

Stefano Guarinelli

LIVELLI PSICOLOGICI DELLA COMUNICAZIONE DELLA FEDE

SOMMARIO: I. CHE COSA ACCADE IN UN COLLOQUIO DI DIREZIONE SPIRITUALE – II. COME RACCONTARE CIÒ CHE NON SI VEDE? – III. IL SÉ – IV. I SENSI DEL SÉ – V. IL FONDAMENTO INTERPERSONALE DEL SÉ – VI. LA DIREZIONE SPIRITUALE COME RACCONTO DI SÉ – VII. COLLOQUIO E RISTRUTTURAZIONE (O DESTRUTTURAZIONE) DEL SÉ – VIII. ASPETTI E SENSI DEL SÉ NELLA SITUAZIONE DI COLLOQUIO: 1. *Il senso corporeo*; 2. *L'identità di sé*; 3. *L'espansione dell'io*; 4. *L'estensione dell'io*; 5. *Il processo razionale*; 6. *L'immagine di sé*; 7. *Le motivazioni centrali* – IX. IL COINVOLGIMENTO DEL SÉ NEL DIRETTORE SPIRITUALE – X. CONCLUSIONI: LIVELLI DELLA FEDE E SPAZIO DELLO SPIRITO

Seguendo l'approccio psicologico più semplice e, per certi versi – potremmo dire così –, più ingenuo, vorrei provare a collocarmi nella posizione di un osservatore. Egli semplicemente guarda ciò che succede e si limita a raccogliere i dati che provengono dalla sua osservazione, da esterno, di un colloquio di direzione spirituale.

Intravedo l'orda di epistemologi, fenomenologi, ermeneuti, e altro ancora..., già pronta ad aggredirmi fisicamente (oltre che verbalmente)... Nella fortunata eventualità che fra costoro ci fosse un ambientalista, magari non violento, probabilmente me la caverei con l'invito più o meno perentorio a frequentare o rifrequentare le scuole serali... Prometto: ci penserò. In ogni caso mi permetto di richiamare la dignità scientifica dell'approccio basato sull'osservazione diretta dei comportamenti, rimandando ai dibattiti da esso suscitati in sede teorica e in particolare a quello fra la psicologia psicoanalitica e la cosiddetta *infant research*¹.

In ogni caso – come vedremo subito – anche l'osservazione diretta ad un certo punto appella ad un quadro teorico. Questo, però – a mio parere

¹ Cf M. ALTMANN DE LITVAN, «Infant observation: A range of questions and challenges for contemporary psychoanalysis», *International Journal of Psychoanalysis* 88 (2007) 713-733.

– risulta assai più convincente e, soprattutto meno astratto e congetturale, quando se ne coglie la necessità in modo induttivo, a partire dall'esperienza concreta.

Dunque: potrei essere uno psicologo, potrei essere un prete, potrei essere una persona qualunque, magari perfino un non credente. Perché, comunque sia, credente o non credente, il fatto che mi si dica che in una relazione di direzione spirituale il vero direttore è lo Spirito non mi impedisce di guardare e, da ciò, provare a riportare «che cosa si vede e che cosa si sente».

A questo punto, però, credo occorra esplicitare gli obiettivi di questo approccio. Un primo obiettivo – probabilmente quello che balza agli occhi con maggiore evidenza – non è in realtà quello che mi sta maggiormente a cuore, ma lo segnalo ugualmente, perché c'è. La direzione spirituale, comunque, emerge come colloquio, cioè interazione fra due persone. Dunque sarà da valutare, indagare, nella sua natura di colloquio anche psicologico, non potendo esistere nessun colloquio che non sia *anche* psicologico. Affermo tuttavia che tale non è l'obiettivo primario di queste riflessioni. Ma la ragione è più di metodo che di contenuto. In altre parole: ovvio che mi interessa e che dovrebbe interessare chiunque operi in questo campo, approfondire i dinamismi psicologici, interpersonali, iscritti in un colloquio di direzione spirituale. Tuttavia una siffatta dichiarazione è già epistemologicamente schierata. E mi domando se una tale epistemologia, per quanto implicita, non conduca a perdere per strada qualcosa che sarebbe invece opportuno non disperdere. Provo a spiegarmi in modo più semplice: se affermo che il colloquio di direzione spirituale è anche un colloquio psicologico, proprio in quanto colloquio che avviene nel contesto interpersonale di due esseri umani vivi e vegeti, e che da qui voglio indagare questo campo interpersonale, non sto facendo nulla di scorretto, ma tutto sommato sto già affermando – o implicitamente rischio di farlo – una separazione che teologicamente sarebbe tutta da verificare.

Semplifico ulteriormente, estremizzando un po' i poli della questione, ma tanto per dipanarla maggiormente: se indago *dal punto di vista psicologico* il colloquio di direzione spirituale, non posso dire nulla di ciò che invece il colloquio di direzione spirituale rivendica *essenzialmente*. Ovvio che quel «direttore» che la teologia spirituale identifica nello Spirito, ad una semplice osservazione – e, da ciò, ad una rilettura psicologica costruita a partire da tale osservazione – non c'è e comunque non si vede (e nemmeno si sente). Però in tal modo finisco per assumere, come

spesso succede quando si fanno interagire il punto di vista teologico con quello delle cosiddette scienze umane, che i due ambiti sono giustapposti. Perché se affermo che lo psicologo o l'indagine psicologica si limitano ad esaminare ciò che succede nel colloquio di direzione spirituale, non perché *di direzione spirituale*, ma perché comunque *colloquio*, implicitamente sto assumendo che il colloquio in quanto semplice *colloquio* non è di suo *spirituale*. Certo nemmeno posso, dalla psicologia, giungere a dire che lo è. Però voi capite bene che proprio la posizione che parrebbe più lineare, e per certi versi perfino più sensata, dell'analisi, in realtà contiene al suo interno una tesi che può pregiudicare un vero approfondimento della questione.

Allora proverei a evidenziare quello che vorrebbe essere l'obiettivo primario di queste riflessioni: raccogliere, per mezzo dell'osservazione diretta e utilizzando gli strumenti offerti dalla psicologia, un patrimonio di esperienze che non si pone in alternativa all'azione dello Spirito, ma che, al contrario, può offrire alla teologia fondamentale, alla teologia morale e alla teologia spirituale qualche elemento, qualche strumento in più, per convergere verso l'elaborazione di una teologia dell'esperienza cristiana, cioè dell'esperienza spirituale. A quel punto potremmo in modo più completo focalizzare anche gli aspetti specifici del colloquio, ovvero quelli che nella letteratura sono raccolti nel capitolo degli aspetti psicologici del colloquio di direzione spirituale, ma – così spero – non più sganciati o giustapposti alla natura essenzialmente spirituale (cioè dello Spirito) di quel colloquio.

