esperienza di Dio. Attenendoci alla comprensione del bambino presente nel contesto culturale di Gesù, è da escludere un eccesso di benevolenza nei confronti dell'infanzia. Quindi, ad esempio, l'espressione di Marco «a chi è come loro...» non sembra riferirsi ad un insieme di tratti positivi, giacché, culturalmente, questi non erano in evidenza.

Uscendo dalla prospettiva culturale strettamente contestuale, poi, potremmo dire che, comunque, i bambini non sono buoni e non lo sono mai stati. Non mi pare sia necessario, almeno in questa sede, rimandare a qualsivoglia riferimento per sostenere una simile affermazione. La psicologia dell'età evolutiva potrebbe dirci come mai il bambino non possa essere «buono», precisamente in quella accezione di «buono» che è specifica del cristianesimo. In questa direzione, dunque, sembra azzardato o addirittura ingenuo ritenere che il bambino possa ergersi ad esempio per l'adulto.

A me pare che l'esaltazione della modalità di accesso infantile alla realtà del regno stia precisamente sul versante complessivo della

¹⁴ Si possono considerare, ad esempio, Mt 18,2-4 e Mc 10,14-15.

relazione con la verità, così come suggerito dalle riflessioni di Arieti. Ovvero: in primo luogo, di una comprensione, di una intelligenza del mistero, la quale, però non appartiene al solo livello intellettuale. Questo, come si è detto, non garantisce necessariamente l'accesso alla verità dell'oggetto conosciuto. Si tratta dunque di una comprensione, potremmo dire, *complessivamente esperienziale*. In secondo luogo, si tratta di una comprensione esperienziale che assume al suo interno anche i processi conoscitivi (esperienziali) più precoci.

2.2. *Due conferme: mistica e possessione diabolica*

Esaminiamo due conferme indirette delle considerazioni precedenti. Si tratta di conferme che non hanno di certo la pretesa di concludere il discorso, ma piuttosto di rilanciarlo.

In primo luogo possiamo riprendere l'accento fatto all'esperienza mistica, però da una prospettiva leggermente differente. Poco sopra si accennava alla relazione rilevata fra l'esperienza mistica e l'esperienza della creatività. Il «creativo», assumendo i processi più primitivi del suo approccio conoscitivo alla realtà e attualizzandoli a partire da uno stadio adulto, in una *performance* che è l'opera d'arte, abilita se stesso ad una nuova intelligenza del reale. In modo del tutto analogo l'esperienza mistica può essere considerata, dal punto di vista del processo psichico che la media, come regressione ad un approccio cognitivo in cui il processo primario non è eventualmente espulso, ma addirittura integrato.

Come si è accennato, lo stadio di sviluppo nel quale il processo primario è il solo approccio di comprensione della realtà è quello del bambino che, per dirla con il linguaggio psicoanalitico, non ha ancora consolidato primitive strutture del super-io, ovvero della coscienza morale. Dunque si tratta del bambino nei suoi primissimi anni di vita.

Ciò mi sembra di rilievo: raccordando infatti queste riflessioni si trova una singolare coincidenza fra l'esperienza mistica e l'infanzia spirituale. Il ricorso di molta tradizione spirituale a espressioni quali «progresso della vita spirituale» o «crescita nella vita spirituale», la stessa immagine della vita spirituale come di un cammino, ci porterebbero spontaneamente a pensare che, o il mistico è uno un po' «fuori», oppure il mistico è uno che è giunto ai vertici dello sviluppo della propria relazione con Dio, che ha camminato ed è andato lontano.

Dunque il mistico è uno che è *proredito* nella sua relazione con Dio.

Invece dovremmo dire che è esattamente il contrario. Se con «pro-

gredito» utilizziamo un'accezione di tipo qualitativo, rimanendo cioè sul versante dell'esperienza spirituale, allora l'affermazione appare appropriata. Altrimenti se intendessimo riferirci al processo che media l'esperienza, dovremmo dire che il mistico è colui che nella sua relazione con Dio è *regredito*, non che è *progredito*; oppure (più correttamente) che è progredito perché in grado di integrare ciò che in lui era regredito.

In secondo luogo prendiamo in considerazione il versetto di Gc 2,19, enigmatico e perfino un po' inquietante: «Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demoni lo credono e tremano».

Questo testo non è disomogeneo con altri brani presenti nel Nuovo Testamento¹⁵ che sembrano riferire di una eventuale «fede»¹⁶ dei demoni.

Si possono dire subito due cose.

Innanzitutto, e senza entrare nelle questioni della demonologia o, più ampiamente, del complesso problema teologico della personificazione del male, mi pare che un dato culturale non sia da omettere: alcune patologie psichiche si prestano ad essere associate a forme della possessione demoniaca¹⁷. La ragione credo sia facilmente comprensibile a partire dalla sintomatologia offerta da alcuni gravi disturbi di interesse psichiatrico e, non secondariamente, dal fatto che molta strada (ma di certo non tutta) nella diagnosi e nella cura è stata fatta soltanto nell'ultimo secolo. Di fatto, alcuni sintomi, nella modalità di comportamenti discontinui con il funzionamento abituale della persona in questione, appaiono in contrasto non solo rispetto ad una generica «normalità», ma anche rispetto al modo di essere consueto, specifico, di quella stessa persona. In questo senso è come se quella persona apparisse interiormente «governata» da un secondo agente, un secondo «io», del tutto differente da quello proprio e perfino in aperto conflitto con quello. Il manifestarsi, discontinuo e sovente imprevedibile, di forme di alterazione dell'umore, o delle funzioni motorie, o del linguaggio, o dello stato di veglia, quasi postulavano dal punto di vista diagnostico, soprattutto in passato, il ricorso ad una realtà divisa, ad un secondo governo della personalità, come l'etimologia del termine stesso «diavolo» suggerisce. Questo ri-

¹⁵ Cf, ad esempio, Mc 1,23-24, Lc 4,31-37.

¹⁶ In realtà non si tratta appunto di *fede*. Cf più avanti, § 4.2.

¹⁷ Cf W. KASPER - K. LEHMANN (edd.), *Diavolo, demoni, possessione*, Brescia, Queriniana, 21985.

guardava dunque tutte quelle patologie che manifestano sintomi che sono in contrasto forte con la personalità del soggetto affetto, in situazioni di normalità, o di latenza, o di remissione. Ad esempio: l'epilessia, i disturbi dissociativi, la stessa schizofrenia e altro ancora.

