

Stefano Guarinelli

IL SIGNIFICATO DI PERFEZIONE IN SANTA TERESA D'AVILA Una prospettiva psicologica*

SOMMARIO: I. PREMESSE - II. LA PERFEZIONE E IL SUO SPAZIO PSICHICO - III. DALL'ORAZIONE ALL'INTERIORITÀ - IV. L'INTERIORITÀ: UNA NOZIONE DERIVATA - V. BREVE VIAGGIO ALL'INTERNO DEL SÉ: *V.1. Gordon W. Allport; V.2. Daniel N. Stern; V.3. Heinz Kohut; V.4. René A. Spitz* - VI. L'ESPERIENZA DELL'INTERIORITÀ - VII. L'INTERIORITÀ DI TERESA: *VII.1. Il senso corporeo; VII.2. L'identità di Sé; VII.3. L'estensione dell'io e l'immagine di sé* - VIII. RIFLESSIONI CONCLUSIVE: *VIII.1. Assenza e presenza; VIII.2. Interiorità e intimità precoce; VIII.3. Interiorità e narrazione evangelica; VIII.4. Uno spazio per lo Spirito?*

I. PREMESSE

Affrontare un tema qualunque «in prospettiva psicologica» comporterebbe in realtà l'apertura di molteplici orizzonti e non di uno solo. Non entrerei in una tale disamina, giacché questa si porterebbe via tutto lo spazio a disposizione. Allo stesso tempo, però, ritengo opportuno e perfino doveroso farne accenno, perché la «prospettiva psicologica» in realtà è più simile a un cubo di Rubik, che cambia colore a seconda del lato da cui lo si osserva e che, comunque sia, per giungere a ricomporsi in modo che ogni lato abbia un solo colore esige una masochistica dose di pazienza in colui che si cimenta con l'esercizio. Dico questo perché la psicologia è veramente un grandissimo rompicapo, ma questa constatazione – come accade per il cubo di Rubik, appunto – non dovrebbe essere scambiata

* Testo base della relazione *Significado de perfección en Teresa: perspectiva psicológica*, tenuta ad Avila il 31 agosto 2011 in occasione del Secondo Congresso Internazionale Teresiano (29 agosto - 4 settembre 2011) organizzato dalla Universidad de la Mística sul *Cammino di perfezione* e pubblicato in: F.J. SANCHO FERMÍN - R. CUARTAS LONDOÑO (edd.), *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística / CITEs, Burgos 2012, 247-271. Si ringrazia la direzione del CITEs (Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista) di Avila per averne autorizzato la pubblicazione nel presente fascicolo di *La Scuola Cattolica*.

necessariamente per un inghippo, ma per un... divertimento. Già, perché soltanto da qui comprendiamo che la persona umana è di una complessità indescrivibile e che le difficoltà epistemologiche non sono legate soprattutto o soltanto ad un difetto di riflessione.

Fatta questa premessa, ritengo se ne debba fare subito una seconda. Esiste una letteratura abbastanza diffusa che *accosta* lo psicologico allo spirituale, ma suscitando talora la (giusta) ira dei teologi o di tutti coloro che, comunque, lavorano in territori che non possono prescindere da un contatto con l'umano-cristiano: formatori, educatori, direttori spirituali, ecc. Il guaio è che, proprio a motivo della reciproca – reale o immaginata e, perciò, temuta – invasione di campo, quella letteratura meno diffusa, specialistica, che tenta di *raccordare* lo spirituale con lo psicologico, non di rado finisce per concentrarsi sulle questioni epistemologiche. Evidentemente si tratta di un compito necessario e lodevole, ma la sua complessità – che investe l'epistemologia della teologia; quella delle molte psicologie (irriducibile perciò ad una sola); ma poi, ancora, l'epistemologia della loro interazione, perché «interdisciplinare» non equivale a «giustapposto» – non di rado costringe le riflessioni in un percorso di continue puntualizzazioni che, inevitabilmente, finiscono per occultare la sintesi. Il lungo percorso si rivela così, paradossalmente, un vicolo cieco.

Forse possiamo invece progredire, quando proviamo ad utilizzare gli strumenti (*alcuni* strumenti) offerti dalle psicologie (*alcune* psicologie) per arricchire l'intelligenza del mistero cristiano. In questo senso perciò anche la riflessione proveniente dalla psicologia può contribuire a stimolare e ad arricchire l'antropologia teologica e la teologia spirituale. E possiamo giungere a tutto ciò liberando la nostra riflessione dalla pretesa – più o meno dichiarata, ma vagamente onnipotente – di giungere ad una sintesi definitiva dei saperi.

Il mio approccio, dunque, vorrebbe essere dichiaratamente riduttivo; e poi, il mio obiettivo, semplice, vorrebbe essere non già quello di giungere alla formulazione di alcune tesi, ma piuttosto di offrire qualche dato e qualche strumento per rilanciare la riflessione, in particolare quella teologica.

II. LA PERFEZIONE E IL SUO SPAZIO PSICHICO

L'oggetto della mia riflessione è il significato di perfezione in Teresa e, in particolare, nel *Cammino di perfezione*. Ora, mi pare abbastanza

evidente – e per questo non approfondisco, ma nemmeno mi azzardo ad entrare nella questione – che qui abbiamo a che fare con un'idea di perfezione che va compresa come categoria esistenziale, teologica, cristiana. Morale, spirituale, mistica... che sia, di fatto Teresa non utilizza un termine connotato primariamente in senso psicologico o puramente antropologico, ammesso che fosse possibile per Teresa – come per chiunque fra i suoi contemporanei – affrontare una riflessione puramente antropologica sulla perfezione.

In questo senso, perciò, e dopo la lettura del *Cammino di perfezione*, ritengo sarebbe semplice concordismo il tentativo di individuare nella categoria teresiana di perfezione qualcosa di rinvenibile, almeno per analogia, nel mondo della psicologia e, in particolare, della psicologia della personalità.

Dunque? Dunque intenderei procedere in un altro modo e, concretamente, cercando di rispondere alla seguente domanda: in che modo partecipa, o addirittura concorre, lo sviluppo della personalità di Teresa nel creare lo spazio, nell'offrire «una casa», a quella «cosa» che è la perfezione? Da qui, a cascata, segue un ulteriore interrogativo: quale relazione, quale interazione, è possibile riconoscere fra la perfezione e il suo spazio psichico? Da cui si apre una domanda ulteriore: come può rileggersi, reinterpretarsi, modificarsi forse, a partire da qui, la perfezione cristiana secondo Teresa?

Mi pare opportuno evidenziare come simili questioni non siano puramente psicologiche, ma finiscano per investire la teologia, in particolare la teologia spirituale, ma pure la pneumatologia.

III. DALL'ORAZIONE ALL'INTERIORITÀ

A partire dalla lettura del *Cammino di perfezione*, ma, più complessivamente, di tutta l'opera teresiana, ritengo sia in evidenza uno spazio che è riconducibile al paradigma dell'interiorità. Mi permetto di fare questa affermazione, ancorché in un modo piuttosto approssimativo, perché il testo è dichiaratamente costruito a partire dall'esperienza personale¹ e non

¹ *Camino de Perfección - Codice de Valladolid* (d'ora in poi: *CV*), Pro., 3. Le citazioni dalle opere di Santa Teresa presenti in questo articolo sono tratte da: TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1984³. La traduzione dallo spagnolo è mia.

già da una dotta ed estrinseca trattazione del tema e perché, comunque, esso ha il proprio fulcro nell'orazione che in Teresa, come in molteplici autori della spiritualità cristiana, è fortemente a contatto con la questione dell'interiorità.