I. COSA ACCADE IN UN COLLOQUIO DI DIREZIONE SPIRITUALE

Dunque procediamo. Ho affermato che la prospettiva di queste riflessioni è quella dell'osservatore esterno e, rimanendovi fedele, dovrei cercare di dire che cosa succede, semplicemente, quando «guardo». Ovvio che le forme di un colloquio sono centinaia, ma ancora di più se oltre ai fattori personali e interpersonali aggiungiamo quegli ambientali. Allo stesso tempo, però, possiamo dire che alcune caratteristiche trasversali permangono, al di là di ogni personalizzazione. Vediamole in breve, cominciando... dall'inizio, circoscrivendo il campo della direzione spirituale al colloquio in senso stretto, cioè all'incontro faccia a faccia. Perché indubbiamente esistono altre forme di direzione spirituale, fra le quali, al primo posto, quella scritta, dello scambio epistolare. La tradizione cri-

stiana ci riporta non pochi esempi in questo senso. Scelgo la forma del colloquio faccia a faccia perché ritengo che, oltre ad essere la modalità più frequente, sia anche quella che in se stessa mantiene al suo interno, pur con alcune differenze, le caratteristiche di tutte le altre.

Dunque, se si tratta di un colloquio faccia a faccia... da subito saltano fuori un bel po' di elementi che non possono non stuzzicare lo psicologo. Vediamone alcuni: il direttore spirituale e il diretto si salutano. Il che significa che, soprattutto se siamo in Italia, almeno un po' si toccano (!). Il direttore spirituale e il diretto per un po' (da qualche minuto a qualche ora) si guardano. Nello scritto non ci riescono. Nella letteratura già si trovano i primi testi sull'uso di Skype o di altri strumenti telematici per i colloqui a distanza, ma la cosa è ancora poco sviluppata. Vorrei aggiungere, però, che nel sacramento della riconciliazione non è detto che si guardino e questa è, a mio parere, una differenza non di poco conto. Certo, anche nella direzione spirituale ci saranno modi diversi di guardarsi. Perché il direttore spirituale potrebbe prediligere una direzione spirituale fatta passeggiando accanto al diretto. Rispetto a due che stanno seduti, dunque, cambierà il modo di guardarsi. Rimane, però, il fatto che i due possono vedersi. Se c'è di mezzo la grata di un confessionale, no. Il direttore spirituale e il diretto ad un certo punto inizieranno a parlarsi. Immagino, infatti, che non trascorrano tutta la direzione spirituale a guardarsi... altrimenti, probabilmente, ci troveremmo di fronte ad un problema più serio... Però, se si mettono a parlare... chi comincia? È assai probabile che a mettere lì le prime parole, tolte quelle «di circostanza» (e che però ugualmente meriterebbero di non essere trascurate) sia il direttore spirituale; ed è altrettanto probabile che quelle prime parole del direttore spirituale siano nella forma della domanda. Se, ad esempio, si tratta del primo incontro di direzione spirituale, ci sarà pur qualcosa che il direttore spirituale vorrà sapere del diretto. Sembra sensato che gli chieda almeno il nome, magari il cognome, forse l'età... il sesso in genere si capisce anche senza fare la domanda..., da dove viene, eccetera...

Tutto questo pare scontato, ma lo è fino ad un certo punto. Anche in questo caso, confrontando l'incontro di direzione spirituale con quello del sacramento della riconciliazione, ci accorgiamo che, in quest'ultimo, tutto quel repertorio di domande «ovvie» non c'è e talora è perfino opportuno o addirittura necessario che non ci sia.

Comunque sia, ad un certo punto i due – il direttore e il diretto – si metteranno a parlare... in piedi, camminando o seduti, uno di fronte

all'altro, su due poltrone o su due sedie, con o senza un tavolo di mezzo... Ma parleranno... di cosa?

Qui dobbiamo sostare un momento: i contenuti possibili sono realmente in numero sterminato e dipendono, evidentemente, dallo stile di conduzione del direttore spirituale, dal suo modo di intendere il «che cosa» sia direzione spirituale, ma poi anche dallo stile del diretto; ma soprattutto dalla fede del direttore spirituale e da quella del diretto. In questo caso con «fede» non intendiamo se e quanto, eventualmente, il direttore spirituale e il diretto «ci credono», ma i modi concreti in cui il credere di quelle due persone prende forma nelle loro esistenze. Siamo rimandati, cioè, all'esperienza spirituale dei due. E ciò, evidentemente, apre ai molteplici linguaggi del credere, al suo rapporto con la personalità del credente, ai modi in cui concretissimamente il credente legge, nella prospettiva della fede, gli avvenimenti che vive, ma pure le proprie reazioni, le proprie mozioni, le proprie interpretazioni. In questo spazio voi capite bene quanto l'esperienza cristiana e la biografia, o l'esperienza cristiana e la personalità si intreccino. E non è detto che le conoscenze o le competenze teologico-sistematiche immediatamente rifluiscono in quelle forme del credere di cui ho detto². E ciò vale sia sul versante del diretto, sia su quello del direttore spirituale. A titolo esemplificativo, basti considerare la questione della paternità di Dio. L'esperienza (spirituale) della paternità di Dio non può procedere immediatamente (cioè non mediatamente) dal contenuto dottrinale. Inevitabilmente essa è mediata anche dal significato esistenziale di quel termine, e questo procede dal linguaggio, dalla cultura, ma pure dal mondo delle *rappresentazioni* interne della persona, ovvero dei modi in cui si è costruita, cognitivamente, emotivamente e almeno *pre*-coscientemente (per non dire *in*-coscientemente) la figura della paternità³.

II. COME RACCONTARE CIÒ CHE NON SI VEDE?

Potremmo proseguire, disperdendoci inevitabilmente nelle molte sfaccettature di un dialogo, che sono tante e irripetibili quante sono le personalità e le possibili relazioni fra personalità. Evidenzierei, ad ogni buon

² Cf C. O'DWYER, *Imagining One's Future. A Projective Approach to Christian Maturity*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, 177-232.

³ Cf A.M. RIZZUTO, *La nascita del Dio vivente*, Borla, Roma 1994.

conto, un aspetto che ci conduce, di necessità, ad un salto di ordine teorico, pur senza perdere di vista l'esperienza concreta. Dalla descrizione sommaria che trae spunto dall'osservazione di un colloquio di direzione spirituale, siamo condotti in un movimento dall'esterno all'interno. Ovvero: dall'osservazione «dal di fuori» di ciò che si vede – e quali che siano le cose che si vedono – siamo condotti ad uno sguardo «dal di dentro». Dalla descrizione della interazione, infatti, siamo portati all'interno dei modi in cui ciascuno degli attori in gioco costruisce quella interazione. Con un problema ovvio, ma storicamente... «imbarazzante» per la psicologia: ciò che è oggetto di studio, di indagine scientifica, purtroppo... non si può vedere.

Qui non faccio altro che riprodurre, formalmente, ciò che molte teorie della personalità e/o teorie dello sviluppo psicologico hanno fatto nella storia della psicologia: mettere a punto alcuni costrutti teorici in grado di fornire, di fissare, seppure in modo concettuale, gli oggetti dell'osservazione psicologica. Inutile dire che questo passaggio, necessario, ha in se stesso una ineliminabile debolezza. Ed è ciò che rende la psicologia una scienza del tutto peculiare, al punto che non da pochi la sua stessa scientificità è messa in questione.