Secondariamente, la patologia psichica grave e la possessione demoniaca, comunque si intendano nei loro possibili rapporti o addirittura nella loro sovrapposizione, sembra che condividano un qualche accesso alla realtà di Dio. Se da un lato, cioè, non è infrequente riscontrare in alcune persone affette da gravi disturbi psichici la presenza di un vissuto religioso talora perfino consistente, dall'altro nel Nuovo Testamento i demoni «conoscono» Dio e «credono e tremano».

A pensarci bene il fatto è un po' sconcertante. Talora sosteniamo la nostra difficoltà o la nostra incapacità di pensare a Dio facendo leva su un limite cognitivo strutturale. In sostanza proclamiamo nella persona umana un'attitudine conoscitiva insufficiente, la quale si risolverebbe, almeno idealmente, nella misura in cui, crescendo in complessità, potesse approssimarsi asintoticamente al mistero. Ciò equivale alla persuasione secondo la quale, se è già sufficientemente difficile comprendere com'è organizzato il moto dei pianeti oppure il funzionamento di un microprocessore, figuriamoci il grado di complessità richiesto ad una forma di conoscenza che volesse «capi» Dio.

A margine, poi, forse vale la pena di annotare che le cose non andrebbero comunque molto meglio se, rimanendo magari perplessi di fronte ad un'interpretazione sospettata di associare troppo sbrigativamente la possessione demoniaca al disturbo psichiatrico, noi ci orientassimo verso un'interpretazione di tipo etico. In una simile rilettura, non sarebbe l'eventuale disturbo mentale (sottraendo responsabilità alla persona) il vero «soggetto» in azione, ma il male e, dunque, nel caso del demonio, la perversione estrema. Tuttavia, anche in un simile approccio dovremmo giungere, comunque, ad una conseguenza perlomeno imbarazzante: che non sia il rilievo morale degli atti ad interferire o, positivamente, a sostenere la nostra conoscenza di Dio. Effettivamente questa interpretazione sembrerebbe comunque omogenea con il riferimento già accennato all'infanzia quale modalità privilegiata di accesso alla realtà del regno. Si era messo in evidenza, infatti, quanto il riferimento all'infanzia difficilmente potesse fare leva sull'equivalenza fra il bambino ed il «buono».

Questo fatto, dunque, pone comunque una domanda notevole, anche da un punto di vista esistenziale che, semplificando (e banalizzando un po'), potremmo trascrivere così: ma allora perché

dobbiamo essere buoni, se perfino i demoni (che non lo sono) comunque credono (benché tremino)?

Cercheremo, al termine, di abbozzare una risposta a questa domanda.

2.3. *Deformazione dell'esame di realtà e conoscenza di Dio*

Ogni patologia psichica conduce ad una deformazione della realtà. Nel caso della patologia psichica più grave tale deformazione investe anche il livello cognitivo dell'esperienza e non già, o non soltanto, quello emotivo. Questo significa che, ad esempio, una persona affetta da un lieve disturbo di personalità può sperimentare un disagio o un'ansietà sproporzionati, in una situazione che in se stessa *non dovrebbe* suscitare una simile reazione. Può accadere che quella persona sia perfettamente in grado di riconoscere che *oggettivamente* (cioè cognitivamente) il fatto percepito (o *sentito*) non corrisponda a ciò che è nella realtà (cioè al fatto *saputo*). Per uno psicotico, invece, le cose possono andare molto diversamente. Per una persona affetta da un grave disturbo psichico, la stessa realtà saputa può essere profondamente deformata; può esserlo al punto da diventare un mondo a sé stante, sia al livello cognitivo, sia a quello emotivo.

Tuttavia, la deformazione cognitiva operata dalla patologia psichica grave sembra non riesca ad intaccare la comprensione della realtà di Dio o, comunque, un qualche accesso alla realtà di Dio.

Potrebbe rivelarsi del tutto infruttuoso il tentativo di spiegare il teorema di Pitagora o anche soltanto un semplice proverbio ad una persona affetta da un disturbo del pensiero (ad esempio da demenza); potrebbe essere estenuante ragionare con uno schizofrenico che, come accade in molti casi, comunica con continue perdite dell'associazione logica nel suo discorso. Qualcuno potrebbe dirvi che state perdendo il vostro tempo. E sempre quel «qualcuno» potrebbe farsi quattro risate alla vostra intenzione di sostare con un demente o con uno schizofrenico a parlare di Dio: «se non è in grado di fare nemmeno un discorso logico...!». A meno che, sempre quel «qualcuno», non giunga ad affermare che gli schizofrenici parlano volentieri di Dio, ma solo perché a parlare di ciò che non si vede si è autorizzati anche a non essere troppo logici o troppo coerenti. Forse il nostro «qualcuno» darà per scontato il fatto che la comunicazione su Dio con lo schizofrenico o il demente serva soprattutto ad intrattenersi con loro, fornisca un semplice pretesto di conversazione e che, dunque, sulla eventuale «verità» delle loro affermazioni sarebbe meglio lasciar perdere.

L'idea che possiamo realmente ascoltare e forse perfino imparare qualcosa magari non ci sfiora.

Sappiamo che l'oggetto religioso, in quanto prossimo o addirittura mediato dall'esperienza dell'oggetto transizionale, si presta a riempire i mondi «a parte» delle persone affette da gravi patologie psichiche. Ciò non è prerogativa del soggetto di interesse psichiatrico; vale anche per il «normale». Tuttavia, con buona probabilità, il discorso su Dio di uno schizofrenico sarà illogico, incoerente e irrazionale, appunto, a differenza di quello del «normale». Eppure, né la logicità, né la coerenza, né la razionalità sembrano caratterizzare di necessità l'accesso della persona umana a Dio, secondo il Vangelo.

Con ciò non si intende affermare in alcun modo che il lavoro teologico perda di significato. Tutt'altro. La teologia, quale riflessione critica sulla fede, avrà eventualmente il compito di rendere ragione di quella illogicità. Si badi, però, di non confondere la crescita della riflessione teologica con la crescita dell'esperienza di Dio. Per analogia, qui vale la medesima relazione fra conoscenza e amore che potrebbe esserci nell'ambito dell'esperienza coniugale. La conoscenza fa crescere l'amore, soltanto nella misura in cui è l'amore a muovere la conoscenza. Una crescita nella conoscenza, sganciata da una dinamica d'amore è fruttuosa per la conoscenza, ma non necessariamente fa crescere l'amore.