Mi rendo conto, d'altra parte, che questo termine – *interiorità* – evochi una pluralità di ambiti e significati. Il significato che associo in questo contesto al termine interiorità è di tipo puramente psicologico-descrittivo. Dunque, a scanso di equivoci, nonostante la diffusione del termine in ambito religioso e filosofico, qui non lo utilizzo in una accezione genericamente «religiosa», ma nemmeno spirituale-cristiana. Neppure mi sbilancerei troppo, però, in un senso antropologico-filosofico, giacché il rimando all'esistenza di un io intenzionale e intenzionante, da cui giungerebbe quella realtà singolarissima del soggetto che fa esperienza di sé, prevedibilmente divide le antropologie psicologiche e le diverse metapsicologie, schierandole su un *continuum* ai cui poli si trovano, da un lato il riconoscimento (quasi nel modo di un postulato) del processo intenzionante come *primum* della coscienza, dall'altro la riconduzione del processo intenzionante all'esito dei processi neurofisiologici che la persona umana condivide con tutti gli altri esseri viventi, seppure secondo una organizzazione e un grado di complessità inedito per la maggior parte di essi.

In questo senso perciò – anche se la cosa potrebbe apparire un pizzico paradossale – utilizzeri per il termine interiorità in Teresa un'accezione che Teresa non avrebbe probabilmente sottoscritto, ma che a noi serve per reinterpretare la sua esperienza, con il ricorso a categorie concettuali di cui evidentemente Teresa non disponeva, né avrebbe potuto disporre.

IV. L'INTERIORITÀ: UNA NOZIONE DERIVATA

Psicologicamente parlando, perciò, e considerando appunto il fatto che lo spazio semantico originario del termine interiorità non è quello della psicologia, ritengo possiamo ricondurlo, comunque, all'interno della psicologia, a patto di riconoscerlo come nozione derivata e non come nozione originaria e, soprattutto, operando una sorta di sospensione epistemologica relativa alla sua collocazione antropologica e metapsicologica.

In una tale direzione, ad ogni buon conto, sono costretto a fare almeno un'ipotesi teorica. Se la nozione di interiorità è un costrutto, quali sono i suoi elementi costitutivi, originari?

Descrittivamente l'interiorità corrisponde, appunto, all'esperienza di sé vissuta alla stregua di uno spazio, di un contenitore di possibili ulteriori esperienze. La peculiarità dell'interiorità, però, consiste appunto nella presenza di un'esperienza di quello spazio in se stesso, oltre che della possibile esperienza dei suoi contenuti, stimolati dall'esterno o dall'interno che siano. Effettivamente non è possibile non cogliere, in una simile descrizione, qualche somiglianza con le definizioni di coscienza, autocoscienza, autoconsapevolezza, ecc. Allo stesso tempo, però, si deve dire che se, comunque, nozioni come coscienza, autocoscienza, autoconsapevolezza, ecc., rimandano a realtà esperienziali della psicologia, ovvero a quella che talora è detta *psicologia in prima persona*, l'interiorità è ancora al di là di esse, pur presupponendole². A partire da queste considerazioni, faccio la seguente ipotesi teorica: che l'interiorità sia un costrutto derivato del Sé. Ritengo che una tale affermazione abbia un rilievo epistemologico. In questa sede, tuttavia, non essendo quello della focalizzazione epistemologica l'obiettivo di questo mio scritto, mi limito a dichiarare che a questo livello si tratta soprattutto di una ipotesi di lavoro.

V. BREVE VIAGGIO ALL'INTERNO DEL SÉ

La categoria di Sé – anche in questo caso dispersa secondo una molteplicità di significati, a seconda delle diverse psicologie – nell'accezione di diverse teorie della personalità e di altrettante teorie dello sviluppo psicologico, risponde ad una esigenza che, da sempre, rappresenta uno dei limiti, difficilmente eliminabili, della psicologia scientifica: l'inosservabilità empirica del «fenomeno umano». Viceversa, ciò che *potrebbe* essere osservabile è il comportamento. Non sono osservabili, invece, evidentemente, i costrutti dinamici di cui il comportamento è espressione³. Da ciò, la psicologia scientifica – *le psicologie* scientifiche – si è sbizzarrita nell'individuazione di costrutti teorici intermedi: essi rappresentano la necessaria mediazione fra l'osservazione diretta del comportamento, da un lato, e la scomposizione di quel comportamento in processi dinamici.

² Cf M. MARRAFFA, «Introduzione» a G. JERVIS, *Il mito dell'interiorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, XXIX-XXX.

³ Già questa affermazione non sarebbe condivisa da un certo numero di psicologie, quali, ad esempio, il comportamentismo.

Questi si basano, perciò, su costrutti non osservabili, senza i quali, tuttavia, non sarebbe possibile giungere ad una interpretazione dell'esperienza osservabile. Mi pare si possa cogliere bene, da ciò, l'intrinseca debolezza della psicologia e la sua facile esposizione alle critiche – non infrequenti – di scarsa scientificità. In proposito, tuttavia, occorre essere onesti: nonostante i progressi, teorici e pratici, quella debolezza non sarà mai del tutto superabile.

Il Sé, dunque, nella prospettiva di diversi autori o di diverse scuole di psicologia, rappresenta quel costrutto teorico che intende «agganciare» precisamente l'esperienza che il soggetto fa di se stesso. Il passaggio dal Sé all'interiorità non è immediato. In questa sede non intenderei mettere soprattutto a tema la forma e i modi della loro relazione. Mi limiterei ad affermare che, in ogni caso, l'interiorità ha a che fare con il Sé o, addirittura, che l'interiorità è una delle tante possibili esperienze connesse con il Sé.

Qui intenderei utilizzare una nozione di Sé che si ispira a diversi approcci di psicologia della personalità e di psicologia evolutiva: alla prospettiva di Allport (che ce ne offre le caratteristiche strutturali), a quella di Stern (che può integrare quella di Allport in senso evolutivo), ma poi, ancora, ad alcune idee di Kohut (che mi sembrano centrali rispetto al tema della coesione/frammentazione della personalità e, dunque, rispetto al carattere dinamico del Sé); infine, nel riferimento alle intuizioni di Spitz, ricondurrei una tale nozione di Sé all'interno della categoria degli *organizzatori*.

Di seguito, seppure in maniera sintetica, passerò ad esplicitare la nozione di Sé così come emerge dalle prospettive appena citate. Quindi procederei ad una loro integrazione giungendo da ciò ad una definizione descrittiva, derivata, di interiorità.

V.1. Gordon W. Allport

La nozione di Sé ha a che fare con l'esperienza di sé. È perciò inevitabile che, almeno allusivamente, di fronte ad una simile espressione si giunga ad un'idea di ciò che potrebbe essere il Sé. La definizione di Allport – per certi versi perfino un po' datata – a mio parere ha il merito di coinvolgere gli elementi dell'idea più intuitiva, arricchendosi di alcuni aspetti che, pur rilevanti, possono essere non altrettanto facilmente tematizzabili in una esperienza di sé.

Il Sé, nella definizione di Allport, viene associato a sette⁴ esperienze fondamentali diverse⁵.

In primo luogo abbiamo il senso corporeo (*bodily sense*): intendiamo con ciò tutto quanto procede dall'interazione con il nostro corpo. Nella maggior parte delle circostanze il rapporto con il corpo non è consapevole, ma può essere reso tale. 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 Allport⁶ – 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.

In terzo luogo abbiamo l'espansione dell'io (*ego-enhancement*): ci riferiamo con ciò alla tendenza a determinarci, a realizzarci, a emergere.

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 di valore o con le persone di valore, che fanno sentire se stessi... 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 che questa diviene più complessa e articolata con il procedere dello sviluppo.

In sesto luogo abbiamo l'immagine di sé (*self-image*): ci riferiamo con ciò al modo in cui la persona percepisce se stessa (in sé e rispetto a ciò che sente di voler diventare) relativamente a qualità, attitudini e ruoli.

⁴ Cf 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. Nel contributo citato, in realtà, sono otto, ma Allport precisa in una nota di avere modificato successivamente il proprio pensiero (cf *Ibid.*, 25).

⁵ I punti che seguono riprendono sinteticamente quanto riportato in: S. GUARINELLI, «Livelli psicologici della comunicazione della fede», *La Scuola Cattolica* 138 (2010), 373-395, 379-381.