La fruttuosità delle concettualizzazioni sta nella loro capacità di offrire adeguate interpretazioni dell'esperienza osservabile. In questo senso, ad esempio, la concettualizzazione freudiana originaria aveva come intento quello di giungere ad una modellizzazione della personalità e, in una tale direzione, venivano assunti i paradigmi delle scienze fisiche e biologiche. Uno dei limiti – e lo evidenzio precisamente per introdurre l'elemento che ritengo invece utile a queste riflessioni –, tuttavia, sta nell'estromissione di un fattore che pare altrimenti decisivo, e per la personalità e per il suo sviluppo. Si tratta dell'esperienza che il soggetto fa di se stesso. Prima di giungere ad una concettualizzazione di ciò, tuttavia, dobbiamo esplicitare almeno due ordini di dinamismi che l'espressione «esperienza di sé» racchiude. Innanzitutto la messa a fuoco dell'esperienza di sé nasce proprio dalla constatazione che questa non è un semplice derivato dell'interazione io-es-super-io. Da ciò il cosiddetto modello tripartito della psicoanalisi freudiana non interpreta adeguatamente il funzionamento della personalità, pur rimanendo un approccio possibile e utile per molte situazioni. In secondo luogo, l'esperienza di sé è un *organizzatore* della personalità e del suo sviluppo, ovvero una struttura dinamica che agisce come motore dello sviluppo. In altre parole: l'esperienza di sé non segue, logicamente e

cronologicamente, il funzionamento dell'intrapsichico e il suo sviluppo, ma in qualche misura li precede. Dunque agisce e influisce su di essi.

In questa duplice direzione, perciò, l'analogia della psicologia con le scienze fisiche e biologiche mostra una forte problematicità e viene da domandarsi se in psicologia – o nel senso comune quando ci si riferisce alla psicologia – sia corretto l'utilizzo del termine *legge*. In una tale prospettiva, infatti, quali leggi per la psicologia?

III. IL SÉ

Questa dunque è, teoreticamente, la chiave d'accesso che intenderei utilizzare per interpretare l'interazione *osservabile* di un colloquio di direzione spirituale, nella sua prospettiva direttamente *non osservabile* che è l'esperienza «dal di dentro», vissuta, cioè, dal direttore e dal diretto.

Parliamo dunque dell'esperienza di sé. Inutile dire che, al riguardo, ancora una volta le diverse teorie psicologiche non sono del tutto sovrapponibili. Quando parliamo, infatti, di esperienza di sé dovremmo specificare l'oggetto dell'esperienza. In altre parole: quando facciamo esperienza di noi stessi, *che cosa* sperimentiamo e *che cosa* contribuisce a costruire ciò che sperimentiamo? Nelle diverse prospettive teoriche sulla personalità e/o sullo sviluppo, la questione viene racchiusa diffusamente nella categoria del Sé o del *Self*, prevedibilmente con accezioni diverse seppure con obiettivi simili⁴. Siccome a questo livello non siamo interessati primariamente alla questione in se stessa, ma al suo utilizzo, qui mi riferirò alla nozione coniata da Allport, integrata dall'approccio evolutivo di Stern.

In che cosa consiste il Sé? Come scrive Allport, esso racchiude ciò che è «peculiarmente nostro»⁵. E viene associato a sette⁶ aspetti diversi che qui esaminiamo brevemente.

In primo luogo abbiamo il senso corporeo (*bodily sense*): intendiamo con ciò tutto quanto procede dall'interazione con il nostro stesso corpo. Nella maggior parte delle circostanze il rapporto con il corpo non è con-

⁴ Cf J.A. HOLSTEIN - J.F. GUBRIUM, *The Self We Live By*, Oxford University Press, New York NY 2000.

⁵ G.W. ALLPORT, «Is the Concept of Self Necessary?», in C. GORDON - K. GERGEN (edd.), *The Self in Social Interaction*, Wiley, New York 1968, 25-32, 27.

⁶ Nel contributo citato, in realtà, sono otto, ma Allport precisa in una nota di avere modificato successivamente il proprio pensiero: cf *ibid.*, 25.

sapevole o oggetto di consapevolezza, ma può diventarlo, semplicemente rivolgendovi la propria attenzione oppure in occasione di una situazione di stress, abituale (ad esempio: una malattia del corpo) o contingente (ad esempio: una situazione incerta, o di disagio, che provoca una accelerazione del battito cardiaco, o una improvvisa sudorazione, o un arrossamento delle guance, o una eccessiva salivazione, eccetera...) ⁷. Ora, il fatto che il senso corporeo sia qualcosa di profondamente nostro anche se non consapevole può essere confermato da molte esperienze, la più... disgustosa delle quali è quella – riportata dallo stesso Allport ⁸ – del bere da un bicchiere nel quale si è sputata, precedentemente, un po' della propria saliva. Finché la saliva è dentro di noi... non ci sono problemi; ma riassumerla dopo averla espulsa, non sembra poi tanto piacevole.

In secondo luogo abbiamo l'identità di sé (*self-identity*), ovvero il senso della propria continuità nel tempo. Esamino la foto di quando avevo cinque anni e... obiettivamente non posso dire di essere materialmente la stessa «cosa», eppure in qualche modo lo sono. Così come oggi riesco a ricordare i pensieri che avevo ieri e domani ricorderò probabilmente quelli che avevo ieri e che ho oggi.

In terzo luogo abbiamo l'espansione dell'io (*ego-enhancement*): ci riferiamo con ciò alla tendenza a determinarci, a realizzarci, a emergere, le cui derive sono – come il termine stesso evidenzia – l'egoismo, cioè la pretesa irrealistica del sé che giunge ad essere il tutto.

In quarto luogo abbiamo l'estensione dell'io (*ego-extension*): qui intendiamo riferirci a tutto ciò che è *mio* e che pur non essendo io stesso viene investito, simbolicamente, del compito di funzionare come parte – estensione, appunto – di me. Pensiamo, in proposito, al rapporto con le cose (il possesso di un oggetto di valore vissuto come estensione di sé fa sentire... di valore colui o colei che lo possiede) e quali e quanti siano in questo senso gli influssi della cultura; ma pure al rapporto con gli altri, con una persona, con un gruppo o con una cultura (la relazione con un altro di valore o con una cultura di valore...).

In quinto luogo abbiamo il processo razionale (*rational process*): evidenziamo con ciò il fatto che, comunque e in ogni circostanza, la relazione con la realtà è mediata da una valutazione psicologica e questa diviene

⁷ Sugli sviluppi di questo tema, cf A. LOWEN, *La voce del corpo*, Astrolabio, Roma 2009.

⁸ Cf G.W. ALLPORT, «Is the Concept of Self Necessary?», cit., 28.

più complessa e articolata con il procedere dello sviluppo. Il gesto di un altro non conduce, nel soggetto adulto, ad un'esperienza emotiva che sia il prodotto della sola qualità sensibile del gesto. Infatti il medesimo gesto può produrre emozioni perfino contrapposte a seconda di colui che lo mette in atto. Il capitolo, decisivo per la psicologia dinamica, dei cosiddetti meccanismi di difesa appartiene precisamente a questo aspetto della personalità.

