

INDICE DEL LAVORO

IL LIMITE: SPAZIO D'IDENTITÀ IN FRANCESCO

1. INTRODUZIONE

2. ETIMOLOGIA E COMPLESSITÀ DI UN CONCETTO: IDENTITÀ

2.1. Concetto di identità in sociologia

2.2. Concetto di identità in psicologia

3. ETIMOLOGIA E COMPLESSITÀ DI UN CONCETTO: LIMITE

3.1. Ti racconto una storia

3.2. Antropologia del limite

4. L'UOMO FRANCESCO: TRA LIMITE E IDENTITÀ

4.1. L'incontro con Gesù Cristo Crocifisso

4.2. La creaturalità come etica dell'infinito

4.3. I frutti di una nuova prospettiva antropologica

4.3.1. *Un nuovo stile di consumo ed economia: la via della sobrietà*

4.3.2. *Un nuovo stile di relazioni fraterne e comunitarie: la via della fraternità*

4.3.3. *Un nuovo stile di legalità: la via della sororità con le cose*

5. CONCLUSIONI

L'inizio di una grande avventura

Come l'uccello e l'albero

Come le farfalle e il fiore

Come il fiume e la valle

Come la notte e le stelle

Come il sole e le nuvole

Come la musica e le parole di una canzone

Limite e pienezza

Fatti l'uno per l'altra

Come il seme per il solco

Come la pioggia per il seme

Come la nuvola per la pioggia

Come il vento per la nuvola.

Lo stesso essere in due versioni

Lo stesso tessuto in due colori

Lo stesso fiore in due profumi

Lo stesso pianeta coi suoi due poli

Limite-pienezza, pienezza-limite.

Una differenza che è l'inizio

Di una grande avventura.

1. INTRODUZIONE

Mi sembra importante dedicare la prima parte del nostro lavoro ad approfondire il concetto di limite e di identità nella loro complessità etimologica e semantica prima di tentare un affondo nella tematica più squisitamente francescana che mi è stata proposta.

Di seguito, dunque, soffermeremo l'attenzione su alcune considerazioni veloci e sintetiche inerenti al concetto di identità, per poi affrontare in modo un poco più esteso il secondo concetto del nostro binomio: quello di limite.

2. ETIMOLOGIA E COMPLESSITA' DI UN CONCETTO: IDENTITA'

L'identità è un problema fondamentale nella vita dell'uomo, tutti ci chiediamo chi siamo, chi sono gli altri e perchè...

2.1. Concetto di identità in sociologia

L'identità indica i valori, gli atteggiamenti e gli orientamenti che generano dei sentimenti e delle convinzioni alla base di comportamenti per cui il soggetto sente di appartenere a una realtà e di conseguenza si sente di non appartenere ad altre realtà.

L'identità fa sì che il soggetto si orienti verso l'azione e scelga tra le alternative perseverando la sua coerenza psichica e culturale.

Elementi costitutivi dell'identità:

Ogni identità è formata da:

1. un soggetto o più soggetti titolari dell'identità stessa,
2. contenuti correlati che impegnano l'azione del soggetto,
3. motivazioni che orientano le scelte dei soggetti,
4. uno spazio che delimita il territorio nel quale il soggetto vive,
5. un tempo nel quale l'identità si esprime (può essere attuale o passato ma in grado di incidere sulla cultura).

Elementi distintivi

Per elementi distintivi si intendono elementi che distinguono l'identità da un'altra identità per metterle in comparazione e valutare il mondo da diversi punti di vista. L'individuo acquisisce nei primi anni con l'inculturazione e la socializzazione dei tratti che appartengono solo a lui:

- a) inclinazioni, vocazioni, gusti,
- b) storia individuale,
- c) modo in cui si concretizza il rapporto della sua identità con gli altri.

Caratteristiche dell'identità

L'identità ha alcune caratteristiche salienti.

- ✓ Due livelli di percezione: (Autopercezione: il soggetto si percepisce in base a un'identità che conosce e accetta; Eteropercezione: i soggetti di una comunità riconoscono un'identità culturale e ne accettano gli orientamenti culturali e i comportamenti).
- ✓ Riconoscimento: il soggetto riconosce i contenuti della sua identità.
- ✓ Relazione: nessun individuo è solo ma sempre in relazione con gli altri.
- ✓ Interdipendenza: per affermarsi un'identità stabilisce un rapporto di interdipendenza all'interno di una relazione.
- ✓ Reciprocità: nelle relazioni di interdipendenza si stabiliscono rapporti reciproci cioè che anche trovandosi nella stessa situazione i due soggetti agiscono in modo diverso.
- ✓ Comunicazione: ogni identità culturale comunica progetti e visioni del mondo e propone soluzioni ai problemi per raggiungere il fine preposto.
- ✓ Coesistenza: ogni soggetto ha la coesistenza di più identità, ci sono quelle ascritte (relative al genere: sesso, età, nascita) e quelle acquisite il soggetto le fa proprie attraverso le esperienze).
- ✓ Coerenza: ogni identità per essere tale deve essere coerente perché ogni soggetto solo in questo modo si sente bene. La non coerenza porta alla crisi d'identità.
- ✓ Dinamicità: l'identità non può essere statica perché è legata alla società e al soggetto.
- ✓ Processualità: la formazione di un'identità avviene solo con l'interazione tra i soggetti collocati in situazioni diverse sia spaziali che temporali.
- ✓ Conoscenza: la conoscenza viene acquisita per inculturazione e socializzazione accumuna più attori e si allarga sempre di più con l'esperienza.
- ✓ Potere: ad ogni identità corrisponde un potere, i proprietari di un'identità sono legittimati ad esercitare un determinato potere. Si organizzano i limiti entro i quali il potere può essere usato.
- ✓ Rassicurazione: ogni persona ha bisogno di sentirsi rassicurata. Più l'identità è forte e radicata nella cultura e più svolge un'azione rassicurante.