3. IL DISTURBO DI PERSONALITÀ

Distanziandoci dai disturbi gravi di interesse psichiatrico e procedendo verso la cosiddetta normalità, incontriamo quell'area di interesse tipicamente psicologico che è il cosiddetto *disturbo di personalità*.

A questo livello l'ambito delle relazioni interpersonali si rivela tipico per il disturbo. Costituisce dunque un'area diagnostica privilegiata per rilevare i suoi aspetti qualitativi e quantitativi. La cosa è vera al punto che alcuni autori recenti di matrice psicoanalitica hanno coniato il termine di *psicopatologia intersoggettiva*¹⁸ a dire che, in fondo,

¹⁸ Cf R.D. STOLOROW - B. BRANDCHAFT - G.E. ATWOOD - J. FOSSHAGE (edd.), *Psicopatologia intersoggettiva*, Urbino, Quattro Venti, 1999. Questi autori riconducono invero anche la psicosi ad un «disturbo» nella intersoggettività precoce. Tuttavia nei disturbi di interesse psichiatrico molteplici sono i luoghi diagnostici e quello delle relazioni interpersonali si presenta come spazio disturbato in un quadro complessivamente

quello della intersoggettività è l'ambito di «fioritura» della personalità e delle sue eventuali vulnerabilità. Precisamente a motivo di ciò quello delle relazioni interpersonali rappresenta anche il luogo privilegiato dell'intervento terapeutico.

Come mai l'ambito interpersonale è di così grande rilievo nello sviluppo della personalità? La domanda, così posta, sembra invero un po' retorica. Eppure non disponiamo di risposte univoche. Queste assumono forme molteplici, almeno tante quante sono le teorie della personalità o le teorie dello sviluppo psicologico.

Semplificando un po' la questione potremmo dire che l'intersoggettività¹⁹ ed il suo sviluppo consentono al soggetto non solo di costruire una rappresentazione degli altri, ma che attraverso quella rappresentazione degli altri egli costruisce anche la rappresentazione di sé, ovvero la propria identità. Le *rappresentazioni di sé* mutano nel corso del tempo, sia per i processi dello sviluppo, sia per le situazioni contingenti. Per questa ragione la conservazione dell'identità è legata ad un processo continuamente reiterato e non può essere ricondotta alla sola consapevolezza di sé.

Vediamo un semplice esempio in proposito.

Ciascuno di noi ha un nome; e, di certo, il nostro nome è uno degli attributi della nostra identità. Ma allora, scherzando un po', sarebbe opportuno avere sempre sottomano un documento di identità, appunto, e nelle circostanze in cui ci sentissimo in «crisi di identità», basterebbe prendere in mano la nostra carta di identità o la nostra patente di guida e, dopo averla riletta, dovremmo sentirci nuovamente sicuri di noi stessi. Non funziona, vero?

Proprio la realtà del nome ci mostra due elementi di rilievo relativamente al carattere interpersonale dell'identità individuale, intesa come esperienza di sé. In primo luogo, il *proprio* nome è stato *scelto* e *dato* da altri da sé. In secondo luogo, l'esperienza del nome assegnato da altri rappresenta il prototipo di tutte le esperienze successive in cui l'evocazione del nome è riconosciuta come parte della più complessiva esperienza dell'identità. È l'esperienza dell'essere chia-

disturbato. Viceversa un soggetto con organizzazione di personalità *al limite*, potrebbe presentare un vissuto all'apparenza assolutamente normale. Soltanto un'attenta valutazione del suo spazio relazionale potrà rivelare eventuali vulnerabilità non presenti o per nulla evidenti agli altri livelli.

¹⁹ In questa sede utilizziamo i termini *interpersonale* ed *intersoggettivo* come sinonimi, non essendo qui interessati alle questioni più specifiche sul tema. In realtà i loro significati non sono del tutto sovrapponibili.

mati per nome ad avere rilievo in ordine all'esperienza dell'identità; un rilievo tanto più consistente quanto più sono implicati tutti i livelli dell'esperienza: quello cognitivo, quello emotivo e quello volitivo.

In un laboratorio di analisi, quando finalmente è giunto il nostro turno e l'infermiere fa capolino e ci *chiama per nome*, non è detto che ci sentiamo subito meglio. Il disagio provato al pensiero del prelievo di sangue che stiamo per subire non è probabilmente compensato dalla conferma ricevuta al livello dell'identità. È probabile che in quel contesto le nostre preoccupazioni siano di ben altra natura. Eppure, anche l'esempio banale rivela quella che dovrebbe essere la struttura ideale dell'esperienza affinché si possa riconoscere un beneficio per l'identità. Affermare che sono implicati tutti i livelli dell'esperienza significa che nell'essere chiamati si è positivamente *conosciuti*, si è positivamente *sentiti* e si è positivamente *scelti*. È inutile dire che la sintesi più perfetta di ciò si trova nell'esperienza dell'essere amati.

Qui mi pare si possa raccordare l'intuizione cristiana sulla questione dell'identità, perché questa, non a caso, è autenticamente la *vocazione* della persona, in un contesto culturale che già poneva l'equivalenza fra il nome della persona e la sua missione nel mondo, il suo «destino» divino. Anche per il cristiano, come per ogni essere umano, l'esperienza dell'identità non poteva e non può essere relegata ad una conferma scritta del proprio nome, ma esige un contesto affettivo e volitivo continuo. Laddove la persona umana sentisse di aver perduto quel contesto affettivo e volitivo, non temerebbe soltanto la perdita dell'altro, ma, assai di più, la perdita della propria identità; in definitiva: la perdita di sé.

La rivelazione cristiana, a proposito della relazione fra Dio e la persona umana proclama un'alleanza, ovvero un contesto permanente, indistruttibile e incondizionato, che è simultaneamente cognitivo, affettivo e volitivo.

I riferimenti si sprecano. Uno per tutti, paradigmatico, è il testo di Is 49,15: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai». A sigillo dell'alleanza è posta la legge, la *torah*. La quale, però, si noti, non è meramente giuridica, ma volitiva e affettiva²⁰, così come l'alleanza. Nel passaggio al Nuovo Testamento assistiamo ad una specificazione

²⁰ Cf Dt 6,4ss.

notevole: se l'alleanza dell'Antico Testamento era posta sotto la tutela della *torah*, la legge del Nuovo Testamento è il comandamento nuovo, che è il comandamento dell'amore, realizzato nella persona di Gesù. L'alleanza, in se stessa già affettiva e volitiva, diviene ora anche una alleanza personale.