In sesto luogo abbiamo l'immagine di sé (*self-image*): ci riferiamo con ciò al modo in cui la persona percepisce se stessa rispetto a qualità, attitudini e ruoli. L'immagine di sé può essere pensata come stratificata su due livelli: da un lato il modo in cui la persona sente di essere; dall'altro il modo in cui la persona sente di voler diventare.

In settimo luogo abbiamo le motivazioni centrali (*proprie striving*): intendiamo qui riferirci alle tendenze centrali che muovono l'azione. Qui le diverse teorie psicologiche si sono notevolmente diversificate, cercando di individuare che cosa spinga la persona ad agire. È nota la pretesa di alcune teorie di ricondurre anche le motivazioni più sofisticate alla richiesta posta da alcune pulsioni, ultimamente di ordine biologico. Altre teorie, invece, mettono in evidenza il carattere eterogeneo delle motivazioni. A coloro che, ad esempio, affermano che in ultima analisi le motivazioni possono essere fatte risalire al bisogno di ridurre la tensione causata dallo squilibrio innescato da una pulsione, oppongono tutto quel repertorio di motivazioni nelle quali la persona non solo non cerca il ritorno allo stato di equilibrio, ma attivamente ricerca lo squilibrio.

IV. I SENSI DEL SÉ

La descrizione dei tratti nella prospettiva suggerita da Allport è come una istantanea, che «fotografa» la situazione della persona che fa esperienza di sé in un momento del suo sviluppo. Occorre mettere in rilievo, dunque, il carattere evolutivo del *Self*, non solo per evidenziare il fatto che a diverse stagioni dello sviluppo corrispondono differenti esperienze di sé, ma pure che a motivo della possibile oscillazione della personalità su stadi differenti, in una singola situazione possono coesistere livelli del Sé appartenenti a stadi diversi del suo sviluppo. Autori come Stern hanno messo al centro della propria riflessione precisamente i livelli evolutivi del Sé e la possibilità che essi si presentino in modo simultaneo nel soggetto adulto.

Stern afferma che «Man mano che emergono nuovi comportamenti e capacità essi vengono riorganizzati a formare prospettive soggettive organizzanti del Sé e dell'«altro». Come risultato si ha l'emergere discontinuo di differenti *sensi del Sé*»⁹. Egli evidenzia quattro diversi sensi del Sé, ciascuno con un particolare periodo sensibile all'interno dello sviluppo: il *senso di un Sé emergente*, avente come periodo sensibile quello che va dalla nascita ai due mesi, che non vede ancora un'unica prospettiva soggettiva organizzante; il *senso di un Sé nucleare*, avente come periodo sensibile quello che va dal secondo al sesto mese, che corrisponde ad un'esperienza implicita, fisica, difficilmente verbalizzabile, eppure unitaria; il *senso di un Sé soggettivo*, avente come periodo sensibile quello che va dai sette ai nove mesi, che corrisponde alla scoperta che esistono altre menti oltre alla propria; il *senso di un Sé verbale*, avente come periodo sensibile quello che va dai quindici ai diciotto mesi, che fa leva sulla scoperta che la propria mente e quella dell'altro sono in grado di produrre significati, simboli, attraverso il linguaggio.

Ogni senso del Sé modifica il mondo sociale soggettivo creando ciò che Stern chiama *campo di relazione*. Da ciò abbiamo un campo di relazione emergente, un campo di relazione nucleare, un campo di relazione intersoggettiva e un campo di relazione verbale. Ogni senso del Sé rimane simultaneamente agli altri e non viene avvicendato dal successivo. Analogamente «Tutti i campi di relazione rimangono attivi durante lo sviluppo. Il bambino, nel crescere, non ne perde nessuno; nessuno di essi va incontro ad atrofia, nessuno diventa evolutivamente obsoleto o viene lasciato indietro. E una volta che tutti siano diventati disponibili, non c'è nessuna certezza che uno di essi rivendichi il predominio in una particolare età [...]. Una volta formati, i diversi campi continuano a esistere come modi distinti di sperimentare la vita sociale e il Sé»¹⁰.

V. IL FONDAMENTO INTERPERSONALE DEL SÉ

In altre parole: i sensi del Sé rappresentano forme coesistenti di esperienza che, cronologicamente, affiorano in diversi stadi dello sviluppo, ma che non smettono di esistere là dove affiorano forme successive.

⁹ D.N. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, 42 (corsivi miei).

¹⁰ *Ibid.*, 47-48.

Potremmo dire, dunque, così: la prospettiva di Allport ci offre i contenuti, ovvero *che cosa* sperimenta la persona quando fa esperienza di sé; la prospettiva di Stern, dal canto suo, ci offre le forme, ovvero *come* la persona sperimenta ciò che sperimenta quando fa esperienza di sé. Il fatto che i sensi del Sé rappresentino forme coesistenti di esperienza che permangono per tutta la vita della persona aiuta a comprendere che è perlomeno riduttivo pensare che l'adulto, ad esempio, giunga ad una sola modalità di senso corporeo o di immagine di sé. All'interno di una singola situazione possono essere presenti in modo stabile o fluttuante diversi sensi del Sé che modificano o possono modificare persino in modo consistente quella esperienza di sé.

Merita una attenzione del tutto particolare, considerando il tema specifico di queste riflessioni, ciò che gli studiosi del Sé – seppure in modi diversi – convergono nel sottolineare: il fondamento ultimamente interpersonale dell'esperienza di sé. In questo senso, poi, il lavoro di Stern sembra oltremodo interessante e illuminante: egli evidenzia una causalità circolare fra interpersonalità e senso del Sé. In altre parole: ogni senso del Sé chiama in causa un possibile campo di relazione e, simmetricamente, l'ingresso in uno specifico campo di relazione può modificare o attivare uno specifico senso del Sé.

VI. LA DIREZIONE SPIRITUALE COME RACCONTO DI SÉ

Dopo aver offerto, seppure in modo sommario, uno sguardo al retroterra teorico, dovremmo essere in grado di avvicinarci allo spazio specifico delle nostre riflessioni. Il colloquio di direzione spirituale, infatti, è – come ho già evidenziato in apertura – innanzitutto un colloquio. Inoltre non si tratta di un colloquio generico, nel quale la persona racconta ad un altro questioni che riguardano il meteo, la politica, il calcio..., ma racconta (o dovrebbe raccontare) di sé. Effettivamente la vita spirituale potrebbe essere raccontata alla stregua del meteo, della politica o del calcio; allo stesso modo, il diretto potrebbe procedere per frasi fatte, per slogan da immaginetta o, in modo compiacente, adattandosi al linguaggio, ma perfino ai contenuti del direttore. Però mi sento di affermare che una comunicazione di tal genere, se non passa almeno attraverso un consistente lavoro di purificazione, difficilmente può dirsi autenticamente spirituale. Nella rivelazione biblica la fede intercetta il cuore della persona. E questo pare un requisito importante del credere cristiano. Al di là della tradizio-

ne della categoria del cuore nelle coordinate di una antropologia attuale, sembra comunque che l'appello evangelico sia quello di una fede che ha la propria sede nei centri vitali, profondi, decisionali della personalità.