Identità e alterità

L'affermazione del concetto di identità comporta l'affermazione di quello di alterità. Ogni persona che si riconosce a un'identità interpella altre persone dal punto di vista di chi:

- 1) si identifica con la stessa appartenenza,
- 2) quello di chi è fuori al gruppo d'appartenenza e si identifica in altri gruppi d'appartenenza.

L'identità è quella realtà per la quale il soggetto o un gruppo si sente di appartenere ad una determinata identità e come tale è eteropercepito dagli altri.

Unicità, somiglianza e diversità

La diversità è una distinzione tra due realtà dove si verificano differenze più o meno accentuate. Ci sono vari tipi di diversità (discriminatorie, diversità che conducono a rapporti equivalenti) nei quali troviamo comunque somiglianze e differenze.

Identità: condivide contenuti, orientamenti e comportamenti.

Diversità: si distingue da altri soggetti, singoli o collettivi.

Tipologia delle diversità

Ogni identità presuppone:

_ uno Status che scaturisce diritti e doveri.

_ un ruolo che si riferisce all'esercizio attivo di un determinato Status.

Prima distinzione tra identità ascrisse (di genere) e quelle acquisite.

Identità di genere: quella del sesso maschio o femmina è la prima identità che il soggetto acquisisce già dalla nascita.

Identità di parentela: si nasce da una famiglia che costituisce un punto di partenza. La prima identità che ciascuna persona acquisisce è quella di figlio o figlia e di fratello o sorella.

Identità generazionale: l'età. L'individuo si identifica secondo l'età: bambino, giovane, anziano. Ogni età è caratterizzata da contenuti diversi che ne indicano diritti, doveri e aspettative.

Identità territoriale: data dalla nascita in un territorio. Contribuisce alla formazione di base dell'identità culturale del soggetto.

Identità etnica: l'appartenenza a un territorio segna l'appartenenza a un'etnia (complesso di valori, credenze che condivide quel gruppo etnico).

Identità nazionale: deriva dall'appartenenza a un determinato Stato.

Identità transazionale:

Identità economica: correlata al possesso di beni e denaro (ricco, povero) con questi termini si descrive l'identità economica.

Identità di classe o di ceto: Collegata all'identità economica. S'intende la posizione di un soggetto nella propria comunità secondo una scala che è propria di quella comunità (classe alta, media, bassa borghesia).

Identità di professione o di lavoro: identità legata al tipo di lavoro che un soggetto esercita.

Identità scolastica: identità collocata al tipo di scuola frequentata.

Luoghi di formazione dell'identità

L'identità si forma:

- 1) in famiglia: luogo dove si capisce ciò che è bene e ciò che è male.
- 2) gruppo dei pari e vicinato: il soggetto verifica ciò che ha imparato in famiglia, inizia qui a gestire la vita in autonomia e definisce l'immagine di sé.
- 3) scuola.
- 4) mass media.
- 5) processi acculturativi.

Processi di acquisizione dell'identità

L'identità si acquisisce con la socializzazione.

La prima identità si acquisisce fin dalla nascita con la famiglia e la cultura in cui ci si trova. L'identità è l'incontro tra soggetto e cultura. L'acquisizione d'identità segue un processo di mediazione culturale, quando il soggetto acquisisce elementi culturali lo fa scegliendo tra una pluralità di opzioni.

Mediazione culturale: incontro tra soggetto e cultura. Quando il soggetto si appropria di un aspetto di una cultura valuta la validità di questi e riconosce l'appartenenza a quel campo accettando l'aspetto della cultura deve adattarsi con comportamenti congruenti a tale idea.

Ogni identità è collegata ad altre identità, più complesse sono le società più complesse sono le identità.

2.2. Concetto di identità in filosofia e psicologia

Origini filosofiche del concetto d'identità

La problematica dell'identità è stata, nella storia letteraria una questione su cui si sono imbattuti numerosi filosofi, psicologi e sociologi.

Il concetto d'identità personale è uno dei cardini della filosofia occidentale, è riscontrabile sin dalle prime classiche trattazioni logiche di Aristotele, nella teoria cartesiana del cogito, fino a giungere alle problematiche contemporanee sull'identità personale; esso è fondamentale sia per la filosofia dell'essere, dell'ermeneutica, così come per la filosofia analitica anglosassone e per la philosophy of mind americana.

Il problema dell'identità personale è costituito dalla dualità mente-corpo, che fu, per la prima volta, analizzato da René Descartes.¹ Egli cercò di risolverlo (gettando le basi di quella che sarebbe stata la concezione dell'identità personale, che è tutt'ora valida), elaborando una teoria basata sul dualismo tra "res cogitans" e "res extensa".

Per Descartes, la domanda " Che cos'è l'io" s'incrocia con la domanda "Che cos'è la mente", quest'ultima è una sostanza ben definita, inestesa, immateriale, che costituisce l'insieme di tutti i pensieri, percezioni, rappresentazioni mentali, idee, che rappresentano la res cogitans. L'io è, in questa prospettiva,

¹ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari, 1974.

“puro pensiero” ed è connesso al corpo da una piccola ghiandola situata al centro del cervello (ghiandola pineale).

Il dualismo di Descartes venne per la prima volta sottoposto ad un’analisi critica dal filosofo John Locke,² il quale diede una prima vera e propria definizione d’identità: La ricerca e la definizione di che cosa sostanzia un’individualità, su che cosa si fonda e che cosa la tiene insieme nel tempo, attraverso l’esperienze, anche le più lontane o superate, in cui al momento non ci riconosciamo più.

Secondo Locke la struttura mentale, responsabile dello sviluppo dell’identità in un soggetto, è la memoria. Attraverso quest’ultima la mente umana è in grado di poter ricostruire il flusso di ricordi e percezioni che collegano l’identità attuale dell’io con se stesso nel tempo.