Il fatto che l'identità sia un'istanza affettiva e volitiva, oltre che cognitiva, mostra la sua forma dinamica e non statica. L'identità si presenta nella modalità della domanda continua, perché continuamente bisognosa di essere reiterata. Un'istanza meramente cognitiva una volta che è stata affermata non decade; se accade che decada è a motivo della poca memoria di chi aveva il compito di custodirla.

Tuttavia, proprio questo elemento necessariamente dinamico apre la strada alla possibilità della perversione. E se ciò è vero, significa che potenzialmente ciascuno di noi è un perverso, o che ciascun perverso è una persona come le altre, con un insieme di domande o di bisogni del tutto normali e accettabili, che, «ad un certo punto», è *diventato* perverso.

Forse è affermazione banale questa, ma mi pare valga la pena di richiamarla. Come scrive la Chasseguet-Smirgel: «Considero le perversioni in senso più ampio, come una delle dimensioni della psiche umana in generale, una tentazione della mente comune a noi tutti»²¹.

Ma perché la reiterazione apre la strada alla perversione?

Alcuni teorici dello sviluppo umano hanno individuato nella linea del narcisismo lo sviluppo del livello che da una stima di sé, potremmo dire, irrealistica ed eccessiva, e tuttavia necessaria nella stagione infantile, giunge ad una consapevolezza realistica di sé e ad un giusto amore di sé, nella stagione adulta. Il cosiddetto *disturbo di personalità narcisista* o, più semplicemente, la *personalità narcisista*, corrisponde, in questa evoluzione, al fallimento del percorso, parziale o complessivo. L'adulto narcisista, come il bambino narcisista, si trova alle prese con un'immagine grandiosa di sé (più o meno irrealistica, a seconda della maggiore o minore gravità del disturbo) e con tutti i suoi correlati.

Fintantoché il bambino non riconosce o non accetta che la sua identità sia destinata a rimanere una questione aperta (che altro non è se non la ricerca costante della conferma dell'oggetto affettivo), ecco che è costretto a permanere nel suo narcisismo. La soluzione al

²¹ J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *Creatività e perversione*, Milano, Cortina, 1987, 1.

problema sta nel riconoscere che, come adulti, siamo destinati a *rimanere nella domanda*; la pretesa che la soluzione sia trovata in una risposta definitiva (e dunque statica) è legittima, eppure drammaticamente illusoria e narcisista.

Il bambino narcisista e l'adulto narcisista non ci stanno, e postulano una soluzione diversa e perversa. Essi giungono a rendere omogenei gli oggetti (affettivi), in modo che ciascuno di questi possa dare risposta alla loro domanda. In questo modo, però, gli oggetti perdono la loro *oggettiva* specificità e differenza, e giungono ad assumere un contenuto che è il proiettato della domanda narcisista.

L'universo del narcisista diviene dunque un universo indifferenziato e riassorbito nel soggetto; un universo di oggetti confusi, perché non più specifici; e un universo funzionalizzato alla ricerca di un'impossibile quiete narcisista²².

Mi pare che a partire da queste considerazioni si possa cogliere bene il passaggio alla (o la fissazione nella) cosiddetta *parzializzazione dell'oggetto*, al feticcio, che rappresenta un esito paradigmatico della perversione. Il narcisista, infatti, in qualche misura, si accontenta dell'oggetto parziale, giacché l'oggetto totale, come integrazione di oggetti parziali che per lui sono tutti uguali, non è un compito che lo attragga o che lo interessi. Non solo non giunge ad interessarlo, ma capita perfino che possa intimidirlo, giacché l'oggetto, integrandosi, cresce in complessità e pian piano mostra la sua forma propria di «oggetto-in-un-soggetto», dunque «altro» e perciò distante. In ciò l'oggetto totale rischia meno facilmente dell'oggetto parziale di assumere il contenuto funzionalizzato dal proiettato narcisista.

Da questi elementi mi pare emerga, in cascata, una serie di conseguenze.

In primo luogo, e in particolare proprio nel caso del soggetto adulto, la funzionalizzazione, la contenutizzazione proiettiva di un oggetto non può ritenersi un'operazione in grado di riuscire sempre del tutto. Da un lato, infatti, «[...] Si intravede il tentativo di riprodurre il caos originario e allo stesso tempo di "creare" una realtà idealizzata in cui tutto divenga possibile, intercambiabile ai diversi livelli della relazione e della sessualità: "oggetto, fonte, piaceri erogeni sono adattati al potenziale infantile", evitando di organizzarsi in un assetto adulto»²³. Dall'altro, però, il fatto di rendere l'universo un luogo cao-

²² Cf P.M. MASCIANGELO, «Prefazione», in *ibid.*, XI.

²³ *Ibid.*, X.

tico e confuso si scontra con un'intrinseca resistenza degli oggetti stessi, i quali, non sempre e non del tutto, si lasciano omogeneizzare.

In secondo luogo, dunque, lo stato ideale della quiete narcisista non è mai raggiungibile, perché l'oggetto non è mai un oggetto del tutto appropriato. A partire da ciò il processo perverso è innescato. Nella misura in cui la domanda narcisista esige una risposta, l'oggetto parziale, il feticcio, che si rivela comunque inadeguato, prima o poi deve essere sostituito. L'operazione può essere eseguita in due modi: o agendo sull'oggetto, scegliendo un altro oggetto; o agendo sul soggetto, dando alla sua domanda narcisista una forma che arrivi a gratificarsi anche della frustrazione derivante dall'inadeguatezza dell'oggetto. In questo modo l'oggetto non è sostituito, ma proiettivamente è come se lo fosse. In ciò si può intuire il possibile passaggio al sadismo e/o al masochismo.

In terzo luogo, e come conseguenza delle considerazioni precedenti, si può intravedere il potenziale creativo connesso con il processo perverso. In una modalità o nell'altra, infatti, l'oggetto deve essere costantemente reinventato. Di quale grammatica dispone il soggetto per realizzare una simile opportunità? Nella prospettiva psicoanalitica allo sviluppo della personalità, al soggetto vengono riconosciute alcune risorse che sembrano costituire l'embrione di ogni successivo processo creativo: dal discusso concetto di *soddisfazione allucinatoria*, del bimbo pre-superegoico che inventa («mentendo») l'oggetto a cui non riesce ad accedere²⁴, a quello winnicottiano di illusione²⁵.