In questo senso, perciò, il colloquio di direzione spirituale appartiene a quel genere di colloqui nel quale due persone raccontano di sé, oppure nel quale *uno solo* dei due – il diretto – racconta di sé, ma da ciò creando una asimmetria che potrebbe avere ricadute importanti per la personalità del direttore spirituale¹¹. In buona sostanza, perciò, il colloquio di direzione spirituale appartiene a quel genere di colloqui i quali, proprio perché in essi la persona *si racconta*, rappresentano uno spazio privilegiato di coinvolgimento del Sé. Dire che il Sé è coinvolto significa affermare che in quello spazio esso è sollecitato e, da ciò, possibilmente strutturato, ristrutturato, ma perfino destrutturato.

VII. COLLOQUIO E RISTRUTTURAZIONE (O DESTRUTTURAZIONE) DEL SÉ

Quando nel senso comune di sente parlare di terapia psicologica o di psicoterapia talora si pensa ad una situazione vagamente esoterica, con dei rituali non di rado ironicamente strapazzati dal cinema e dalla letteratura. La vittima designata, in genere, è la psicoanalisi con la sua messa in scena – il lettino, il paziente sdraiato che contempla il soffitto, lo psicoanalista che siede dietro al lettino e prende appunti... –, deformata in modi talora effettivamente esilaranti: il paziente che si addormenta durante la seduta; lo psicoanalista che, approfittando, appunto, del fatto di non essere «visto» dal paziente, addenta un panino dalle dimensioni improbabili, se non per i sogni di un bulimico; oppure materialmente se ne va dalla seduta per parlare al telefono (facendo in modo, ovviamente, che il paziente non se ne accorga); oppure addirittura... muore (!) durante la seduta, ma i pazienti¹² inizialmente scambiano la sua inevitabile passività del momento per un rigoroso rispetto della neutralità analitica; e altro ancora.

Eppure, a pensarci bene, le cose non sono poi troppo strane e certamente tutt'altro che esoteriche. Obiettivo di un percorso psicoterapeutico, appunto, è quello di favorire la ristrutturazione del Sé e rilanciarne lo

¹¹ Cf più avanti, § X.

¹² In questo caso parlo di *pazienti*, al plurale, perché la scena del il film da cui prendo spunto (*Ma che colpa abbiamo noi*, di Carlo Verdone, 2002) è quella che ritrae la situazione di una terapia di gruppo.

sviluppo. E lo spazio privilegiato affinché tutto ciò sia favorito è quello di un colloquio, precisamente perché il colloquio è il luogo antropologico nel quale la persona umana, potenzialmente, può giungere a toccare tutti gli ambiti del Sé a tutti i livelli evolutivi possibili. Antropologicamente, dunque, non è la terapia lo spazio della «cura» o del rilancio dello sviluppo; ma è il colloquio. Nel colloquio, infatti, la persona – perfino la persona psichicamente malata – può raccontare dal di dentro ciò che sta vivendo e nel racconto di fronte ad un altro l'interiorità diventa una narrazione, cioè un avvenimento interpersonale che, a quel punto, i soggetti dell'interazione possono introiettare come nuovo tessuto mentale per ciascuno dei due. Scrive Eugenio Borgna: «La psicopatologia, questo discorso sull'anima che soffre (la potrei definire così), cerca di cogliere *cosa* ci sia al di là dei sintomi (di una depressione ad esempio) e *come* ogni paziente riviva nella sua soggettività i modi di essere nell'angoscia e nella tristezza, nella disperazione e nella dissociazione, nella ossessività e nella felicità sfrenata (nella felicità panica): che sono poi i modi di essere emozionali di ogni esperienza neurotica e di ogni esperienza psicotica»¹³. La narrazione di sé – nella sofferenza di una patologia, ma pure nel desiderio di far parlare il cuore, lo spazio profondo nel quale maturano i desideri e le motivazioni – offerta in uno spazio interpersonale che l'accoglie, la chiarisce, la confronta e aiuta a interpretarla, viene riassunta come nuova trama, cioè nuova identità. In questa prospettiva, perciò, siamo assai distanti da un approccio puramente diagnostico che anziché ricondurre il soggetto a se stesso lo riduce alle categorie di un manuale nosologico.

Ovviamente non ogni colloquio è in se stesso spazio di ristrutturazione e/o rilancio del Sé, ma ciò, semplicemente, perché non in ogni colloquio tutti i livelli e i modi del Sé sono coinvolti. L'approccio psicoterapeutico si premura, non di distanziarsi dalla realtà offrendo uno strumento vagamente «esoterico», appunto, ma, al contrario, cerca di creare le condizioni affinché si possa essere certi che il coinvolgimento del Sé, dei suoi ambiti e dei suoi livelli evolutivi, sia garantito il più possibile. A tale scopo la psicoterapia ha «inventato» le regole del cosiddetto *setting*. Eppure – e ritengo valga la pena richiamarlo – l'assenza di regole o la non esplicitazione di alcune regole non può non condurre ad altre regole, che possono essere altrettanto efficaci, ma che facilmente possono diventare perfino insidio-

¹³ E. BORGNA, *Noi siamo un colloquio*, Feltrinelli, Milano 1999, 13.

se quando esse non sono esplicite e, soprattutto, quando non è esplicito l'obiettivo che quelle regole intendono raggiungere.

VIII. ASPETTI E SENSI DEL SÉ NELLA SITUAZIONE DI COLLOQUIO

A questo punto, seppure brevemente, vorrei riprendere i contenuti e le forme dell'esperienza di sé, raccolti a partire dalle prospettive di Allport e Stern, evidenziandoli a partire dalla concreta di situazione di un colloquio. Considerando la quantità delle variabili in gioco, quanto qui mi premuro di raccogliere ha soprattutto valore esemplificativo e certo non ha la pretesa di esaurire il resoconto dell'esperienza.