⁶ Cf G.W. ALLPORT, «Is the Concept of Self Necessary?», 28.

In settimo luogo abbiamo le motivazioni centrali (*proprie striving*): intendiamo qui riferirci alle tendenze centrali che muovono l'azione.

V.2. Daniel N. Stern

Come anticipato, qui integriamo la prospettiva di Allport in senso evolutivo. Le modalità esperienziali di quelle sette caratteristiche evidenziate nel paragrafo precedente non sono costanti e, anzi, dipendono fortemente dallo sviluppo affettivo, cognitivo, conativo e interpersonale del particolare stadio di sviluppo a cui si trova la persona nel suo momento presente. In questo ricorriamo alle riflessioni di Stern⁷.

Il carattere evolutivo del Sé non solo evidenzia 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. 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*⁸. 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 rela-

⁷ Anche per questo autore, riprendo sinteticamente quanto in: S. GUARINELLI, «Livelli psicologici della comunicazione della fede», 381-382.

⁸ D.N. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, 42 (corsivi miei).

zione 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 avvicinato 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»⁹.

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.

V.3. Heinz Kohut

La nozione di Sé introdotta da Kohut è piuttosto estesa e di grande importanza per il lavoro clinico¹⁰. In questa sede vorrei limitarmi ad evidenziare l'attenzione posta da Kohut nei processi evolutivi di coesione/frammentazione del Sé, all'interno dei quali un ruolo determinante è giocato dalla presenza di «altri» (oggetti), adeguatamente empatici, che il soggetto percepisce come significativi rispetto alla percezione di Sé. In qualche modo tali oggetti sono sperimentati come prolungamenti, estensioni di sé. In questa direzione il termine coniato da Kohut per identificarli è, appunto, quello di *oggetti-Sé*¹¹.

Il Sé, nella prospettiva di Kohut, si costruisce per interiorizzazione degli oggetti-Sé.

V.4. René A. Spitz

Anche la ricerca e le idee di Spitz, in particolare relativamente agli stadi di sviluppo precoce del bambino, sono assai vaste. Qui mi limito a utilizzare una nozione che Spitz mutua dall'embriologia e che si rivela

⁹ *Ibid.*, 47-48.

¹⁰ Cf H. KOHUT, *La guarigione del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1980, 70-131.

¹¹ Cf J.R. GREENBERG - S.A. MITCHELL, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna 1986, 348-367.

oltremodo importante per la psicologia: l'*organizzatore*. In embriologia «l'organizzatore [rappresenta] una modifica della procedura regolatoria che governa i rapporti fra costituenti dell'embrione»¹². Estendendo il significato alla psicologia, «l'organizzatore è un modello, una formula, che regola i rapporti reciproci [degli elementi della personalità], oltre che i loro rapporti con il mondo esterno. Ogni successivo organizzatore, nel corso ulteriore dello sviluppo, introduce una nuova formula di regolazione, successivamente più complessa e più adattata»¹³. Questo significa che «gli organizzatori introducono un nuovo *modus operandi* nel sistema psichico»¹⁴.

La nozione di organizzatore traduce un'importante evidenza di tipo sistemico: all'interno di un sistema dinamico – e la personalità umana è un sistema dinamico – talora nel corso dello sviluppo della personalità assistiamo alla comparsa di nuove configurazioni fra i diversi elementi che la compongono, che diventano nuclei dinamici, soggetti di attività, non più ulteriormente scomponibili negli elementi che li hanno generati.

VI. L'ESPERIENZA DELL'INTERIORITÀ

Da queste considerazioni vorrei procedere, come anticipato poco sopra, ad una definizione descrittiva, ma ancora formale, di interiorità.

Riprendendo e rilanciando quanto scrivevo in apertura¹⁵, l'interiorità costituisce l'elaborazione rappresentativa e immaginativa del Sé che, da tale processo, assume l'analogia di un'esperienza «di sé in uno spazio» oppure «di sé come di uno spazio». La scomposizione del Sé nei suoi diversi elementi, nei suoi diversi livelli evolutivi, nelle sue istanze di funzionamento, d'altra parte, mi pare consenta di concretizzare in modo non ingenuo o puramente intuitivo le caratteristiche dell'interiorità. L'accesso all'interiorità, infatti, potrebbe essere il prodotto di un'operazione deliberata e consapevole. Questo non significa, tuttavia, che i contenuti di quella

¹² R.A. SPITZ, «Ponti: sull'anticipazione, la durata e il significato», in R.A. SPITZ, *Dialoghi dall'infanzia*, Armando Editore, Roma 2000, 337-355, 338. Cf anche: T.J. HORDER, «The organizer concept and modern embryology: Anglo-American perspectives», *The International Journal of Developmental Biology* 45 (2001), 97-132.

¹³ *Ibid.*, 338-339.

¹⁴ R.A. SPITZ, «Ulteriori prototipi di formazione dell'io: uno scritto tratto da un progetto di ricerca sul primo sviluppo», in R.A. SPITZ, *Dialoghi dall'infanzia*, 316-336, 330.

¹⁵ Cf § IV.

esperienza siano consapevoli e tematizzati. La presenza di processi *representazionali* – nel senso psicoanalitico¹⁶ del termine – evidenzia, fra le altre cose, il coinvolgimento di grammatiche non necessariamente consapevoli nell'esperienza di sé, ma fortemente connotate in senso affettivo.

Immaginiamo dunque – e credo l'analogia venga spontanea – che l'interiorità sia come una casa. Anzi, di più: che sia come la *propria* casa. Di rientro da un lungo viaggio, varchiamo la soglia della cucina: «C'è il lavandino a sinistra, con l'asciugapiatti di plastica, il mestolo appeso e le piastrelle con i fiori e le farfalle: è la cucina di casa mia»; dunque: «Sono a casa!». In realtà questo non è il modo in cui avviene il processo che giungerebbe – come per logica deduzione – a quell'affermazione/sensazione conclusiva («Sono a casa!»). È assai più probabile, invece, che quell'affermazione/sensazione giunga come esito di un atto percettivo sintetico e pressoché immediato. Esso non coinvolge primariamente o esclusivamente, infatti, il processo meramente cognitivo (*ri-conosco* di essere a casa mia), ma quello conoscitivo (*so* di essere a casa mia). Non casualmente il *sapere*, come illustra la stessa etimologia, ha in sé il dinamismo dei sensi, oltre che della conoscenza intellettuale.

Allo stesso tempo, però, non è detto che quella sia la sola esperienza possibile che io faccio della cucina di casa. Potrei essere di ritorno da un lungo viaggio, desideroso, ma non per questo meno sorpreso, di ritrovare ciò che, in modo non necessariamente tematizzato, mi fa sentire nel mio spazio, appunto. Ma potrei essere semplicemente affamato, alla ricerca di cibo, noncurante di tutto il resto e tutto concentrato sulla porta del frigorifero. Oppure, ancora: potrei entrare in cucina con carta, matita e metro, per prendere le misure del vano sottostante il lavandino, per valutare la possibilità di installare un nuovo depuratore dell'acqua.

Si badi: non si tratta di una differenza legata esclusivamente ai diversi bisogni eventualmente emergenti. Assai di più – come efficacemente mostra la prospettiva di Stern – di livelli evolutivi della personalità simultaneamente presenti, ma non necessariamente attivi in modo altrettanto simultaneo in ogni situazione. Tutti quei livelli coinvolgono il Sé e le sue caratteristiche – così come esplicitato da Allport –, ma l'organizzazione evolutiva del Sé differenzia ulteriormente il Sé in molti Sé possibili.

¹⁶ S. DE MIJOLLA MELLOR, «Lo statuto della rappresentazione», in A. DE MIJOLLA - S. DE MIJOLLA MELLOR, *Psicoanalisi*, Borla, Roma 1998, 362-380.