4. CONCLUSIONI

I due percorsi, esemplificativi, hanno seguito vie parallele senza apparenti intersezioni, e per la differente consistenza dei disturbi accennati, e per i loro diversi elementi qualitativi. In questo paragrafo conclusivo vogliamo provare a raccogliere alcune considerazioni che sembrano, comunque, di ordine generale.

Partendo dalle ultime osservazioni fatte sul tema della perversione, proviamo a rispondere ad una domanda che, così formulata, potrebbe risuonare in modo vagamente moralistico: perché «fa male» la

²⁴ Cf *ibid.*, XVI.

²⁵ Cf D.M. WULF, *Psychology of Religion*, New York, Wiley & Sons, 1991, 337-341.

perversione? Perché, come nota ancora la Chasseguet-Smirgel, la perversione si oppone ad una legge fondamentale della creazione, che è quella della separazione²⁶. In effetti anche il racconto della creazione secondo Genesi presenta l'atto creatore di Dio come separazione di una cosa dalle altre²⁷.

Dunque, al di là degli aspetti estremi e più eclatanti della perversione, esiste un modo perverso di essere nella relazione interpersonale che è quello in cui l'altro è trasformato da oggetto d'amore (e perciò soggetto) in un prodotto della propria pulsione (secondo il linguaggio psicoanalitico) o nel semplice contenitore (proiettivo) delle risposte alle proprie domande.

In questo senso la perversione falsifica l'atto creativo ed è come un attentato alla verità più profonda dell'altro.

Un rischio del tutto analogo non è meno consistente nella vita spirituale, o nell'esperienza credente, o nella rappresentazione di Dio, anche in quelle circostanze in cui tale rappresentazione avesse condotto ad una professione di fede verso l'ateismo.

Giacché, come si è detto, l'oggettualità di Dio bene si presta ad essere mediata dall'esperienza dell'oggetto transizionale, a Dio, come ad un oggetto transizionale qualsiasi, posso fare qualsiasi cosa, così come posso dire o pensare di lui qualsiasi cosa. Ecco allora che una prima perversione su Dio può prendere dimora proprio nel discorso teologico; ma poi ancora nella preghiera, nella vita spirituale, nel culto e in ogni rifiuto di Dio che sia costruito su un'immagine totalmente o parzialmente proiettiva di lui.

Dio, invece, è alterità. Lo è *almeno* in modo minimale, ovvero in perfetta analogia con ogni relazione *totale* fra persone umane. Dunque c'è una separatezza che corrisponde *almeno* alla separatezza che intercorre fra ogni persona umana ed ogni altra persona umana. In ciò, dunque, l'umanità di Gesù rafforza l'analogia, ma non elude la separatezza, né avvicina l'alterità, giacché, comunque, di alterità fra persone umane si parla.

Con le inevitabili differenze di linguaggio, quest'ordine di considerazioni mi pare si sovrapponga senza sbavature alla reiterata preoccupazione che l'Antico Testamento manifesta nei confronti dell'idolatria. Essa rappresenta un'altra modalità per dire la perversione, giac-

²⁶ Cf J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *Creatività e perversione*, 11.

²⁷ Gen 1. Cf P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Aubier-Cerf, 1970.

ché l'idolatria annulla la separatezza nel modo peggiore, omologando Dio, il «totalmente altro», ad un oggetto concreto, e talora neppure ad una persona.

Però il Dio cristiano, il Dio di Gesù Cristo, è «anche» Spirito Santo. E la novità dell'immagine trinitaria di Dio non sta solo sul versante di Dio, ma anche su quello dell'immagine di persona umana che ne deriva. Lo Spirito Santo, infatti, è la persona della Trinità che introduce l'umano nel mistero divino, «divinizzando» l'umano, pur senza che l'uno sia riassorbito nell'altro. Dunque, la reciproca alterità è tutelata. In tal modo, se anche la semplice alterità umana di Gesù lascia Gesù stesso e il Padre due oggetti (in senso psicologico) totalmente separati rispetto ad ogni essere umano, ecco che lo Spirito abbatte la separatezza, «abilitando» ogni essere umano ad interiorizzare l'esperienza relazionale con Dio. Ciò accade, però, non perché l'essere umano abbatta il muro della separatezza, ma perché Dio lo abbatte in Gesù, nel dono dello Spirito.

Le considerazioni precedenti mi sembrano di rilievo per le conseguenze che portano al livello dell'esperienza spirituale. Se fosse lasciato alla persona umana il compito di abbattere il muro della separatezza, ecco che, come abbiamo detto, saremmo di fronte al rischio di una deriva narcisista e, perciò, prima o poi finiremmo per incontrare l'idolo o la perversione. Viceversa, se è lo Spirito ad abbattere il muro della separatezza, ecco che non si tratta più di perversione. Il Dio di Gesù Cristo *custodisce* ogni identità personale perché solo il mantenimento della reciproca alterità garantisce la gratuità dell'azione dello Spirito. In ciò l'esperienza (anticotestamentaria e neotestamentaria) della vocazione personale non comporta il riassorbimento dell'identità della persona nell'identità di Dio, ma piuttosto l'assunzione dell'identità della persona in una più complessa trama di relazioni, nello spazio e attraverso il tempo, che chiamiamo «Regno», o «storia della salvezza», oppure «Chiesa». Il dono dello Spirito, dunque, è posto a garanzia di una libertà che pre-suppone l'alterità. Senza l'abbattimento del muro di separatezza, tuttavia, la sola alterità corrisponderebbe ad una reciproca estraneità. A motivo di ciò lo Spirito, e soltanto Lui, avendo a cuore simultaneamente l'identità della persona umana (cioè la sua libertà) e la relazione con la persona umana, può renderla *capax Dei* e attivamente «in ascolto» di Dio, senza che questi siano gli esiti di un atto perverso, di espropriazione da parte del divino sull'umano.

Il fatto che lo Spirito abbatta il muro della separatezza comporta che anche ogni atto umano perverso nella relazione con Dio parte-

cipi comunque, fin da subito, della relazione con Dio. Una preghiera «perversa», un culto «perverso», una teologia «perversa», sono collocati dinamicamente all'interno della relazione con Dio e non possono eluderla a meno che, deliberatamente, se ne vogliano estraniare²⁸. Il fatto che sia abbattuto il muro della separatezza ad opera dello Spirito, suppone che ogni atto religioso perverso, cioè ogni atto che dà all'«oggetto-Dio» un contenuto corrispondente ad un proiettato narcisista, sia comunque un atto che ha in sé un'istanza teologica. E ciò significa che «da lì in poi», non può essere mai più del tutto narcisista.