1. Il senso corporeo

Nel colloquio di direzione spirituale la cura del corpo può essere considerata un elemento del tutto marginale, ma in realtà non è così. Il fatto stesso che la psicoanalisi ricorra al lettino ha certamente un obiettivo strumentale, ma offre di suo un importante contributo all'analisi, non solo perché crea condizioni favorevoli, ma perché, più profondamente, modifica il senso (o i sensi) del Sé. La direzione spirituale così come il colloquio psicoterapeutico di impostazione relazionale e/o psicodinamica, non ricorrono all'uso del lettino. Ma questo non significa che essi non agiscano o non possano agire sul senso corporeo. Pensiamo a quel direttore spirituale che scegliesse come approccio, almeno iniziale, quello di lasciar parlare il diretto. Il diretto magari giunge un po' trafelato; quello è il primo colloquio, non conosce il direttore spirituale e non sa che cosa questi vorrà sapere... Però lo studio ha delle luci gradevoli; la poltrona su cui il diretto è seduto è comoda; il direttore spirituale ha una faccia simpatica; ma soprattutto... non parla, ma ascolta. E il diretto – magari abituato a contesti in cui deve sempre parlare in fretta, perché abita in comunità e a parlare sono in tanti, oppure perché viene da una famiglia dove tutti volevano parlare sempre e lo spazio per ciascuno inevitabilmente era limitato – nel procedere dell'interazione, gradualmente si accorge di essere maggiormente a proprio agio. Succede che a livello corporeo la sudorazione ritorna normale, ma soprattutto il respiro, non più frammentato dall'incedere delle parole, diventa profondo e tranquillo. Il respiro ha una importanza non secondaria nel senso corporeo, ma pure nella possibilità

di un ascolto profondo dei propri stati emotivi¹⁴. Questo significa, dunque, non solo un senso corporeo che può essere esperienza inedita per il diretto, ma anche senso del Sé (corporeo) che può intercettare livelli evolutivi diversi e più precoci di quelli di funzionamento abituale.

2. *L'identità di sé*

Nel colloquio di direzione spirituale può darsi che, ad un certo punto, il direttore spirituale chieda al diretto, ad esempio, di parlare del suo rapporto con le donne o della sua castità. Supponiamo che... non ci sia niente che «non va». Il diretto vive secondo le indicazioni del magistero della Chiesa e pure del buon senso. Eppure, per lui, quello della sessualità, magari non è mai stato spazio di un racconto. Nella sua adolescenza, nella sua giovinezza e perfino ora che è... vescovo... forse egli non ha mai «trasgredito». Però le sue fantasie sono popolate di fotomodelle piuttosto svestite... Il direttore spirituale lo conduce a parlare di quelle fantasie che, a quel punto, non solo trovano accoglienza, ma diventano un evento interpersonale. Capite ciò che accade al livello della identità di sé? Là dove, in precedenza, c'era una inevitabile frattura – e da ciò una inevitabile discontinuità – fra realtà e fantasia, ora c'è continuità perché le fantasie rese esplicite nel racconto, almeno come racconto ora sono diventare reali.

3. *L'espansione dell'io*

Nel colloquio di direzione spirituale se, come dovrebbe essere, mi avvicino al cuore (in senso biblico) della persona vado a toccare, metto in dialogo o in lotta, anche il mondo dei desideri, dei bisogni, dei progetti, delle aspettative. Abbiamo, perciò, una reale espansione dell'io. Pensiamo alla direzione spirituale di coloro che entrano in seminario o sono già entrati. Essi, in quanto seminaristi o candidati, guardano al futuro perché la ragione che li ha condotti qui è relativa a un progetto di vita che nel presente non è ancora. Nella direzione spirituale il vissuto concreto è posto a confronto con quel progetto di vita che, a quel punto, diventa reale, espande il Sé dal suo presente e lo rilancia.

¹⁴ Cf A. LOWEN, *Bioenergetica*, Feltrinelli, Milano 2008⁶.

4. *L'estensione dell'io*

Nel colloquio di direzione spirituale abbiamo una possibile, notevole, estensione dell'io. Il fatto che il mondo dei desideri profondi, ma pure quello delle fragilità, forse perfino dei vizi e del peccato, ricevano ascolto può condurre ad assegnare alla persona del direttore spirituale o, più complessivamente, alla relazione di direzione spirituale, il compito di accogliere le parti scisse, o frammentate, o addirittura dissociate della personalità del diretto. Ciò, si noti bene, può avvenire a diversi livelli dell'esperienza o, per usare il linguaggio di Stern, a diversi sensi del Sé. Può esserci infatti una accoglienza verbale, là dove il direttore spirituale, ad esempio, favorisce una diversa narrazione del vissuto del diretto, mediante la creazione di metafore terapeutiche che agiscono da tessuto di reintegrazione di parti o dinamismi non integrati.

Analogamente – e non necessariamente in alternativa – può esserci poi una accoglienza simbolica, intersoggettiva, là dove il direttore spirituale funziona come semplice aggregatore di frammenti dissociati o non integrati: il solo fatto che il diretto abbia raccontato al direttore «questo e quello», realtà pubbliche e fantasie inconfessate, sogni accettabili e sogni inaccettabili, investe il direttore spirituale, in modo simbolico, di quella funzione unificante che il diretto magari ancora fatica a sostenere. Che la funzione del direttore possa essere simbolica significa che, ancor prima che reale, essa è una proiezione delle aspettative del diretto. Il diretto non sa *come* il direttore sia in grado di unificare quelle istanze, ma il fatto che egli accolga, appunto, «questo e quello», mantenendo la medesima intersoggettività, conduce il diretto a ritenere, idealmente, che quella unità si dia. In questo senso il «non frammentarsi» del direttore nella relazione è simbolo di una unità interiore. Il diretto non sa se quella unità sia reale nel direttore. Il direttore potrebbe essere a sua volta lacerato da quel racconto «frammentato» del diretto, ma non dandolo a vedere – cioè non mandando messaggi verbali e non verbali in cui è espressa, e dunque «restituita», quella frammentazione –, la sua unità fisica simbolicamente veicola una unità psichica, anche laddove questa concretamente non ci fosse.

Ancora di più – e anche in questo caso, non necessariamente in alternativa ai precedenti sensi del Sé – può esserci da parte del direttore spirituale una accoglienza emozionale, un contenimento degli stati mentali¹⁵, scissi,

¹⁵ Cf D. CARTWRIGHT, *Containing States of Mind*, Routledge, London 2009.

dissociati e/o proiettati del diretto. Il direttore può accogliere, sentendo su di sé, ad esempio, uno stato ansioso o depressivo del diretto, omogenei o eterogenei con il resto della personalità di quest'ultimo. Il contenimento di quegli stati emotivi può essere rielaborato dal direttore, unificato e restituito nella interazione. Il processo avviene mediante la – o è favorito dalla – capacità empatica del direttore, ovvero dalla sua permeabilità al vissuto emotivo dell'altro, ma pure dalla sua capacità di integrare le proprie eterogeneità¹⁶.

In questa prospettiva, perciò, il direttore spirituale o la relazione di direzione spirituale possono funzionare alla stregua di un «io-ausiliario», di una funzione di integrazione che la persona del diretto, da sola, non riuscirebbe a sostenere.

5. *Il processo razionale*

Probabilmente il processo razionale rappresenta l'aspetto del Sé che sbrigativamente potrebbe essere identificato con la funzione psichica *tout-court* della direzione spirituale. Dalle riflessioni condotte sin qui, tuttavia, dovrebbe apparire che le cose sono realmente più complesse. Ciò non toglie, evidentemente, che quello della valutazione sia comunque uno spazio importante, all'interno del quale la parte, l'aiuto possibilmente offerti dal direttore spirituale sono davvero notevoli. In questa sua funzione sono di grande rilievo la sua competenza teologica, ma soprattutto la sua capacità di raccordare le conoscenze teologico-sistematiche con i moti affettivi della persona. Egli dovrebbe essere, cioè, un vero teologo spirituale. In questo senso l'aiuto offerto da una competenza psicologica del direttore spirituale è importante, a patto che egli sia in grado di collocare in una prospettiva teologicamente corretta quanto emerge, in modo particolare, dal mondo affettivo (del diretto, ma pure dal proprio).