Ma non è finita qui. Cosa accadrebbe infatti se la mia casa avesse in realtà *due* cucine? La circostanza è improbabile e non corrisponde, invece, all'eventualità che io abbia due case, (dunque: due cucine, ma appartenenti a due case diverse). Spontaneamente non ci viene in mente l'idea della sola casa con due cucine, perché la cucina è... *la* cucina. E poi ancora: cosa accadrebbe se il mio rapporto con la cucina (ma forse con qualsiasi altra parte della casa) non fosse contrassegnato da alcun senso di... casa, appunto? Cosa dovrei pensare se il rapporto con lo spazio nel quale vivo fosse caratterizzato da una assoluta assenza di «sensazioni» nel senso detto? Questi aspetti evidenziano, a partire dalle «patologie» del Sé – dalla sua «non coesione», così come sviluppato da Kohut – le possibili frammentazioni dell'interiorità o, addirittura, la sua assenza.

Abbiamo, infine, un ultimo elemento da considerare. Si tratta possibilmente dell'aspetto meno intuitivo, eppure fondamentale dal punto di vista dei processi interni di costruzione della personalità. In termini di domanda, la questione potrebbe essere posta così: si può dire che la realtà della casa costituisca soltanto il termine, l'oggetto di un'esperienza? La domanda, ovviamente, è retorica, ma non per questo è prevedibile o scontata la risposta. In questo senso ritengo estremamente utile il ricorso alla nozione di *organizzatore*: non già la casa in se stessa, ma quella relazione complessa che si instaura con la casa (che, come abbiamo visto, intreccia le molte caratteristiche del Sé, anche a diversi livelli evolutivi), diventa o può utilmente diventare organizzatore di successive esperienze. Potremmo dire così: la casa diventa organizzatore quando da *spazio* diventa *luogo*. Scrive Petrosino: «Un “luogo” [...] è per sua essenza un “sito”, e non solo nel senso dell'ambito in cui un determinato “sta” – cioè esiste e vive, insiste e persiste – ma anche e soprattutto nel senso dell'ambito trasformato, informato da questo stesso “stare”, come se un “luogo”, rinviando necessariamente a quel determinato di cui è espressione, fosse per sua natura un segno, fosse quella scrittura che viene a modificare e a drammatizzare la quiete dello “spazio” indifferenziato e astratto»¹⁷.

A partire da qui entriamo – almeno così ritengo – in un territorio ancora poco esplorato dalla psicologia: in che modo il rapporto con lo spazio fisico (nelle sue molteplici caratteristiche) costituisce – alla stregua dell'«altro» umano, o dell'«oggetto» psicoanalitico – un possibile «altro

¹⁷ S. PETROSINO, *Capovolgimenti*, Jaca Book, Milano 2008, 9.

interiorizzato»¹⁸? L'altro interiorizzato, infatti – come l'organizzatore, appunto – non è più soltanto il termine di un'esperienza, eventualmente «assorbita» nel tessuto di personalità del soggetto, ma si presenta, in qualche modo, come istanza di una nuova soggettività, esattamente come accade per il processo di interiorizzazione delle relazioni, in particolare di quelle primarie. Quando io come soggetto ho un luogo e non più solo uno spazio, ecco che sono riorganizzato interiormente dall'esperienza che ho di quel luogo. Inutile dire che qui dietro, ancora una volta, ritroviamo il tema della corporeità. Lo ritroviamo, però, non come semplice contenitore o mediatore delle esperienze, ma come attore.

In questa direzione, anche l'idea stessa di interiorità risulta coinvolta, quando non profondamente modificata. Scrive Galimberti: «*Riflettere* non è rientrare in sé e scoprire l'“interiorità dell'anima”, quella soggettività invulnerabile che, al di qua dello spazio e del tempo, garantisce quella prima equivalenza che è l'identità con se stessi. Ri-flettere è accogliere nel proprio sguardo quelle fugaci impressioni e quelle percezioni inavvertite con cui il mondo mi si offre e con cui io mi offro al mondo nel momento in cui glielo restituisco, perché non le confondo con le mie fantasie e con l'ordine dell'immaginario, dove, invece, non rendo quello che sottraggo. Ri-flettere, dunque, non è costruire il mondo, ma restituirgli la sua offerta, non è nemmeno un atto deliberato, ma lo sfondo senza il quale nulla potrei deliberare. Per quanti sforzi faccia quando “rifletto su di me”, ciò che trovo non è mai la mia “interiorità”, ma, la mia originaria *esposizione al mondo*»¹⁹.

¹⁸ Cf anche: A. EIGUER, *L'inconscio della casa*, Borla, Roma 2007, 16-17.

¹⁹ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1993⁴, 66. Su questi temi trovo interessanti e promettenti – seppure bisognose di ulteriori sviluppi e approfondimenti – le prospettive di autori come Lowen o Downing. Cf A. LOWEN, *La depressione e il corpo*, Astrolabio, Roma 1980; A. LOWEN, *La voce del corpo*, Astrolabio, Roma 2009; G. DOWNING, *Il corpo e la parola*, Astrolabio, Roma 1995. Sono altresì stimolato dall'apporto che l'antropologia indiana potrebbe dare a questi temi. Devo dichiarare, tuttavia, di non essere competente in materia, e sottopongo volentieri questa mia affermazione al giudizio di chi lo è. In ogni caso, mi permetto di rimandare a: A. JUDITH, *Il libro dei chakra*, Neri Pozza, Vicenza 2009⁸.

VII. L'INTERIORITÀ DI TERESA

Riusciamo a questo punto a «tracciare una mappa» dell'interiorità di Teresa? Il compito è più che arduo e vorrei dire, in tutta sincerità, che avrei preferito fermarmi qui. D'altra parte nemmeno vorrei limitare queste riflessioni ad un livello prettamente formale.

Avendo costruito una definizione descrittiva di interiorità a partire dalla nozione psicologica di Sé, procederei in modo analitico a fissare alcuni possibili capisaldi di approfondimento. Vorrei giungere, in tal modo, a mostrare i processi psichici che mediano la perfezione – e che, però, così facendo, le conferiscono anche una forma (dunque una qualità esperienziale) – a partire dal significato di perfezione che sembra emergere dal *Cammino di perfezione*. Allo stesso tempo, però, avendo esplicitato il legame che il Sé ha con la personalità ed il suo sviluppo, evidenzio come alcune affermazioni provengano dall'esame di altre opere di Teresa e, in modo particolare (prevedibilmente), del *Libro della vita*.

Considerando la molteplicità degli aspetti che andrebbero presi in esame se dovessimo seguire punto per punto gli elementi costitutivi del Sé così come ho inteso tracciare fin qui, la trattazione risulterebbe smisurata. Procederò dunque in modo piuttosto sbrigativo, consapevole di omettere molti dettagli e sfumature.

Isolerò pertanto alcuni degli elementi evidenziati. Il criterio della scelta non sarà del tutto arbitrario: intenderei soffermarmi, infatti, su quelle caratteristiche che – a mio parere – sono talora omesse o comunque non sufficientemente tematizzate nella disamina dell'interiorità e, da qui, sulla messa a fuoco dei processi che danno forma alla perfezione secondo Teresa. In ogni caso tengo a precisare che, comunque sia, i contenuti che di seguito andrò esplicitando non potranno che avere carattere esemplificativo.

VII.1. *Il senso corporeo*

Per quanto riguarda il senso corporeo, vorrei distinguere due ambiti differenti: in primo luogo, il rapporto con la malattia; in secondo luogo, il rapporto con lo spazio fisico.