La relazione d’identità diviene trasmissibile nel tempo, nella mente di una stessa persona, non solo per il tramite di un rapporto logico di eguaglianza, ma anche e soprattutto da un rapporto di ordine psicologico veicolato dalla memoria stessa.

Il filosofo scozzese David Hume³ non condivide le teorie di Descartes e di Locke, egli sostiene che ciò che concorre ad originare in noi l’idea di un io unico e responsabile di ogni attività mentale è una pura illusione, generata dall’esistenza nella mente umana, di un fascio di percezioni, provenienti da ogni parte del corpo e da ogni stimolo sensoriale o mnemonico o immaginativo. Questo fascio di percezioni tende ad originare l’esperienza dell’unità della coscienza e che, comunque, la stessa mente umana sente l’esigenza di radunare attorno all’idea centrale di un io soggettivo, unico spettatore del teatro della coscienza.

L’empirismo radicale di Hume quindi smonta la concezione lockiana, che sostiene che la memoria può essere considerata una condizione essenziale, perché in una mente si vengano a creare tutte le condizioni ideali di continuità ed unità dei pensieri di un unico io.

Alla fine del 19° secolo ritroviamo invece una delle analisi più approfondite del problema dell’identità personale che fu condotta nei “Principi di Psicologia” dal filosofo americano William James.⁴

Egli tratta dell’argomento nel capitolo 10° dei “Principi di Psicologia”; il problema della coscienza nel suo libro è trattato a partire da una progressione continua che dall’io empirico, chiamato oggettivo, giunge sino all’io puro, considerato astratto. James definisce “Io empirico” come ciò che ognuno è portato a chiamare col nome di me e precisa che il limite tra io e il me non è affatto netto e preciso. Arriva così a formulare una definizione di io: “L’io di un uomo è la somma totale di tutto ciò che egli può chiamare suo, non solo il suo corpo e le sue facoltà psichiche, ma i suoi abiti, ed la sua casa ma anche sua moglie, i suoi amici, i suoi bambini e le suoi biglietti di banca”. Egli prende in considerazione gli elementi che costituiscono l’io:

² J. Locke, *Pensieri sull’educazione*, (a cura di) A. Carlini, Vallecchi, Firenze 1949.

³ D. Hume, *Opere filosofiche* vol 2, Laterza, Roma - Bari , 1992.

⁴ W. James, *Psychology: The briefer course (1892)*, Harper, New York.

- 1) "L'io materiale" che comprende il corpo, i vestiti, la famiglia, gli abiti e la casa;
- 2) "L'io sociale" che si identifica con il riconoscimento ottenuto da propri simili;
- 3) "L'io spirituale" inteso come l'io di tutti gli altri io, quello più intimo, il nodo centrale dal quale sorge" il senso di attività "che comprende affezioni,desideri e dal quale scaturisce l'eccitazione e che sfocia in ultimo nella volontà;
- 4) "L'io puro" principio dell'identità personale.

L'intento del filosofo è quello di affrontare il problema del senso dell'identità personale in modo antisostanzialistico, eliminando l'Anima spiritualistica, l'Appercezione kantiana, e l'associazionismo humiano.⁵

Egli taccia di assolutismo tanto lo spiritualismo quanto l'associazionismo humiano che ritiene che tutto nell'io è diversità.

Nel 20° secolo, invece il problema dell'identità personale è stato oggetto d'interesse da parte di numerosi approcci, dalla psicoanalisi alla psicologia sperimentale.

La nascita della psicologia dinamica e il concetto dell'identità

La psicoanalisi ha notevolmente contribuito all'individuazione ed alla definizione degli elementi che costituiscono il profilo dell'identità e dei fattori che intervengono nel processo della sua costruzione. Secondo Freud⁶ lo sviluppo dell'io tra origine dal concetto di memoria. Egli espone i cardini di questa sua teoria all'interno del progetto del 1895: "Una delle principali caratteristiche del tessuto nervoso è la memoria, cioè, la facoltà di subire un alterazione permanente in seguito ad un evento (...).Qualsiasi teoria psicologica meritevole di considerazione deve fornire una spiegazione della memoria". Una delle difficoltà maggiori incontrate da Freud nell'affrontare il fenomeno della memoria sta nel pensare a una funzione, al livello neuronale, che viene alterata da un flusso di energie e allo stesso tempo rimane indipendente. Freud risolse questo problema ipotizzando l'esistenza di due classi di neuroni, il sistema δ (inalterato e permeabile)e il sistema ψ (che trattiene un certo livello d'investimento) introducendo così per la prima volta il concetto di facilitazione. In un primo momento egli sostiene che la memoria è rappresentata dalle facilitazioni che esistono tra i neuroni ψ , mentre successivamente corregge questa sua idea per affermare che la memoria è rappresentata dalle differenze nelle facilitazioni tra i neuroni. A questo punto, però, sorge spontanea una domanda: Come avvengono queste facilitazioni?

La domanda ha una duplice risposta: attraverso la ripetizione e attraverso la grandezza della quantità iniziale.

⁵ E. Visani, *Identità e Relazione*, Franco Angeli, Milano, 2001.

⁶ S. Freud, "Progetto di una psicologia "(1895), vol. 4, Boringhieri , Torino 1968, pp. 201-288.

Freud ha definito il dispiacere come: “un’irruzione di Q eccessivamente grandi in ψ ”. E’ necessario però ricordare che, uno dei principi di Freud era quello dell’inerzia neurotica, ovvero il principio secondo cui i neuroni tendono a liberarsi delle quantità.