In questo modo ciò che noi abbiamo detto essere perversione nei confronti di Dio (in quanto non salvava l'alterità assoluta dell'«oggetto-Dio»), a questo punto non lo è più. L'atto perverso, infatti, è comunque l'atto di una persona che nel dono dello Spirito partecipa della relazione con Dio. Conseguentemente l'atto perverso non è più espressione della sola persona umana. La persona umana già appartiene alla relazione con Dio, ed esprimendosi esprime qualcosa che è contemporaneamente di sé e dell'oggetto, senza che l'uno sia fuso nell'altro o sia reso indistinto nell'altro.

In questo senso ciò che *psicologicamente* potrebbe essere diagnosticato come perverso, può invero costituire il linguaggio di un'esperienza autenticamente spirituale (in senso proprio, cioè «dello Spirito»). La sola condizione posta a garanzia dell'autenticità spirituale dell'esperienza è che guidi all'incontro e alla professione di fede in Gesù Cristo secondo le indicazioni emerse dal percorso tracciato sin qui.

Mi pare che il riferimento biblico più intenso in questa direzione sia rappresentato dal brano di Lc 7,36-50, della peccatrice perdonata. C'è qualcosa perlomeno di eccessivo, di sconveniente²⁹, nel gesto della donna che «piangendo ai piedi di [Gesù] [...] cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato». Secondo Schweizer «la scena non è priva di sfumature erotiche e può presentare un che di isterico»³⁰. Non abbiamo elementi sufficienti per sostenere che quel gesto fosse in se stesso parte del repertorio dei rituali di seduzione utilizzati dalla prostituta³¹. In ogni caso si tratta di un gesto insolito, quasi invasivo, sicuramente

²⁸ Cf. Mc 3,29, Mt 12,32, Lc 12,10.

²⁹ Cf. H. SCHURMANN, *Il vangelo di Luca*, Brescia, Paideia, 1983, 688-692.

³⁰ E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia, Paideia, 2000, 137.

³¹ In effetti lo stesso riferimento di Luca compare in Giovanni, ma non più riferito ad una prostituta, bensì a Maria, sorella di Marta e di Lazzaro (Gv 12,1-3; cf. Gv 11,2).

perverso, almeno in Luca, perché intenzionato da una prostituta, che «toccava» gli uomini, ma non per amore.

Conosciamo bene la reazione di Gesù. Egli accoglie il gesto della donna, «si lascia fare», e in tal modo il linguaggio che era stato espressione del peccato e della perversione diventa, in quella donna, il linguaggio dell'adorazione e del pentimento.

In questo caso, prossimo alla perversione, al disturbo affettivo, alla ricerca dell'oggetto parziale, alla domanda narcisista, siamo all'interno di un orizzonte diverso da quello, ad esempio, della schizofrenia. Eppure, formalmente, c'è un elemento di convergenza: come già il processo primario liberato nell'opera d'arte mostrava un livello di cognizione «vera» della realtà, così pure il linguaggio del peccato o della perversione affettiva, mostra di non essere estraneo ad un possibile accesso alla verità.

Potremmo domandarci: ma allora, in quali circostanze la perversione pur potendo non essere perversione (per le ragioni dette), rimane tale? Dallo svolgimento delle riflessioni condotte sin qui la risposta dovrebbe apparire semplice: tutte le volte che essa non assume o non salva l'alterità; detto in altro modo: tutte le volte che non è un atto teologico, cioè realmente spirituale, ovvero trinitario. E come si riesce a profilare un'analogia, almeno formale, fra l'ambito del disturbo di personalità e quello della psicosi, così quest'ordine di considerazioni, in fondo, suggerisce almeno la traccia di un possibile percorso di accompagnamento, psicologico e spirituale, sia per la persona affetta da un disturbo di personalità sia per quella affetta da una psicosi.

«Tu non sei me!»: potrebbe essere la trascrizione a parole dell'esperienza angosciata dello schizofrenico; e talora letteralmente lo è. Corrisponde al timore della ri-fusione psicotica o, correlativamente, al bisogno costante di ri-assegnare i confini di sé e dell'altro, fra mondo interno e mondo esterno. Allo stesso modo dovremmo cercare di condurre lo schizofrenico ad affermare per se stesso che «Nemmeno Dio sono io!»³². Tale affermazione può essere terapeutica per la schizofrenia; ed è autenticamente spirituale nella misura in cui consente alla persona schizofrenica di ritrovare i confini del proprio sé; fra il proprio sé ed ogni altro sé, compreso il sé di Dio.

³² Si badi: la frase così proposta serve a focalizzare l'obiettivo complessivo; non è invece strategica, puntuale. Si riferisce cioè al percorso complessivo e non alla tecnica dell'intervento terapeutico o di accompagnamento.

Così, se il linguaggio schizofrenico si presta sovente ad assumere sembianze religiose mistiche, il discernimento sull'autenticità spirituale dell'esperienza non andrà condotto sulla base del maggiore o minore grado di patologia, giacché, in tal modo, si finirebbe per operare una commistione fra campi non omologhi.

«Misticismo o psicosi?». Formalmente una siffatta domanda sarebbe del tutto equivalente alla seguente: «Quest'automobile è rossa oppure è diesel?». La domanda corretta potrebbe essere, invece, del tipo seguente: l'esperienza fusionale di questo schizofrenico assume, riconosce, l'alterità del Dio di Gesù Cristo? Discernimento non facile, certo. Come nell'episodio di Lc 7,36-50, si tratta di mettere se stessi nel punto prospettico dello schizofrenico, per dire che, talora, la medesima espressione verbale (fusionale) nella quale è presentata l'esperienza di Dio può, paradossalmente, non essere fusionale pur essendo espressa o vissuta come tale³³, ma serva a dare «carne» o parola, ad un amore reale e profondo per il Signore Gesù.

Da ciò abbiamo almeno due conseguenze notevoli.

In primo luogo, nella misura in cui il credente si colloca in una prospettiva teologica, cioè che si premura di salvare l'alterità di Dio, egli può riconoscere a se stesso la possibilità di liberare spazi infiniti, orizzonti pressoché illimitati di elaborazione di un'esperienza *creativa* di Dio³⁴.