A proposito della malattia e, genericamente, della relazione con il corpo «debole», il numero di riferimenti che Teresa fa, in modo diretto o allusivo, è impressionante. Certo la cosa è amplificata dalla nostra odierna rilettura, in un contesto – quello presente – nel quale il grado di sviluppo

della medicina non è nemmeno paragonabile con quello di allora. Attualmente, poi, sono comunque notevoli le possibilità offerte dalla farmacologia di alleviare almeno la sofferenza fisica e psichica nel caso di situazioni perduranti di malattia. Questo significa che per noi la soglia di sopportazione del dolore si è notevolmente abbassata rispetto a quattrocento anni fa. In ogni caso, anche per Teresa le cose non furono di poco conto, così come lei stessa afferma²⁰. Questo non significa che la relazione con il corpo in Teresa possa essere semplicisticamente liquidata come negativa. Per almeno due ragioni notevoli. Innanzitutto perché la concretezza pedagogica di Teresa contiene molte indicazioni sulle condizioni di vita «buone» per il corpo: correttezza dell'alimentazione, condizioni di temperatura e umidità degli ambienti, ecc. Questo doveva essere verificato naturalmente per sé, ma soprattutto per le altre religiose. Inoltre, e non secondariamente, perché, il corpo «ha titolo» nell'esperienza spirituale e, segnatamente, nell'esperienza mistica di Teresa. Scrive infatti la Souvignier: «Accanto all'aspetto della debolezza del corpo di Teresa, nell'attuale discussione viene sempre più messa in risalto un'ulteriore percezione: il vissuto mistico in Teresa ha una dimensione di godimento corporeo, dal quale deriva probabilmente un atteggiamento piuttosto ambivalente di Teresa rispetto alle sue esperienze corporee»²¹. Questa polarizzazione è di rilievo, perché sarebbe realmente riduttivo e perfino travisante del pensiero di Teresa associare in lei la corporeità al solo limite o al disagio, in modo particolare rispetto alla vita spirituale²².

A proposito dello spazio fisico, poi, le cose si complicano ulteriormente, perché entriamo in quell'ambito rappresentazionale di cui non abbiamo riscontri tematizzati nel testo. D'altra parte non è possibile trascurare il fatto che il *Cammino di perfezione* si apre con un riferimento esplicito al monastero di San Giuseppe²³ e che questo, dal punto di vista fisico, era un luogo piuttosto piccolo o addirittura troppo piccolo²⁴. La cosa sembra interessante, se consideriamo che rispetto alla propria sistemazione nel monastero dell'Incarnazione, Teresa fa esplicito riferimento alla grandez-

²⁰ Cf ad es.: *Libro de la Vida* (d'ora in poi: *V*) 32,2.

²¹ B. SOUVIGNIER, *La dignità del corpo. Salvezza e guarigione in Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 2008, 36.

²² Cf *ibid.*, 45-47.

²³ *CV* 1,1.

²⁴ *V* 32,18; 33,12.

za della casa e alla sua comodità²⁵. Scrive: «[...] provavo una grandissima contentezza nella casa in cui stavo, perché era di mio gusto e la cella in cui stavo sembrava fatta per me [...]»²⁶. Eppure San Giuseppe viene e verrà preferito costantemente da Teresa.

Ora non vorrei di certo rischiare una deriva congetturale. Allo stesso tempo, però, mi domando se questo non sia un tema di rilievo che, ancorché di difficile ricognizione in Teresa, meriti comunque di essere approfondito, anche per le ricadute pedagogiche che potrebbe avere.

Mi sentirei di dire quanto segue. Ragionando in termini di semplice buon senso, verrebbe fatto di pensare che, relativamente al rapporto del senso corporeo con lo spazio, le cose «vadano meglio» – ovvero il Sé (dunque l'interiorità) si trovi in condizioni migliori – quando «la casa è di proprio gusto». In realtà il percorso di Teresa va in un'altra direzione, la quale, tuttavia, non può essere semplicemente ricondotta ad un processo contrario. In altre parole: se la spaziosità e la comodità degli ambienti erano associati alla ricchezza, la povertà evangelica, legata dunque alla perfezione cristiana, non poteva che prevedere spazi piccoli e non particolarmente comodi. L'affermazione pare solo parzialmente vera e probabilmente, invece, riduttiva, nella *rappresentazione* di Teresa.

In questa sede non sono interessato all'individuazione di una caratteristica, di uno stile o, addirittura, di un disturbo di personalità. Come dichiarato in apertura, sono interessato, piuttosto, alla messa a fuoco dei processi di costruzione dell'interiorità e, dunque, della personalità. Utilizzando con questo scopo e in questa logica un approccio psicodinamico-psicoanalitico evidenzio due dati che aprono almeno un percorso di riflessione ulteriore. Il riferimento al progetto di fondazione del monastero di San Giuseppe si accompagna ad una visione dell'inferno²⁷. Il luogo è descritto in modo orrido, ricorrendo alla simbologia tradizionale, ma con alcuni riferimenti originali che finiscono per mettere in tensione, nella opposta polarità del cattivo-buono, l'immagine dello «spazio piccolo». In concreto saremmo di fronte ad una simbolica *scissa*²⁸. Inoltre, il simbo-

²⁵ V 32,9.

²⁶ V 32,10.

²⁷ V 32,1-3.

²⁸ Intendo riferirmi con ciò ad un meccanismo di difesa primitivo detto scissione (*splitting*). Esso consente di mantenere separate le rappresentazioni contrapposte della medesima realtà. La loro integrazione, infatti, viene percepita dal soggetto (inconsape-

lo stesso della casa piccola o del luogo angusto evocano possibilmente un legame con l'intimità precoce²⁹. Questo lascerebbe supporre o, quanto meno, lascerebbe aperta la possibilità, di un senso corporeo coinvolto a partire da un *sensu del Sé* molto precoce, dal punto di vista evolutivo³⁰.

VII.2. *L'identità di sé*

Per quanto riguarda l'identità di sé, il vissuto di Teresa è segnato da una storia vocazionale, ma perfino da una crisi vocazionale³¹. Ciò significa che i passaggi sono molteplici e che a più riprese ella prende le distanze da sé e dal proprio passato, in una logica che parrebbe piuttosto di autosvalutazione. Non è semplice stabilire, in realtà, se e quanto questo suo modo di procedere sia anche l'esito di una scelta «strategica»: «[...] è da tenere in considerazione l'obiezione che l'immagine che spesso Teresa offre di se stessa come “donnetta fragile” e l'accentuazione sulla sua condizione di peccato sarebbero state uno stratagemma necessario per poter scrivere di esperienze spirituali come donna, mistica e originaria da una famiglia ebraica convertita, in presenza dell'Inquisizione»³². Comunque stiano le cose, e al di là della presa di distanza, vera o presunta, di Teresa, rimane il fatto che la *continuità* dell'identità non ha a che fare esclusivamente con

volmente) come insostenibile. L'uso abituale di questo meccanismo difensivo segnala, nell'adulto, una possibile patologia, riconducibile almeno ad una lieve disorganizzazione della personalità. Allo stesso tempo, però, si consideri che quello della scissione – come di tutti gli altri meccanismi di difesa primitivi – rappresenta una strategia psichica abituale negli stadi di sviluppo precoci del bambino, in particolare al di sotto dei cinque anni. Questo significa che la loro presenza nel bambino è assolutamente normale e prevedibile. Può esserlo, però, anche nell'adulto che, pur non affetto da alcuna patologia psichica, vive all'interno di una situazione di regressione, in risposta ad una situazione, più o meno perdurante, di stress psicofisico.

²⁹ Cf G. FERRARI (ed.), *Architettura e psicoanalisi. Percorsi di riflessione sugli spazi della mente*, Ferrari-Sinibaldi, Milano 2011, 129-149; G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1972, 242-257.

³⁰ Una conferma indiretta di ciò è in *V* 1,6: «Avendo considerato che era impossibile andare dove mi uccidessero per Dio, decidemmo di essere eremiti; e in un orto che era presso la casa cercavamo, come ci era possibile, di costruire dei romitori, mettendo le une sopra le altre delle piccole pietre, che poi cadevano, e così non c'era modo di dare spazio al nostro desiderio; che adesso mi viene da commuovermi al pensiero di quanto Dio mi avesse dato così presto di ciò che in seguito ebbi a perdere per colpa mia».

³¹ Cf A. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa*, Edizioni OCD, Roma 1982, 41-55.