Quando la fonte delle quantità è esterna, le facilitazioni neurotiche diventeranno ricordi associati dell’oggetto ostile nel sistema ψ e da qui in poi, verranno evitati e percepiti con un aumento d’angoscia. Hanno, così, origine i concetti dell’esame di realtà e processo secondario. Una volta che ci sia stata una facilitazione iniziale a causa di fonti esterne, il sistema ψ acquista una maggiore differenziazione grazie all’azione d’investimenti laterali, dove un neurone diventa un sostituto dell’altro. Se la quantità del sistema ψ supera un certo limite, ci sarà un tentativo di scarica, compiuto attraverso una ripetizione della facilitazione originale che ne ripercorre le vie. Ma che cosa sono gli investimenti laterali? Proviamo ad analizzarne adesso la loro natura.

Ipotizziamo che siano al servizio della regola del piacere-dispiacere in quanto inibiscono la scarica.”Se un neurone collaterale è simultaneamente investito, ciò opera come una temporanea facilitazione della barriera di contatto che sta tra i neuroni e modifica il decorso, che altrimenti si sarebbe indirizzato verso la sola barriera di contatto facilitata. Un investimento laterale e quindi un’inibizione al flusso di Q_n ”.

Questi investimenti inibiscono la liberazione del dispiacere, ossia riducono l’intensità della scarica e quindi l’affetto spiacevole verrà liberato in quantità minori. Tuttavia, svolgono questa funzione nel momento in cui preservano, l’investimento laterale, una quantità che non verrà mai scaricata completamente a causa dell’inibizione. Questo processo ci porta così all’origine dell’Io. L’io è determinato dal suo carattere d’inibizione e legame. Quindi, possiamo dire che il carattere dell’io è all’origine della coazione a ripetere, l’istinto di morte, e ciò è dovuto al modo in cui lega la quantità attraverso la rappresentazione. “ L’io, quindi, può essere definito come la totalità delle cariche ψ in un dato momento, ove una porzione stabile può essere distinta da un’altra soggetta a mutarsi”. Inoltre, l’io è l’origine della ripetizione e la ripetizione è l’origine dell’Io. Ma come è possibile tutto ciò ? Un processo non può essere causa ed effetto dell’altro, o comunque non è possibile pensare che sia così, senza stravolgere le regole di pensiero delle scienze naturali. Quindi, l’origine dell’Io è una questione di rappresentazione e presuppone quindi l’esistenza della memoria; ma, questa spiegazione non ci permette però di risolvere il dilemma sulla sua origine. In precedenza abbiamo parlato del concetto di dolore e come questa esperienza educi il bambino alla realtà, questo, quindi, potrebbe fare pensare che l’esperienza del dolore sia l’origine dell’io; ma in realtà il dolore stabilisce le facilitazioni che sono la condizione necessaria per l’affetto; anche se è più corretto dire che l’origine dell’io è la riproduzione psichica del dolore che si manifesta attraverso l’investimenti laterali, e dunque inibiti. L’io ha inizio come segno quindi possiamo dire che l’Io è l’origine della ripetizione e la ripetizione è l’origine dell’io, nel

caso in cui entrambi vengano in essere come segni, come rappresentazioni. La ripetizione deve aver luogo a causa del principio dell'inerzia neuronica. I neuroni devono liberarsi della quantità. Eppure con la legge biologica del principio di piacere, la scarica è inibita attraverso il legame degli investimenti; questo legame fornisce la costante attenzione necessaria per il processo secondario, ma al tempo stesso condanna l'Io alla ripetizione, a liberarsi sempre della quantità, anche se mai in modo assoluto. Fin'ora abbiamo dedicato la nostra attenzione al collegamento tra ricordo del dolore e i suoi effetti fatali, ma certamente anche il soddisfacimento svolge un ruolo importante nelle facilitazioni dei neuroni ψ .

Con l'esperienza di soddisfacimento avviene un processo in tre stadi:

- 1) la fine del dispiacere prodotto dall'aumento della quantità;
- 2) l'oggetto che fornisce il soddisfacimento viene investito in uno o più neuroni;
- 3) si ha una rappresentazione di questa esperienza riflessiva di soddisfacimento.

“Si viene a stabilire così una facilitazione tra queste cariche”. Freud⁷ non spiega la facilitazione dovuta al soddisfacimento, nello stesso modo in cui ha spiegato il dispiacere (cioè attraverso gli investimenti laterali), ma contrapposta all'idea di sostituzione; si forma, così, la nozione d'identità, quindi si viene ad instaurare un'identità tra l'eccitazione sensoriale della scarica e l'oggetto soddisfacente, che appariranno insieme ogni volta che la presenza di un desiderio fa emergere una situazione o un'immagine mnemonica. Questa legge viene chiamata “associazione per simultaneità”. Come il dispiacere si lascia alle spalle quegli investimenti legati o permanenti che costituiscono la struttura dell'Io, riattivati grazie a tracce mnestiche che suscitano affetti, così questa esperienza di soddisfacimento (identità) lascia una traccia che Freud chiama “l'attivazione operata dal desiderio. L'identità che nasce dall'esperienza di soddisfacimento, pur essendo biologicamente concomitante con la differenza, è però secondaria rispetto alle origini dell'Io. Il segno dell'identità diventa così operativo soltanto sullo sfondo della nascita dolorosa dell'Io nella rappresentazione e nella ripetizione. Il dispiacere resta quindi l'unico strumento educativo.

Non c'è dubbio che tutto ciò suoni assolutamente estraneo, e perciò i post-freudiani non solo hanno preso le distanze da una certa versione della pulsione di morte, ma hanno anche tentato di stabilire un'autonomia primaria di alcune funzioni dell'Io.

I contributi di Mahler e Kouth

Uno dei principali contributi alla psicologia psicoanalitica dello sviluppo dell'identità, è da attribuirsi al modello di separazione-individuazione proposto da Margaret Mahler.⁸ Questo modello consente di

⁷ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, vol. 9 (1921), Boringhieri, Torino, 1977, pp. 193- 334.