Raccogliendo in modo particolare il paradigma emergente nel § 2, l'accesso alla relazione con Dio può ritenersi analogo all'esperienza di verità custodita dalla relazione con l'opera d'arte che, come Gadamer ha mostrato, è il paradigma più efficace di ogni esperienza di verità.

In secondo luogo, comprendiamo l'importanza della legge. Questo tema non è secondario nella Scrittura ed anzi rappresenta una delle chiavi d'accesso alla comprensione del Dio dell'Antico Testamento, in modo particolare. Il primo comandamento della legge è la salvaguardia dell'alterità di Dio. Questa, però, non conduce alla distanza o all'estraneità reciproca, giacché lo Spirito di Dio è nella persona umana. Lo Spirito di Dio è in noi come principio teologico, come nuova legge. Come si è detto, è precisamente la separatezza a garantire che perfino il linguaggio della perversione possa dare voce all'esperienza di Dio. Non accade così quando viene meno l'obbedien-

³³ Non si dimentichi che la mistica cristiana non è né nichilista, né fusionale.

³⁴ Si badi bene: *creativa*, non *creatrice*. In questo senso «di Dio» vuol essere simultaneamente genitivo soggettivo e oggettivo.

za alla legge e alla sua Parola, che è Cristo stesso; ovvero quando la separatezza non è abbattuta da Dio, ma dalla perversione. In ciò, Dio diviene un idolo.

4.1. *L'impossibile raggiungimento della quiete*

La perversione porta con sé un obiettivo non dichiarato, eppure insidioso perché illusorio: quello del raggiungimento di uno stato di quiete. Nel nostro sviluppo permangono due movimenti, due tensioni contrapposte: da un lato una sorta di nostalgia per lo stato fusionale³⁵, quello da cui siamo partiti e da cui è tutto cominciato; dall'altro l'ascolto dei desideri, la consapevolezza psicologica e, di più, ontologica, di essere destinati a «separarci», metaforicamente quasi ri-partoriti in ogni stadio dello sviluppo, e lasciati a noi stessi fino al momento di massima solitudine che è il passaggio del morire. I due movimenti non si possono *strutturalmente* comporre in una soluzione statica. Una tale soluzione semplicemente non esiste. L'illusione della quiete narcisistica, dunque, nasconde un possibile attentato non già o non soltanto alla psicologia del soggetto, ma alla sua stessa essenza.

Di più: oltre ad essere un attentato perpetrato alla verità della persona, rischia di falsificare la verità stessa di Dio. In questo senso la concettualizzazione della verità di Dio è una possibile perversione. Lo sarebbe nel momento in cui il ricorso all'infrastruttura teorica, ad esempio nella riflessione teologica, giungesse ad offrire una soluzione, un modello ritenuto definitivo e perciò statico.

La risposta, invece, è che... non c'è risposta. Ciò significa che anche la pretesa che sia semplicemente messo a tacere il processo perverso che si insinua in noi è del tutto equivalente alla pretesa di poterlo gratificare e, in questo modo, rilasciare. La persona umana deve perciò *riconoscere* la tensione e *rimanere* nella tensione.

È come se fossimo chiamati a sentire, perfino ad acconsentire al processo perverso che si insinua in noi, senza la pretesa, a quel punto narcisista, di darvi una risposta, lasciando invece che quella tensione

³⁵ Ciò vale anche per la persona schizofrenica. Con la differenza che nello schizofrenico la fusione comporta la rottura dei fragili confini del sé e la riedizione di un'esperienza, ad esempio, di iperstimolazione, che può aver avuto una parte di rilievo nell'innescare del processo psicopatologico. A motivo di ciò lo schizofrenico può temere la rifusione con l'altro: perché in se stesso coglie un movimento che lo attrae verso la rifusione.

profonda divenga la grammatica creativa di un'esperienza di Dio. Un'esperienza di Dio che, a quel punto, sarà primariamente un'esperienza di domanda, di desiderio, di sfida continua, di dramma, ma mai di quiete narcisista.

Mi sembra importante segnalare la forte somiglianza che troviamo in questi passaggi, fra l'esperienza di Dio intesa come domanda aperta su di Lui, e l'esperienza dell'*empatia*. Keats descrive l'*empatia* così: «Quella capacità negativa quando la persona riesce a stare nelle incertezze, nei misteri, nei dubbi senza l'irritante ricerca di fatti e di ragionamenti»³⁶. L'*empatia* è quello strumento di conoscenza potente degli altri e di noi stessi, di cui, ad esempio, e guarda caso, il narcisista fatica a disporre. Quello della mancanza di *empatia* è uno dei criteri diagnostici più sicuri per riconoscere un narcisismo patologico. E ciò sembra condurre ad affermare che non le risposte su Dio, ma le molte domande aperte tengono in vita un processo di conoscenza, affettivo, del mondo e di Dio stesso, che allarga gli orizzonti a dismisura.

Dio è anche una domanda aperta, e ciò è parte della Sua verità. Possiamo evocare in proposito il dialogo di Gesù e Pilato, secondo Gv 18,28-38. La pretesa *cosificazione* o la semplice concettualizzazione della questione della verità rende la domanda di Pilato una domanda posta talmente male che per quella domanda non ci può e non ci potrà mai essere una risposta. L'ironia giovannea sembra mostrare che il primo ad esserne convinto sia proprio Pilato, il quale si allontana, senza neppure attendere le parole di Gesù: «Gli dice Pilato: "Che cos'è la verità?". E detto questo uscì di nuovo [...]».

Quale esperienza di Dio, dunque? Quella che, come nell'espressione artistica, accetta la sfida di intercettare i processi profondi che attraversano la personalità, giungendo ad assumerli perché siano parte del linguaggio possibile di una vera relazione spirituale.

4.2. *L'infanzia spirituale*

A partire dalle riflessioni condotte sin qui, emerge un elemento di apparente contraddizione che dobbiamo sciogliere. Aver accennato al processo mistico dal punto di vista psicologico, come regressione verso uno stadio infantile (a conferma del riferimento evangelico al-

³⁶ J. KEATS, *The Letters of John Keats*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, citato in F. IMODA, *Sviluppo umano psicologia e mistero*, Casale Monferrato, Piemme, 1993, 400.

l'infanzia), sembrerebbe in contraddizione con l'inevitabile narcisismo infantile e con la conseguente parzializzazione e indifferenziazione dell'oggetto affettivo che è caratteristica di quello stadio dello sviluppo. Come è possibile che sussista una siffatta regressione mistica senza che vada perduta la legge della separatezza? La separatezza, infatti, è un traguardo non infantile, ed anzi appartiene alla maturità dell'uomo adulto.