³² B. SOUVIGNIER, *La dignità del corpo*, 21.

i contenuti, ma pure con i processi di identificazione. Dal punto di vista evolutivo una parte importante, costitutiva di tali processi, è rappresentata dall'offerta precoce di *narrazioni*, tanto più efficaci, quanto più in grado di interfacciarsi ed integrare con il mondo emozionale. Scrive Teresa: «Mio padre era dedito alla lettura dei buoni libri, e per questo ne teneva in lingua volgare, perché li leggessero anche i suoi figli»³³; «Avevo [un fratello] quasi della mia età (ci trovavamo spesso a leggere vite di santi), che era quello al quale volevo più bene»³⁴; «[Mia madre] era appassionata di libri di cavalleria. E non usava male di quel passatempo, come invece feci io [...]. Io cominciai a prendere l'abitudine di leggerli, e quel piccolo difetto che vidi in lei, cominciò a raffreddare i miei propositi e a farmi mancare in altre cose; e mi sembrava cosa non cattiva di spendere molte ore del giorno e della notte in un tal vano esercizio, benché di nascosto da mio padre. Ero giunta a tal punto, che se non avevo tra le mani un libro nuovo, non mi sembrava di essere contenta»³⁵. In sostanza: il «contenitore», il tessuto identitario che permetterà a Teresa successivamente di «ospitare» altre narrazioni, ritengo sia stato grandemente favorito da questa partenza iniziale fatta di racconti cavallereschi e agiografici. Si tratta di un tessuto narrativo che a livello evolutivo oggettivizza e soggettivizza l'esperienza di sé³⁶. Infatti, da un lato permette di costellare di rappresentazioni (emozionali) la semplice attività del discorrere³⁷ con se stessi. Ciò è di rilievo perché, a quel punto, l'esperienza di sé, quand'anche «vuota» di contenuti tematizzati, incorporando al suo interno rappresentazioni organizzate (narrative) è in grado di restituire un che di tangibile, una sorta di «gusto».

³³ V 1,1.

³⁴ V 1,5.

³⁵ V 2,1.

³⁶ Cf L. CHICCO - F. AMIONE, «Dall'intrapsichico all'intersoggettivo: la narrazione come metafora dell'inconscio», in D. FIORENSOLI (ed.), *Oltre il soggetto*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2004, 47-71, 58-69. Su questo tema cf anche: J. BALBI, *La mente narrativa. Verso una concezione post-razionalista dell'identità personale*, Franco Angeli, Milano 2009, 240-262.

³⁷ Uso il verbo *discorrere* nel senso più generico di «trattare» con qualcosa o con qualcuno. In questo senso, perciò, anche il pensiero, la riflessione, comprese quello che hanno come oggetto colui che pensa o colui che riflette sono modi del discorrere, ma non rappresentano i soli modi del discorrere. Secondo il vocabolario della lingua italiana, il verbo *discorrere* equivale anche, ad esempio, a «essere fidanzati» o «avere una relazione sentimentale», anche se, in queste accezioni, l'utilizzo è attualmente piuttosto inconsueto.

Dall'altro, a partire dalla funzione di *organizzatore* del Sé, l'esperienza di sé diventa un centro di attività, un nucleo dinamico in grado di costruire esperienze successive.

VII.3. *L'estensione dell'io e l'immagine di sé*

Quella nozione presente diffusamente nella letteratura psicologica, ma pure nel senso comune, che è l'autostima o la stima di sé, si trova al crocevia delle due nozioni esaminate a partire da Allport di estensione dell'io e di immagine di sé³⁸.

Innanzitutto, a margine, annoto che se pare indiscutibilmente vero che la dizione «stima di sé» sia diventata quasi un *leit-motiv* anche di certa psicologia da rotocalco, così da condurci a ritenere che i problemi legati alla scarsa autostima siano una peculiarità del nostro tempo, in realtà possiamo affermare che nel corso della storia è venuto avanti e si è affermato il termine e se ne sono modificati i contenuti. Il rilievo dell'estensione dell'io e dell'immagine di sé, invece, con contenuti differenti e con espressioni sintetiche differenti, sembrerebbe una costante della personalità. E possiamo affermarlo almeno rispetto ai tempi di Teresa. I riferimenti, infatti, al tema della *honra*³⁹ sono molteplici, così come, simmetricamente, la sollecitazione a distanziarsene. Scrive De Pablo Maroto: «La “honra”, all'inizio, è qualcosa di esistenziale, appartenente alla persona stessa, che nasceva dal fatto di appartenere ai “vecchi cristiani”, ovvero, di sangue pulito, non contaminato da sangue arabo o ebreo. Allo stesso tempo, però, ha un'altra caratteristica, che è il suo riferimento agli altri, alla loro opinione, e si sovrappone con quanto ritenuto dall'altro [...]. Da qui, uno degli interessi principali di questo secolo era la possibilità di dimostrare la “pulizia” del sangue, foss'anche falsificando il proprio albero genealogico. Per tutto questo, in Spagna viene ad esistere uno speciale lignaggio, una “casta” costituitasi non a partire da una discendenza nobile, ma a partire dalla religione. Biologia e religione si fondono. Di fronte a una tale

³⁸ Questo non significa, ad ogni buon conto, che l'estensione dell'io e l'immagine di sé si esauriscano nella stima di sé.

³⁹ Il termine è di difficile traduzione. Nella versione italiana dei testi di Teresa frequentemente è reso con *onore*. Ritengo la sua accezione più vicina al termine *onorabilità*. Là dove compare nelle diverse citazioni, per preservarlo da distorsioni semantiche ho ritenuto di riportarlo senza tradurlo.

“honra”, né il lignaggio, né la ricchezza, né la stessa cultura significavano più alcunché»⁴⁰.

Ora, il problema connesso con l'autostima⁴¹ – e ne siamo talora drammaticamente consapevoli anche nel lavoro terapeutico – sta nel fatto che sovente la sua fragilità è remota, consegnata a processi precoci e, anche per questa ragione, talora insensibile al verbale e, invece, fortemente dipendente dal pre-verbale e (anche in questo caso) dal mondo rappresentazionale precoce. Ma c'è di più: l'architettura di base dell'autostima è nell'interpersonalità. Potremmo dire così: le basi dell'autostima stanno nell'interiorizzazione dell'«interpersonalità buona». Non di rado una ricerca di consolidamento dell'estensione dell'io e dell'identità di sé tramite il ricorso a simboli o istanze non interpersonali, costituisce un modo precario per risolvere l'autostima e, più spesso, finisce per rilanciarne la domanda, in una ricerca di conferme che può diventare perfino frenetica e che, comunque, mai troverà riposo.

Fatte queste premesse, devo affermare di non essere in grado di dare una lettura approfondita di questa istanza così come sembra emergere dagli scritti di Teresa. Anche in questo caso, perciò, preferirei abbozzare qualche spunto di riflessione, rilanciando la domanda a lettori e interlocutori.

Come accennavo anche poco sopra⁴², risulta difficoltoso risalire direttamente all'immagine che Teresa aveva di sé ad un livello profondo. Più chiaro, invece, sembra essere il rapporto con tutte quelle estensioni di sé che – come nel caso della *honra* – avrebbero potuto agire da dinamismi compensatori dell'autostima. L'invito di Teresa è assai netto, all'insegna del distacco e dell'umiltà. Eppure una tale insistenza su valori apparentemente mortificanti, in un contesto di mancanza di rapporti di intimità, psichica e fisica, e con la richiesta di prescindere da quella *honra* che, comunque, probabilmente rappresentava un serbatoio importante per l'autostima, non rischiava forse di trasformare il percorso verso la perfezione

⁴⁰ D. DE PABLO MAROTO, «Camino de perfección», in A. BARRIENTOS (ed.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1978, 269-310, 289 (traduzione mia).