⁸ M.S. Mahler.- F. Pine - A. Bergman, *La nascita della psicologia del bambino* (1975), Boringhieri, Torino, 1978.

evidenziare i quadri patologici che derivano dalle distorsioni o dai blocchi evolutivi. La stessa Mahler precisa che, "separazione ed individuazione sono due sviluppi complementari: la separazione consiste nell'emergenza del bambino da una fusione simbiotica con la madre e l'individuazione, invece, consiste in quelle conquiste che denotano l'assunzione da parte del bambino delle proprie caratteristiche individuali". Mahler divide il processo di separazione-individuazione in quattro sottofasi: Primitiva percezione di un senso del Sé, di entità, di identità individuale fino ad arrivare gradualmente verso la costanza dell'oggetto lipidico del Se. Queste quattro fasi coprono l'arco di tempo che va dai 4-6 mesi ai 3 anni di età; in questo arco di tempo possiamo riscontrare una progressiva costruzione dell'identità individuale fondata sostanzialmente su due binari: il riconoscimento e la approvazione della corporeità da un lato, mentre dall'altro la interiorizzazione e stabilizzazione dell'immagine materna buona che è, al contempo, requisito prioritario e fattore di trascinarsi delle prime stabili identificazioni che riguardano anche figure diverse dalla madre. Secondo l'autrice, queste quattro sottofasi sono precedute da due momenti che hanno il valore di precursori del processo stesso. Si tratta della "fase artistica normale" e della "fase simbiotica normale"; il termine "normale" vuole sottolineare in questo caso la differenza fra queste fasi e le condizioni di autismo patologico e di psicosi simbiotica che sono il frutto della patologica fissazione alle rispettive fasi normali.

La prima di queste fasi normali si caratterizza per il fatto che il bambino vive in una condizione di autosufficienza psicologica, nel senso che vi sarebbe una sorta di persistenza dello stato primario di investimento libidico che prevaleva nella vita intrauterina; il bambino sarebbe quindi autosufficiente, grazie al suo allucinatorio appagamento del bisogno. Non esisterebbero nel bambino in questa fase, che temporalmente copre le prime settimane di vita, la maturità biologica ed il grado di sviluppo psicologico che gli permettono di discriminare gli stimoli interni da quelli esterni; ogni sensazione, ogni stimolazione, piacevole o spiacevole che sia, verrebbe riferita a sé, un sé per altro ancora indistinto, indifferenziato dal mondo esterno, dal "non-sé".

Secondo Mahler ripetute esperienze di frustrazione portano il bambino, attorno ai due mesi di età, ad avere una "vaga consapevolezza" dell'oggetto che soddisfa i suoi bisogni. Questo segna l'inizio della "fase simbiotica normale", durante la quale il bambino si comporta come se egli e la madre fossero una unità duale onnipotente. Il termine simbiosi è utilizzato dalla Mahler per descrivere quello stadio di indifferenziazione e di fusione, in cui l'Io non è ancora differenziato da non-Io, e nel quale interno ed esterno cominciano gradualmente ad essere avvertibili come diversi. E' importante ricordare che queste fasi così primitive dello sviluppo lasciano, sia sul piano emozionale del vissuto sia su quello comportamentale, tracce evidenti che si possono cogliere lungo tutto il corso della vita.

Possiamo concludere ponendo l'attenzione su tre punti rilevanti del concetto d'identità:

1) La conquista dell'autonomia motoria induce nei bambini un iperinvestimento libidico che tende a tradursi in un rafforzamento della sicurezza in se stesso e quindi dell'autostima che, a sua volta, alimenta la spinta verso l'autonomia. Possono allora presentarsi due atteggiamenti diversi da parte dei genitori; nel primo caso, la crescente autonomia da parte del bambino, induce nei genitori dei sentimenti di gioia e di fiduciosa aspettativa che confermano nel bambino la stima di sé; al contrario la risposta dei genitori alla crescente autonomia del bambino può essere un forte distacco emotivo che può provocare nel bambino la nascita di sentimenti di ansia, irrequietezza e aggressività. Questo comportamento, messo in atto da parte dei genitori, è spesso alla base di significative distorsioni evolutive che alterano profondamente il processo di separazione-individuazione, e per conseguenza la conquista di un'identità propria e distinta.

2) In questa fase si manifesta quella che Spitz⁹ (1958) definisce angoscia dell'estraneo, tutto ciò che non è familiare fa paura. Questa reazione psicologica così primitiva, utile nelle prime fasi dello sviluppo per progredire verso un'identità, rimane latente e attiva per tutta la vita, con il compito positivo di allarme, quindi di autodifesa in ogni situazione.

3) Infine, il modello proposto dalla Mahler ha come obiettivo dichiaratamente positivo la conquista della separazione, vista come requisito dell'autonomia.

Il processo di separazione-individuazione si conclude dunque, per quel che riguarda la costruzione dell'identità, con una prima stabile introiezione della figura materna buona che ha assorbito in sé quanto si era depositato nel bambino in termini di autostima derivate dalle esperienze di soddisfazione e di un conseguente sentimento di sicurezza.

Si può guardare al tema dell'identità, della sua costrizione e della sua patologia anche dal punto di vista della "psicologia del Sé" elaborata da Heinz Kohut.¹⁰ I pazienti di Kohut manifestano l'isolamento e la dolorosa alienata condizione della società occidentale del nostro tempo, quella caratterizzata dalle cosiddette "nuove povertà". I pazienti che si presentavano al suo studio, descrivono la propria condizione psicologica come un essere in sospenso, che accompagna un sentimento di depressione vago e diffuso. Si trattava di pazienti con disturbi narcisistici della personalità e quindi, secondo la teoria classica, non analizzabili. Kohut aveva inizialmente affrontato questi casi secondo l'approccio della Psicologia dell'Io; studiandoli meglio, fu portato a spostare l'accento dalla dimensione conflittuale a quella reale, quale possibile causa della distorsione di personalità. Qualcosa doveva davvero essere accaduto nella prima infanzia di questi pazienti; nella idea che Kohut si veniva facendo, la causa della patologia non risiedeva nella fantasia di un trauma subito, ma in reali carenze affettive sperimentate durante il primo

⁹ R. A. Spitz, *Il primo anno di vita del bambino. Genesi delle prime relazioni oggettuali*, (1958), Giunti e Barbera, Firenze, 1962.