Mi pare ci possa venire in aiuto una medesima apparente contraddizione, fra san Paolo e Gesù.

Sembrerebbe, infatti, che Paolo abbia una visione diversa da quella di Gesù riguardo al bambino. In 1Cor 13,10-11 leggiamo: «Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato». In Paolo sembra emergere, dunque, un ridimensionamento del potenziale conoscitivo del bambino, riconoscendo in esso una sorta di strutturale limitatezza. Questa evidenza inclinerebbe a postulare che il cammino di conoscenza o di svelamento del mistero di Dio debba procedere seguendo gli stadi dello sviluppo verso la stagione adulta. In altre parole: quanto più una persona cresce, tanto più la sua conoscenza (anche la conoscenza di Dio) si perfeziona.

In realtà mi pare che l'apparente contraddizione possa essere superata proprio a partire dal diverso punto di vista che sembra assunto dai due, Paolo e Gesù.

Paolo, infatti, sembra riferirsi al bambino per utilizzare l'evoluzione della conoscenza, dall'età infantile a quella adulta, come metafora di un cammino verso la perfezione, in cui ciò che è incompleto o parziale è destinato a cadere. Come il bambino è chiamato a crescere, così ogni cristiano è chiamato alla crescita, perché la conoscenza di Dio sia più perfetta.

Viceversa Gesù si riferisce al bambino, non per smentire l'esistenza di un cammino di crescita, ma per segnalare nell'esperienza del bambino precisamente un punto di arrivo. Gesù, dunque, parla del bambino, ma rivolgendosi all'adulto: un adulto «cresciuto», dunque, che conosceva bene la logica della legge. In altre parole: il soggetto adulto a cui Gesù mostra le condizioni di accesso al regno è il soggetto che sa cosa sia la legge; né mai viene esortato a privarsene³⁷.

³⁷ Cf Mt 5,17-19. In Mt 18,3 l'invito a diventare come i bambini è associato a quello alla conversione.

L'istanza etica, dunque, non è sospesa. Essa assume, invece, la medesima funzione assunta nel gioco, dalla *consapevolezza* del gioco. È un «polo terzo» al di là dell'«io» e del «tu». E ciò a garanzia che il gioco sia riconosciuto come tale. Ciò vale per l'adulto che gioca; non già per il bambino, il quale fonde gioco e realtà e, quando almeno è molto piccolo, passa dall'uno all'altra senza soluzione di continuità, così che non si può neppure parlare di una vera distinzione o separazione fra l'uno e l'altra.

La realtà del gioco, lo sappiamo bene, rappresenta una delle modalità regressive, adattative, più positive per l'adulto. L'adulto che sa giocare, riesce a mettere in campo in modo flessibile molteplici istanze emozionali e relazionali, come percorrendo in modo trasversale tutti gli stadi del proprio sviluppo psicologico. Giocare, quindi, oltre ad essere un'attività creativa, è anche un modo per riappropriarsi dello spazio e del tempo, della propria memoria, dei propri progetti e della propria biografia.

L'adulto che regredisce e che «gioca», ma senza conservare un'istanza etica, rischia di *non sapere di giocare*, finendo per rinchiudere il mondo in quella situazione. Egli è diventato sì come il bambino, ma ha dimenticato la legge. E così facendo rischia di assumere i tratti di quel papà che, troppo coinvolto dal gioco con il proprio figlioletto, magari arriva a litigare con lui per avere il suo giocattolo: una scena del genere non riuscirebbe neppure a farci sorridere.

Quel «polo terzo» gli dice, invece, che di gioco si tratta: ovvero di un'attività più che seria, ma totalmente gratuita, non necessaria, libera e liberante; non per questo non difficile o non faticosa. Che la regressione, l'infanzia spirituale, possa assumere la modalità del gioco è legittimato dal fatto che questo sembra precisamente il modo in cui Dio si rapporta alla propria creazione. Scrive Hugo Rahner: «Quando diciamo che Dio creatore gioca, esprimiamo metaforicamente una visione metafisica per cui la creazione del mondo e dell'uomo sono un atto divinamente logico ma in nessun modo necessario a Dio»³⁸.

Come il papà non accortosi di essere coinvolto in un gioco (comunque importante e serio perché può fare un gran bene a lui oltre che al proprio bimbo), potrebbe narcisisticamente rivendicare per sé il giocattolo del figlio, trasformando il proprio bimbo addirittura in

³⁸ H. RAHNER, *L'Homo ludens*, Brescia, Paideia, 1969, 17, citato in J. MOLTMAN, *Sul gioco*, Brescia, Queriniana, 1988, 32.

una minaccia, così la relazione con Dio senza legge, dunque senza Spirito, rischia di evolvere in perversione.

Infanzia, sì, dunque; ma *spirituale*. Comprendiamo allora perché i demoni «credono e tremano»; o protestano: «Sei venuto a rovinarci!». Lo svelamento di Gesù e, dunque, la consapevolezza della realtà trinitaria di Dio rappresentano un attentato alla domanda narcisista. In questo senso, il fatto che i demoni «conoscano» Gesù non corrisponde ad una professione di fede; appare piuttosto un *assenso perverso* alla realtà di Dio.

L'istanza etica mantiene in vita l'aspetto trinitario di ogni relazione. Il Padre e il Figlio non sono in un rapporto rinchiuso su se stesso, «io-tu», alla stregua di un rispecchiamento narcisista dell'uno nell'altro. C'è uno Spirito che procede da entrambi che è un bene ed è, a sua volta, principio personale. Non rappresenta cioè il semplice processo d'interazione affettiva, ma un'istanza a sé, personale e perciò «altra».

In questa prospettiva rileggerei dunque l'invito a diventare come i bambini non alla stregua di una semplice indicazione; neppure, in modo temerario, come una deriva verso l'immaturità. Lo considererei piuttosto all'interno di una legge, di un'istanza etica da non dimenticare. In ciò diventare come i bambini assume i tratti di un vero e proprio comandamento.

STEFANO GUARINELLI

Via Pio XI, 32

Seminario Arcivescovile

21040 Venegono Inferiore (VA)

stefanoguarinelli@seminario.milano.it

15 aprile 2003