⁴¹ Cf R.F. BAUMEISTER, «Understanding the Inner Nature of Low Self-Esteem: Uncertain, Fragile, Protective, and Conflicted», in R.F. BAUMEISTER (ed.), *Self-Esteem. The Puzzle of Low Self-Regard*, Plenum Press, New York NY 1993, 201-218.

⁴² Cf § VII.2.

cristiana in una sorta di masochismo antropologico? La domanda non è del tutto retorica, se rimaniamo almeno alla lettera del testo. In realtà senza entrare nel genere iperbolico di certa agiografia passata, la figura di Teresa emerge abbastanza diversamente, perfino rispetto a ciò che ella riporta di sé. Scrive la Souvignier: «Si nota, soprattutto, il suo senso di realtà, la sua abilità organizzativa, la sua capacità di afferrare le situazioni e la sua capacità d'amore; queste qualità emergono dall'analisi del suo operato e delle sue attività nei suoi scritti. La capacità di percezioni differenti, come la grande quantità di creatività, intelligenza, capacità di sacrificio, perseveranza, capacità di farsi valere, umorismo e talento pedagogico si devono, in ogni caso, alle sue qualità. L'orientamento di Teresa verso l'amicizia con Dio e tra gli uomini è considerato come la sua principale caratteristica. Inoltre si mette sempre più in evidenza il fatto che una descrizione statica non rende in alcun modo ragione della sua personalità piena di tensione e dinamica»⁴³. Da queste indicazioni è realmente difficile concludere ad uno «svuotamento» di autostima. Quale dunque il suo fondamento?

La risposta a questo punto parrebbe scontata, ma non è così. Almeno non può esserlo nel contesto delle presenti riflessioni. La relazione con il Dio di Gesù Cristo è la risposta, certo, ma... in che modo è, antropologicamente, psicologicamente, mediata? Quale lo spazio psichico di una siffatta estensione dell'io e di una siffatta immagine di sé?

Come evidenziavo in apertura, nel *Cammino di perfezione* parte essenziale della vita spirituale è costituita senza dubbio dall'orazione. Sembra questa l'architettura portante dell'esperienza di Dio. Riusciremmo a dire con estrema difficoltà *che cosa* sia orazione, *che cosa* sia preghiera, in generale, ma in Teresa in modo del tutto speciale, considerando i diversi modi dell'orazione così come sono presentati nel *Cammino di Perfezione* e nelle altre opere teresiane. Dunque, seppure in modo estremamente succinto e formale, riusciremmo a descrivere almeno alcuni dinamismi antropologici portanti dell'orazione secondo Teresa? L'analogia con il colloquio analitico – una analogia formale legittimata dal desiderio che accomuna la preghiera e l'analisi di fare verità su se stessi – credo ci permetta di ricorrere ad uno dei luoghi più interessanti della psicologia psicoanalitica. Non sono sicuro che questo accostamento sia di gradimento agli psicoanalisti,

⁴³ B. SOUVIGNIER, *La dignità del corpo*, 21-22.

ma pure ai teologi spirituali. Eppure, pur consapevole delle differenze, il contatto è notevole e proprio a motivo di ciò – almeno così ritengo – non stupisce che sia stata precisamente la psicologia psicoanalitica fra tutte le scienze umane quella che maggiormente ha inteso occuparsi, ad esempio, di mistica.

La psicologia psicoanalitica è notoriamente un oggetto variegato e complesso. Qui intendo soffermarmi in particolare sulle intuizioni di Ogden: egli ravvisa nella singolare situazione analitica una forma particolare di contatto profondo fra analista e analizzando che realizza dinamicamente una «terza» soggettività. Precisamente a motivo di quanto esaminato in precedenza⁴⁴, esiste una sorta di *setting* dell'orazione teresiana che la distingue da un esercizio di introspezione o di semplice lettura di un testo spirituale o di una pagina biblica. In questo il riferimento evangelico⁴⁵, a motivo della sua *verità*, è spazio di produzione di senso *secondo il Dio di Gesù Cristo*. Parafrasando le parole di Ogden, si potrebbe dire così: pensieri e sentimenti dell'orante, la sua esistenza, acquisteranno nella preghiera un senso nuovo, secondo Gesù Cristo, e l'orante alla fine sarà depositario di un significato che prima non aveva⁴⁶.

In sostanza: lo spazio terzo, nella pratica diffusa dell'orazione, giunge a collocarsi come spazio di soggettività. In ciò, come l'*oggetto* psicoanalitico o meglio, come l'*oggetto-Sé* di Kohut, rappresenta un polo di interiorizzazione che ha tutte le caratteristiche dell'interpersonalità e che, da ciò, può rappresentare un elemento del Sé e, in specie, dell'estensione dell'io e dell'immagine di sé, ovvero della stima di sé.

Trovo oltremodo interessante che antropologicamente si giunga a individuare uno spazio, assolutamente reale, «incarnato», ed efficace, che sembra avere la medesima *forma* di quella realtà misteriosa che, certo, psicologicamente non possiamo dedurre nel suo «in sé», ma che si rende presente nell'esperienza credente (dunque che l'esperienza credente sembra in grado di contenere), e che si chiama Spirito santo.

⁴⁴ Cf §§ VII.1., VII.2.

⁴⁵ CV 21,4.

⁴⁶ Cf T.H. OGDEN, *Il limite primigenio dell'esperienza*. Astrolabio, Roma 1992, 138.

VIII. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Leggendo il *Cammino di perfezione* si riesce – almeno così mi pare – a farsi un'idea abbastanza netta di quale sia il percorso che Teresa evidenzia e che propone a colei che abbraccia la vocazione monastica. Le riflessioni condotte sin qui, però, dovrebbero permetterci di muovere un piccolo passo, più in là, lasciandoci dare un'occhiata nei processi profondi che consentirono a Teresa di *interiorizzare* quella perfezione. Con due esiti importanti: da un lato una trasformazione profonda della vita psichica e spirituale di Teresa stessa; dall'altro una riplasmazione del valore evangelico, una sorta di «riscrittura» del valore. Essendo tale riscrittura radicata nella persona unica e irripetibile di Teresa, si tratta di un patrimonio che non può essere imitato tale e quale. È proprio la logica della riscrittura a entrare in contraddizione con quella della imitazione. È possibile però apprenderne la logica interna, spirituale e, da ciò, interrogarsi su quella che potrebbe essere una pedagogia per la perfezione cristiana, a partire non da indicazioni generiche, ma dalla situazione concreta, di personalità e di vocazione, vissuta da ciascun credente.

VIII.1. Assenza e presenza

Dal punto di vista dei processi in gioco, il desiderio di perseguire la perfezione cristiana, da un lato evidenzia in Teresa tutta una serie di «valori» che hanno a che fare con la «perdita»: il distacco dalle cose, il distacco dalla preoccupazione per la propria salute, il distacco dal mondo, il distacco dalle relazioni di intimità, ecc. Dall'altro, però, possiamo rilevare che la «bontà» di simili distacchi non sembra stare... nei distacchi, ma nel ritrovamento di un'esperienza che a quel punto si manifesta come «guadagno». In altre parole, se il distacco condurrebbe a pensare che l'esperienza conseguente è relativa ad una «assenza di», in realtà accade che ciò che Teresa giunge a vivere è una «presenza di».

Ora, al termine delle riflessioni condotte nel presente contributo, ci domandiamo: dal punto di vista psicologico, quale la struttura di quella esperienza di «presenza di», in che modo – psicologicamente parlando – quella assenza viene sperimentata come presenza, e quale il suo contenuto?

VIII.2. Interiorità e intimità precoce

Lo sviluppo della personalità di Teresa mi pare mostri il consolidamento di una interiorità precoce, il cui tessuto sembra procedere dalla ricca immaginazione di Teresa, ma, non secondariamente, dalla cospicua offerta di «narrazioni» di cui si era imbevuta la sua fanciullezza. Il fatto che Teresa, successivamente, prenderà le distanze da quelle narrazioni non agirà più, a quel punto, su quella trama alla base dell'interiorità.