¹⁰ H. Kohut, *Narcisismo e analisi del Sé*, (1971), Boringhieri, Torino, 1977; idem, *La guarigione del Sé* (1977), Boringhieri, Torino, 1984.

accadimento. Qualcosa doveva essere andato storto nell'organizzazione del Sé, nella considerazione e nel sentimento di sé: solo questo poteva dare ragione, secondo Kohut, delle sensazioni di vuoto sperimentate da suoi pazienti di non riuscire a trovare se stessi.

A partire quindi dalla patologia dei suoi pazienti, Kohut sviluppò una teoria relativa al normale sviluppo del Sé.

Essa prevedeva tre condizioni:

che il bambino sperimenti condizioni che gli confermino l'innato senso del vigore, grandezza e perfezione;

che possa avere contatti con altri potenti che egli possa ammirare e con i quali si possa fondere in un'immagine di calma, infallibilità e onnipotenza;

che possa sperimentare rapporti con soggetti che gli suscitano una essenziale uguaglianza con lui.

Quando queste condizioni vengono soddisfatte, le esperienze positive di sicurezza e di autostima conseguenti, vengono interiorizzate dal bambino attraverso un meccanismo che Kohut chiama "interiorizzazione trasmutante"; ciò in un Sé solido ed elastico, che conserva il nucleo di entusiasmo e vitalità degli stati narcisistici originari e immaturi.

Certamente, questa visione è molto lontana dal punto di vista freudiano, ed in effetti Kohut, che iniziò il suo studio operando all'interno della teoria strutturale, concluse nel suo ultimo libro che la Psicologia del Sé non era un completamento di quella freudiana,

ma un'alternativa.

L'identità, l'io e i post- freudiani

Nella teoria e nella pratica psicoanalitica sono sempre esistiti controversie e dissensi. Dagli scontri personali e dalle gelosie all'interno della cerchia originale di Freud, alle sue rotture con Jung, Adler, Rank e Ferenczi, l'ortodossia psicoanalitica è sempre stata rilevante per le lotte politiche della comunità psicoanalitica che per le sue molteplici e varie teorizzazioni.

Uno dei primi e più influenti seguaci di Freud, Sandor Ferenczi¹¹, finì col rifiutare l'idea freudiana di Io. In un saggio Ferenczi ne parlò in questi termini. "Egli rifiuta totalmente Freud, in quanto lo ritiene incapace di amare i suoi pazienti e la visione freudiana della vita psichica, poiché ha le sue radici nella pulsione/istinto. Al loro posto, egli colloca la propria visione del bambino tenero, gentile, non sessuale, naturalmente non contrario agli interessi di coloro che gli stanno intorno e, anche in un certo senso, onnisciente, saggio e sano. Questa posizione preclude ogni percezione e ogni comprensione essenziale delle conquiste tipicamente umane, cioè amore genitale e sublimazione, per quanto possano essere rare.

¹¹ S.Ferenczi, *The unwelcome child and his death instinct*(1929) Intentional Journal of Psycho -Analysis, Torino pp.125-129.

Relegando tale registro a una condizione inferiore o svalutata, ogni azione nel mondo finisce per avere una qualità di caduta, simile a certe concezioni religiose. In tal modo, l'ideale non è più un prodotto del narcisismo trasformato secondariamente, ma è invece un ritorno concreto alla verità e alla saggezza del Bambino Innocente”.

Un ideale prepsichico prende il posto della stessa psiche, ciò entra in contrasto con una forma di acquisizione o di creazione. Noi dobbiamo trovare la nostra strada per uscire dalla condizione di caduta in cui ci troviamo e pervenire a uno stato di totalità. Jung¹² invece definisce l'identità come costitutivamente inconscia :

“Parlo d'identità nel caso di uguaglianza psicologica. L'identità è sempre un fenomeno inconscio, giacché un'eguaglianza cosciente sarebbe già la consapevolezza di due cose eguali fra loro e presupporrebbe quindi una separazione fra soggetto e oggetto così, il fenomeno dell'identità verrebbe annullato. L'identità psicologica ha come presupposto quello di essere inconscia. Essa è una caratteristica della mentalità primitiva ed è la base vera e propria della *participation mystique*, la quale infatti altro non è che un residuo della primordiale mancanza di distinzione psichica fra soggetto e oggetto, dunque del primordiale stato inconscio; essa è, poi, una caratteristica dello stato mentale della prima infanzia e, infine, è anche una caratteristica dell'inconscio dell'uomo civilizzato adulto; perché tale inconscio, in quanto non è divenuto un contenuto della coscienza, permane durevolmente nello stato d'identità con gli oggetti. L'identità consiste innanzi tutto in una eguaglianza inconscia con gli oggetti. Essa non è un'equiparazione, un'identificazione, ma una eguaglianza data a priori, che non è mai rientrata nell'ambito della coscienza. Sull'identità si basa l'ingenuo pregiudizio che la psicologia dell'uno sia uguale a quella dell'altro, che dappertutto valgono gli stessi motivi, che ciò che piace debba ovviamente piacere anche agli altri, che ciò che è immorale per me debba esserlo anche per gli altri”.

La costruzione dell'identità in psicologia dello sviluppo

Uno degli autori più importanti che si occupato dello sviluppo della persona e della sua identità è Erikson.¹³ Pur se di estrazione psicoanalitica, egli concentra la propria attenzione sull'interazione tra individuo-ambiente tanto che definisce gli stadi di sviluppo stadi psico-sociali. Scopo fondamentale dell'uomo è la ricerca di una propria identità, che pur variando nel tempo, è caratterizzata dall'esigenza di una coerenza dell'io tale da permettergli un rapporto valido e creativo con l'ambiente sociale. Gli aspetti fondamentali del pensiero di Erikson si possono riassumere in tre punti:

1. Il ciclo vitale dell'individuo è caratterizzato da una serie di tappe evolutive (stadi) che comprendono una coppia antinomica: una conquista ed un fallimento. Questa situazione è definita “qualità dell'io”.