Alcune insidie a questo livello si possono rintracciare, innanzitutto in una sovrapposizione dello psicologico con lo spirituale. In altre parole: ogni movimento affettivo del diretto (o del direttore) viene immediatamente (o tendenzialmente in modo non mediato) letto come segno dell'azione dello Spirito. A condurre ad una simile interpretazione può essere una competenza psicologica non adeguatamente collocata in una

¹⁶ Cf D. QUINODOZ, *Le parole che toccano*, Borla, Roma 2004.

sintesi spirituale; ma pure una direzione spirituale condotta in modo psicologico, ma senza alcuna competenza psicologica e per semplice sostituzione dei termini. Parafrasando, è come se valesse in questi casi una paradossale presunzione: «Se sono psicologo faccio lo psicologo, se non sono psicologo faccio il direttore spirituale». La frase, invece, andrebbe drammaticamente trascritta così: «Se sono psicologo faccio lo psicologo; se non sono psicologo... può darsi che faccia *comunque* lo psicologo (e magari pure qualche danno)».

6. *L'immagine di sé*

Sappiamo che l'ascolto attivo, in se stesso, è un'esperienza potente per il rafforzamento dell'immagine di sé. Talora nell'esercizio del proprio ministero sacerdotale si stigmatizza il fatto che nella riconciliazione non sono poche le persone che si accostano al sacramento, ma... solo per parlare. Si consideri che nella dispersione delle situazioni, dei ruoli, delle identità di «bassa qualità» che talora la vita concreta restituisce a molte persone, lo spazio dell'ascolto rappresenta il momento in cui le qualità, le attitudini e i ruoli psicosociali vanno a sovrapporsi, diventano un tutt'uno con quella esperienza fondamentale – nel senso letterale del termine – che è il fatto stesso di *esserci*. Nella direzione spirituale, come in ogni altra esperienza di ascolto attivo, tutto questo avviene o può avvenire, appunto, rispetto agli aspetti fondamentali dell'identità del diretto, ma, assai di più, quando «ad essere presi sul serio» sono anche gli aspetti concreti, attuali della persona, ma pure quelli ideali.

7. *Le motivazioni centrali*

Nel colloquio di direzione spirituale, nella misura in cui il diretto intende fare verità sui propri desideri, sul proprio progetto di vita, il racconto di sé giunge ad intercettare i livelli motivazionali più profondi. Anche qui è di notevole importanza che il direttore spirituale abbia una buona conoscenza dei processi profondi della personalità, ma, soprattutto, che tale conoscenza sia collocata in una sintesi teologico-spirituale. Altrimenti il rischio è di finire per porre in alternativa le motivazioni psicologiche con quelle spirituali. Come avevo evidenziato in apertura, una tale prospettiva rischia di diventare un pregiudizio che facilmente conduce allo *psicologismo* o allo *spiritualismo*.

IX. IL COINVOLGIMENTO DEL SÉ NEL DIRETTORE SPIRITUALE

Ho posto maggiormente l'attenzione su ciò che nel colloquio di direzione spirituale riguarda il Sé del diretto e, a servizio di questo e del suo sviluppo, ho evidenziato alcune caratteristiche che sarebbero auspicabili nel direttore spirituale. Allo stesso tempo, però, in modo quasi simmetrico, potremmo ripercorrere gli stessi aspetti del Sé nei loro diversi livelli evolutivi anche per il direttore spirituale. Egli non è – non può e non deve essere – un semplice lettore del racconto del diretto. Il solo fatto di essere presente fisicamente di fronte a quel racconto, finisce per collocarlo *dentro* il racconto stesso¹⁷. Si consideri, poi, che rispetto alla possibilità che il Sé sia attivamente modificato in un percorso di direzione spirituale, una parte non secondaria è giocata dalla frequenza dei colloqui. In questo senso, perciò, se, ad esempio, i colloqui fossero sporadici, sarebbe più difficile per la direzione spirituale una strutturazione (o una destrutturazione) del Sé. In ogni caso, se in un percorso psicoterapeutico del profondo, «a regime» la frequenza è bisettimanale o settimanale, difficilmente un percorso di direzione spirituale giunge a tanto e nemmeno deve.

Curiosamente, però, le cose sono capovolte per il direttore spirituale e questo fatto, a mio parere, merita attenzione. Il direttore spirituale è coinvolto in un processo intersoggettivo, che può – e dovrebbe essere – molto profondo, magari per diverse ore alla settimana. In questo senso, perciò, se il diretto non vive una esperienza analoga a quella del paziente o del cliente di una psicoterapia, il direttore spirituale è coinvolto in dinamismi che non si distanziano troppo da quelli che vive uno psicoterapeuta. Da ciò si rende necessaria, a mio parere, in modo analogo a quanto avviene per la pratica psicoterapeutica, la presenza di una supervisione¹⁸. Non si sottovaluti il fatto che la modifica del Sé non è un processo semplicemente disponibile alla volontà e che quando parlo di ristrutturazione e destrutturazione intendo riferirmi alla possibilità che anche una personalità normale ad un certo punto possa sviluppare comportamenti che assumono modalità talmente regredite da essere in tutto o in parte assimilabili alla personalità patologica.

¹⁷ Cf S. GUARINELLI, «Racconto, relazione, rappresentazione. Spazi della psicologia nella direzione spirituale», *Teologia* 28 (2003) 335-368.

¹⁸ In questa prospettiva, perciò, la supervisione non ha come obiettivo primario il modo in cui il direttore spirituale concretamente fa direzione spirituale, ma le ricadute sul Sé di quella esperienza di direzione spirituale.

Ritengo sia diffusa nel senso comune una nozione di maturità piuttosto statica. Ovvero: se uno è maturo, non è... immaturo. Purtroppo, però, le cose non stanno così e la personalità è realmente un oggetto complesso e, soprattutto, se esiste una «cosa» che possiamo chiamare maturità, questa copre aree diverse della personalità in continua fluttuazione.

Il direttore spirituale, in particolare se dedica a questo servizio un numero cospicuo di ore alla settimana, ma pure quel prete che vive il suo ministero fra direzioni spirituali, relazioni di aiuto o semplici chiacchierate, sostengono (o possono sostenere) sollecitazioni molto consistenti nel Sé che ha poche analogie in altre professioni. Non si dimentichi che, come per lo psicoterapeuta, il direttore spirituale, ma più genericamente il prete che ha molti colloqui nel corso della sua settimana, non solo interagisce frequentemente con gli aspetti del Sé, ma a motivo della possibile profondità di quelle comunicazioni, interagisce anche con i propri sensi del Sé più precoci. L'apertura di coscienza del diretto, in tal modo, diventa una funzione del Sé del direttore spirituale o del prete che, a lungo andare, può cristallizzarsi in una rappresentazione di sé tendenzialmente stabile.