Di fatto quelle narrazioni, e in specie quelle cavalleresche, provenivano dalla madre di Teresa. Non sono in grado di dire se e quanto quel nesso possa averne favorito il consolidamento in Teresa⁴⁷. Ad ogni buon conto, mi sento quanto meno di segnalare il carattere intimo di quella interiorità precoce, ove «intimo» suggerisce un modo di essere all'insegna di una intensa dipendenza affettiva, letteralmente infantile⁴⁸. Ciò significa che l'interiorità derivante si configurava primariamente non come esperienza di riflessione, ragionamento, elucubrazione, ecc., ma di «essere sé a sé», ad un livello di presenza, di raccoglimento e, fondamentalmente, pre-verbale.

In questo senso, perciò, se appare vero che il percorso spirituale di Teresa sembra all'insegna di una progressiva maturazione⁴⁹, si deve sottolineare come quella maturazione, in Teresa, sia in grado di «agganciare» o, addirittura, di poggiarsi su quei sensi del Sé che è come se conducessero Teresa ad essere presente con tutta la sua personalità, intesa non solo nella complessità dei suoi tratti⁵⁰, ma pure nel suo dinamismo evolutivo⁵¹: Teresa ha con sé tutta se stessa e pure, attivamente⁵², tutta la sua biografia.

⁴⁷ Quanto, cioè, in una logica evolutiva, quelle si configurassero per Teresa come una sorta di oggetto o spazio *transizionale*, per «avere» per sé la madre.

⁴⁸ Ricorrendo al linguaggio della psicologia psicoanalitica, si potrebbe dire che, effettivamente, le caratteristiche dell'interiorità di Teresa mostrano tracce di «oralità». Questo confermerebbe il possibile legame con la figura materna. Uno sviluppo in tal senso, tuttavia, richiederebbe assai più dati e, anche in questo caso, vorrei evitare una deriva congetturale.

⁴⁹ Concordo con quanto scrive la Souvignier: «Lo stato di abbandono della maturità è il punto d'arrivo del suo sviluppo, non una condizione costante che dura tutta la vita» (B. SOUVIGNIER, *La dignità del corpo*, 22).

⁵⁰ Nel senso di Allport. Cf § V.1.

⁵¹ Nel senso di Stern. Cf § V.2.

⁵² Nel senso di Kohut e in quello di Spitz. Cf §§ V.3., V.4.

VIII.3. Interiorità e narrazione evangelica

Quella interiorità, il cui tessuto narrativo si è costituito nel modo detto e il cui contatto è favorito⁵³ dal perseguimento di quella perfezione che, asceticamente (dunque sul versante di Teresa), si concretizza in una molteplicità di scelte di abbandono, di spoliazione, ecc., realizza un importante contatto con la narrazione evangelica. Con ciò non intendo riferirmi materialmente alla sola lettera della Scrittura, ma anche ad ogni parola, espressione, immagine, affetto, evocati autonomamente o ricevuti da letture o da parole di altri, che avessero comunque nel Vangelo la propria trama ultima⁵⁴.

A partire da ciò è come se, progressivamente, l'interiorità di Teresa andasse ristrutturandosi, mantenendo la medesima qualità esperienziale, ma assumendo la verità evangelica che è la persona di Cristo. Ovvio che non possiamo circoscrivere con il ricorso ad un paradigma psicologico quello che è l'agire dello Spirito santo nel cuore di una persona. Allo stesso tempo, però, mi sento di affermare che la narrazione evangelica in interazione con la persona di Teresa (presente nel modo detto), crea un dinamismo analogo a quello che ho presentato introducendo la nozione di *terzo analitico*.

VIII.4. Uno spazio per lo Spirito?

La presenza del terzo analitico è, psicologicamente parlando, un'istanza personale: soggetto e oggetto di esperienza. In questo senso, perciò, parole, espressioni, immagini, affetti, evocatori del Dio di Gesù Cristo assumono *forma* oggettuale. Ovvero: l'alterità sperimentata non è più soltanto quella del valore richiamato o (come accade utilmente in psicoterapia) della metafora cui identificarsi.

La forma oggettuale del terzo analitico diventa per Teresa un oggetto-Sé. In questo senso, perciò, oltre all'amore per l'oggetto, si attiva in Teresa un processo di interiorizzazione. Da ciò Teresa plasma e unifica se stessa attorno all'oggetto interiorizzato. Questo comporta un consolidamento

⁵³ In senso logico; non in senso cronologico. Quando parliamo di contatto, infatti, ci riferiamo ad una continua reiterazione delle esperienze.

⁵⁴ Oltre al riferimento già citato di *CV* 21,4, non stupisce, a questo punto, che Teresa dedichi una parte cospicua del *Cammino di perfezione* al commento del *Padre nostro*, anima di ogni orazione cristiana.

importante, profondissimo, al livello di quella istanza che abbiamo identificato con la stima di sé e che per essere tale ha bisogno di un oggetto personale. Collocando la nostra riflessione ad un livello psicologico, non possiamo affermare – quasi «in automatico» – che quell'oggetto è lo Spirito santo; nemmeno possiamo dire quanto empatica sia l'azione di quell'oggetto-Sé, giacché ci sbilanceremmo a valutare se e quanto sia empatica l'azione dello Spirito santo. Allo stesso tempo, però, *nei fatti*, da quanto Teresa riporta a partire dall'esperienza, il risultato è che l'azione di quell'oggetto-Sé è del tutto analoga (e potrebbe essere perfino identica) a quella di un oggetto-Sé adeguatamente empatico.

A questo punto, tutto ciò che in Teresa è presentato come esperienza gustativa, in realtà non corrisponde ad una generica emozione o a un positivo, ma indifferenziato coinvolgimento dei sensi, ma si colloca all'interno di un'esperienza di amore interpersonale. Si noti bene: da quanto affermato sin qui, l'amore è vissuto come letteralmente interpersonale e la qualifica di interpersonalità non è semplicemente il ricorso ad un'immagine per descrivere qualcosa di evocativo o di analogo.

Quello *spazio* che è l'interiorità di Teresa si trasforma progressivamente, come esito di questi processi, in un *luogo*. In altro modo: il Sé si plasma e riplasma continuamente, perché la modifica nella percezione di sé, trasfigura anche i comportamenti di cui il Sé è principio⁵⁵. Si modifica perciò anche il mondo delle relazioni, ma pure quello della conoscenza: di sé, ma pure degli altri e, soprattutto, di Dio. In ciò Teresa realizza il punto di arrivo e, da ciò, la conferma di una perfezione che, a quel punto, non è più nelle pratiche messe in atto per favorirla, ma nell'esperienza di un contatto che si realizza efficacemente con il Dio di Gesù Cristo.

Data 31 agosto 2011

STEFANO GUARINELLI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁵⁵ Cf J.A. HOLSTEIN - J.F. GUBRIUM, *The Self We Live By*, Oxford University Press, New York 2000.

SUMMARY

The objective of this writing is to seek in which ways e with which results the biographical story of Teresa builds the “grammar” of what will be for her the Christian perfection. The point of contact between the spiritual experience of Teresa and its personality is individualized in the notion of interiority, here used in a psychological-descriptive sense and brought back, through the contribution of different authors, to the psychological category of the Itself. From here, the text proceeds following a double articulation. In a first step are reformulated the characteristics of the interiority, understood as processing representative and imagination of the Itself, and it is here analyzed the experiential and evolutionary characteristics. From here, in a second step, is reconstructed the interiority of Teresa, resorting to some exemplary areas: the body sense (by developing the relationship lived by Teresa with disease and with physical space); the identity of Itself (highlighting in the biography of Teresa the early presence of narration, who will come to “weave” a deep storyline of identity); the extension of the “me” and the image of “itself” (by tracing the evolution of the theme of the *honra* in the spiritual journey of Teresa). The paper concludes by highlighting the psychological consistency, “objective”, of the relationship with God and, in the final analysis, the identification of such a texture precisely with the grammar of Christian perfection.