¹² C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* (1959), Vol.14, Tomo 1 e 2 , Boringhieri, Torino, 1990.

¹³ E. Erikson , *Infanzia e Società* (1950), Armando Editore, Roma, 1968, p. 35.

2. Questi stadi non sono, come Freud, definiti da specifici momenti biologici, bensì da particolari modalità sociali.

3. Ogni tappa deve portare al rinforzo della specifica qualità positiva dell'Io: solo in questo modo il soggetto può accedere validamente allo stadio successivo.

Erikson concettualizza il ciclo di vita come una serie dei periodi critici dello sviluppo che implicano un conflitto da affrontare e risolvere prima di procedere in avanti. Le polarità di ogni stadio prevedono una crisi, un punto di passaggio cruciale, attraversando il quale lo sviluppo evolve per il meglio o per il peggio nell'orientamento della persona verso il contesto storico - sociale. Gli stadi che vengono proposti da Erikson sono otto e comprendono il periodo compreso dalla nascita alla vecchiaia:

1. stadio: Fiducia - sfiducia (da 0-1 anno)

La necessità del bambino, in questa fase, di essere accudito e nutrito che ha una natura fondamentale fisiologica, diventa una premessa importante per la nascita della fiducia di base in esso; fiducia basata sull'esperienza e sulla prevedibilità del mondo, l'essere soddisfatto nei suoi bisogni primari, infatti, lo rassicura e quindi fa nascere in lui un sentimento di fiducia nei confronti del mondo e di fiducia di poter influenzare gli eventi.

2. stadio: Autonomia. Dubbio - vergogna (2-3 anni)

In questa fase, il bambino incomincia a distinguersi dalla madre, non vedendola più come una cosa unica legata a lui, si incomincia così a sviluppare il principio della differenziazione cioè il bambino inizia a differenziare il sé dal non sé. Si sviluppano capacità come la deambulazione, la verbalizzazione, il controllo degli sfinteri. Nasce il senso di autonomia, il bambino acquisisce il coraggio di abbandonare la base sicura che è rappresentata dalla madre per iniziare a esplorare l'ambiente; invece, se il bambino si sente frustrato o deriso, cominciano ad insorgere dei sentimenti come la vergogna e il dubbio.

3. stadio: Iniziativa - senso di colpa (dai 4 anni ai 5 anni)

Lo spirito di iniziativa è legato da una parte alla raggiunta autonomia, dall'altra alla capacità di pianificare e conquistare il mondo. Questo periodo è contraddistinto da azioni spesso vigorose o violente che possono essere vissute dai genitori, come aggressive e lesive. Il pericolo maggiore, in questo stadio, è l'insorgere del senso di colpa.

Erikson ritiene questa stadio di estrema importanza; e, infatti, il periodo in cui comincia a formarsi anche il senso della moralità e del dovere, inoltre, se questa fase non viene risolta nel senso di aumentare ed indirizzare lo spirito d'iniziativa, i residui di tale conflitto possono esprimersi patologicamente nell'adulto come negazione isterica oppure sfociare sottoforma di malattia psicosomatica.

4. stadio: Industriosità - Senso d'inferiorità (6-12 anni)

Inizio della scolarità e necessità di ottenere l'approvazione da parte di estranei. Inizia, in questo stadio, ad imparare a leggere, a scrivere, inizia anche la competitività; se queste iniziative vengono in qualche modo bloccate, possiamo notare l'insorgere nel bambino del senso di inferiorità.

5. stadio: Identità - Confusione di ruoli (13-18 anni)

E' il periodo della pubertà e dell'adolescenza. In questo stadio Erikson definisce la differenza tra infanzia e adolescenza: la formazione dell'identità è un processo adolescenziale ben diverso dai processi di introiezione e di identificazione che avvengono nell'età infantile.

E' soltanto quando il soggetto è in grado di selezionare alcune fra le sue identificazioni infantili scartandone altre, in accordo con i propri interessi, talenti e valori che egli giunge a formare la propria identità. Ma se il bisogno di trovare una propria identità, diventa ricerca esasperata di molteplici modelli in cui identificarsi, spesso discordanti, l'adolescente rischia di cadere in una cosiddetta "confusione di ruoli" che consiste nel passare da un'identificazione ad un'altra, provando ruoli sociali diversi in una sorta "di turismo psicologico dell'io" pago di se stesso, o generatore di ansie profonde, senza mai riuscire a costruire una sintesi originale del materiale disponibile. In altre parole, la formazione dell'identità per l'adolescente non consiste soltanto nell'incorporare un io sicuro, evoluto come individuo autonomo, capace di iniziare e completare compiti soddisfacenti modellati da altri significativi, ma richiede anche che il soggetto trascenda tali identificazioni per produrre un io sensibile ai propri bisogni e talenti, che lo renda capace di occupare un proprio spazio nel contesto sociale circostante. Un errato sviluppo dell'identità, in questa fase, può degenerare nei casi più gravi in forme di psicosi o di gravi psicopatie.

6. stadio: Intimità - Isolamento (19-25 anni)

Raggiunta l'identità, il giovane desidera confrontarla con altre persone. Inizia il desiderio di intimità affettiva, di condivisione dell'esperienze. Se, invece, il processo di identità non è stato completato si sviluppa la tendenza all'isolamento.