Si consideri quanti e quali siano gli spazi di determinazione di una tale rappresentazione: al livello del senso corporeo (ad esempio: il rapporto con gli spazi, che a quel punto non si vogliono *fisicamente* abbandonare); al livello dell'identità di sé (ad esempio: il rapporto con il ruolo, che non si riesce a modificare nemmeno quando si intrattengono relazioni normali, cioè al di fuori del ruolo, così che uno si trova a comportarsi sempre come se fosse investito di quel ruolo, anche quando non l'ha e, soprattutto, non serve); al livello dell'espansione dell'io (ad esempio: non si percepisce adeguatamente che una iniziativa o un servizio procedono da un bisogno, magari perfino incontenibile, di autoaffermazione, con la fatica, speculare, di farsi da parte e cedere l'incarico ad altri); al livello dell'estensione dell'io (ad esempio: il rapporto con gli altri, che è asimmetrico, perché si tratta di comunque una relazione educativa, fa diventare gli «altri asimmetrici» prolungamento di sé, così che l'asimmetria sia mantenuta come proprietà del Sé, trasformando le relazioni, più o meno sottilmente, in spazi di potere¹⁹); al livello del processo razionale (ad esempio: la lettura della realtà può diventare sofisticata e... razionalizzante, perché il ruolo

¹⁹ Cf su questo tema, partendo da un'altra prospettiva, lo studio di E. PAROLARI, "Confini", "Potere", "Intimità". L'identità psicologica del prete e le sue mediazioni nel ministero», *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 483-505.

investe del titolo di colui che ha sempre qualcosa da dire, così che alla fine egli è costretto a ritagliarsi una esistenza separata e semplificata per mantenere in vita un modo di valutare la realtà che, altrimenti, considerando la complessità dei racconti altrui, rischierebbe di soccombere); al livello della immagine di sé (ad esempio: ancora una volta, la asimmetria non è solo potere sull'altro, ma potere come definizione di sé); al livello delle motivazioni centrali (ad esempio: il fatto di interagire frequentemente con gli spazi dell'intimità altrui può sollecitare, sia per evocazione verbale, sia per contenimento emozionale, lo spazio dell'intimità profonda, affettiva, perfino regredita del direttore spirituale. A quel punto egli può essere condotto ad attivare o riattivare comportamenti problematici e perfino devianti se quello dell'intimità non è uno spazio sufficientemente integrato nella sua personalità).

Ciò che ho inteso dipanare nelle esemplificazioni già mostra alcune inevitabili sovrapposizioni. E così deve essere, giacché gli aspetti del Sé provengono da un'astrazione che procede ultimamente da un'esperienza sintetica.

X. CONCLUSIONI: LIVELLI DELLA FEDE E SPAZIO DELLO SPIRITO

Assumendo i contenuti del Sé in una prospettiva evolutiva abbiamo incontrato almeno tre²⁰ campi di relazioni coesistenti in una singola situazione. Potremmo dire dunque che nel colloquio esistono tre possibili livelli coesistenti di comunicazione interpersonale: un livello di comunicazione verbale, un livello di comunicazione intersoggettiva, un livello di comunicazione nucleare. Da qui, discostandoci lievemente dal quadro teorico di riferimento, potremmo specificare che la comunicazione interpersonale sussistente in una situazione di colloquio «viaggia» su tre livelli di comunicazione, diversi e simultaneamente presenti: un primo livello, prevalentemente verbale; un secondo livello, prevalentemente non verbale; un terzo livello, prevalentemente pre-verbale.

Ora, affermare che nella situazione di colloquio – nel colloquio clinico, terapeutico, ma pure in quello di direzione spirituale – sono simultaneamente presenti quei tre livelli della comunicazione interpersonale

²⁰ Escludo il campo di relazione emergente perché, essendo legato al senso di un Sé emergente, non è un campo di relazione compiuto, ma un campo preparatorio ai successivi.

non significa affermare che tali livelli non siano presenti nella abituale comunicazione interpersonale. Al contrario – e come ho già scritto²¹ – la situazione terapeutica favorisce, enfatizza, alcuni dinamismi che sono presenti, almeno potenzialmente, *in ogni* situazione interpersonale. In particolare, la presenza di quei tre livelli non è legata alla eventuale artificiosità del colloquio o della tecnica terapeutica, ma alla natura profonda, vitale, dell'oggetto di quella comunicazione che, come ho cercato di mostrare sin qui, coinvolge appunto tutti gli aspetti del Sé a tutti i livelli evolutivi possibili.

Così scrive Thomas Ogden a proposito del colloquio analitico: «Tutto ciò che l'analista fa nel primo faccia a faccia dell'analisi ha il senso di un invito rivolto al paziente a considerare il significato della sua esperienza. Tutto ciò che il paziente ha finora considerato ovvio non godrà più del privilegio dell'autoevidenza; ma, al contrario, ciò che è familiare sarà interrogato, sarà posto in questione, per essere alla fine ricreato nella situazione analitica. Pensieri e sentimenti del paziente, il suo passato e il suo presente, acquisteranno un senso nuovo, e il paziente stesso alla fine sarà depositario di un significato che prima non aveva. C'è una forma particolare di significatività che si produce nel contesto analitico e che appartiene unicamente a questa situazione»²². L'analisi, ma potremmo dire il colloquio «profondo», che coinvolge cioè i diversi sensi del Sé, diventa uno spazio di produzione di senso. Nel colloquio profondo viene a crearsi uno spazio «terzo»²³, al di là dello spazio del diretto e del direttore, ma non senza di loro. In altre parole: la comunicazione della fede – là dove quest'ultima, come ho sottolineato, corrisponde realmente all'idea cristiana di fede, ovvero a quel dinamismo che sgorga dai centri vitali della persona – diventa un evento creativo inedito in grado di generare un nuovo spazio antropologico.

Queste considerazioni, che lascio per un rilancio all'interno di una riflessione teologica, offrono a mio parere uno spunto importante per dare consistenza antropologica allo spirituale. Restituiscono altresì alla fede la

²¹ Cf sopra, § VII.

²² T.H. OGDEN, *Il limite primigenio dell'esperienza*. Astrolabio, Roma 1992, 138.

²³ T.H. OGDEN, «The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts», in S.A. MITCHELL - L. ARON (edd.), *Relational Psychoanalysis. The Emergence of a Tradition*, The Analytic Press, Hillsdale NJ 1999, 459-492.

sua forma, autenticamente cristiana, di esperienza, narrazione viva che, coinvolgendo il corpo, l'identità, gli affetti consapevoli e non consapevoli, i tratti omogenei e quelli eterogenei, i processi razionali, l'immagine di sé, le motivazioni centrali, all'interno dell'incontro con un altro crea una narrazione nuova. E si tratta del racconto di come Gesù è «generato» nella vicenda unica, originale, ma pure ecclesiale – perché nasce da un evento interpersonale, nella Chiesa – di quei due credenti che sono il diretto e il direttore spirituale.

data?

STEFANO GUARINELLI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
stefanoguarinelli@seminario.milano.it

SUMMARY?