7. stadio: Generatività - Stagnazione (26-40 anni)

E' l'età matura l'individuo ormai adulto sente la necessità di generare, di creare, sia nel lavoro, sia nella famiglia. La generatività possiamo dire, quindi, che non riguarda solo il desiderio di mettere al mondo dei figli e di allevarli, ma di creare qualcosa di utile con il proprio lavoro, di insegnare agli altri la propria esperienza, questo include, quindi, i concetti sia di produttività che di creatività e costituisce un momento fondamentale sia sul piano individuale che sociale. L'individuo che non riesce in questo intento si sente vuoto e svuotato, incomincia a porsi domande del tipo "cosa ho fatto della mia vita?" e la sua esistenza diventa una lunga attesa della vecchiaia e della morte.

8. stadio: Integrità dell'io - Disperazione (da 41 anni in poi)

Questa fase corrisponde alla vecchiaia, comporta come dilemma fondamentale la conservazione del senso della propria completezza. Il ciclo della vita ormai compiuto. Se il sentimento di integrità e completezza è stato raggiunto dalla persona anziana, esso darà una soluzione soddisfacente alla paura della morte.

La teoria sullo sviluppo mentale del bambino di Piaget

La più importante teoria sullo sviluppo mentale del bambino, la prima ad averne analizzato sistematicamente, con il metodo clinico di esplorazione delle idee, la percezione della logica, è quella elaborata da Piaget.¹⁴ Egli ha dimostrato sia che la differenza tra il pensiero del bambino e quello dell'adulto è di tipo qualitativo sia che il concetto d'intelligenza è strettamente legato al concetto di adattamento all'ambiente. L'intelligenza non è che un prolungamento del nostro adattamento biologico all'ambiente. L'uomo non eredita solo delle caratteristiche specifiche del suo sistema nervoso e sensoriale, ma anche una disposizione che gli permette di superare questi limiti biologici imposti dalla natura.

Piaget distingue due processi che caratterizzano ogni adattamento: l'assimilazione e l'accomodamento che si avvicendano durante l'età evolutiva. Per assimilazione s'intende quando un organismo adopera qualcosa del suo ambiente per una attività che fa già parte del suo repertorio e che non viene modificata per esempio un bambino di pochi mesi che afferra un oggetto nuovo per batterlo sul pavimento, assimila questa azione allo schema già preesistente e farà quindi la stessa cosa con qualsiasi altro oggetto; dobbiamo dire però che la nuova azione non cambia però lo schema preesistente, ma si limita ad ampliarlo e rafforzarlo. All'assimilazione segue l'accomodamento ovvero la trasformazione delle strutture di conoscenza preesistenti, in funzione degli schemi appena assimilati esempio la suzione del pollice implica comportamenti nuovi e diversi rispetto agli originari comportamenti di suzione del seno. Possiamo quindi dire che un buon adattamento all'ambiente si realizza quando assimilazione e accomodamento sono ben integrati tra loro.

Piaget ha suddiviso lo sviluppo cognitivo del bambino in cinque stadi:

Stadio Senso-Motorio (0- 24mesi): è caratterizzato dall'azione diretta che il bambino esegue sugli oggetti che esistono per il bambino solo nel momento e nel luogo in cui li percepisce.

Stadio pre-operatorio (da 2 a 7anni): l'intelligenza è intuita è irreversibile. Il bambino è capace di compiere azioni mentali, ma in una sola direzione. Non è in grado di valutare mentalmente in maniera adeguata il percorso di un oggetto che viene spostato né è in grado di considerare contemporaneamente di un oggetto la totalità e le sue parti. Dai 4 ai 7 anni inizia la capacità di classificare e categorizzare gli oggetti e quindi di usare un linguaggio socializzato. Prima dei 7 anni il bambino è incapace di usare le forme logiche del discorso in questa fase il linguaggio è di tipo egocentrico e sincretico.

¹⁴ J. Piaget, *La rappresentazione del mondo del fanciullo (1929)*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1973.

Stadio delle operazioni concrete (da 7 a 11 anni): il bambino diventa capace di cogliere le relazioni tra gli oggetti e gli eventi. In questa fase il pensiero diventa reversibile, la comunicazione perde le caratteristiche di egocentrismo, il giudizio morale diventa eteronomo, il bambino impara a valutare ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

Stadio delle operazioni formali (da 11 a 14 anni): Il bambino diventa capace di padroneggiare anche realtà che non percepisce direttamente. Si forma il pensiero formale e la rappresentazione in astratto di azioni possibili. Dal punto di vista sociale e morale si sviluppa il senso di cooperazione, rifiuta l'assenza di regole (anomia), ma anche la presenza di regole coercitive imposte dall'esterno che non rispondono al senso di giustizia e di equità.

Il legame madre-bambino la teoria dell'attaccamento

La capacità di creare relazioni è stata uno dei principali oggetti di studio della psicologia dello sviluppo; in anni recenti l'attenzione si è concentrata in modo particolare sul primo legame affettivo che il bambino sviluppa. Tale relazione, generalmente denominata è l'attaccamento, che possiamo definire come un legame di lunga durata, emotivamente significativo, con una persona specifica. All'interno di questo concetto viene, però, fatta una distinzione tra attaccamento come sistema comportamentale all'interno del bambino, che struttura e organizza i sentimenti per l'altro e, invece, il comportamento di attaccamento, che corrisponde al mezzo esplicito attraverso il quale vengono espressi questi sentimenti.

L'attaccamento nei bambini piccoli possiede determinate caratteristiche:

- 1) E' selettivo, in quanto si sviluppa un legame specifico che non è possibile riscontrare nei legami che il bambino sviluppa con le altre persone.
- 2) Implica la ricerca della vicinanza fisica.
- 3) Fornisce benessere e sicurezza.
- 4) Quando il legame di attaccamento è interrotto per l'assenza dell'oggetto di attaccamento si produce uno stato di angoscia da separazione.

Una delle teorie più famose sull'attaccamento è quella formulata da John Bowlby.¹⁵

Secondo Bowlby il bambino piccolo possiede una predisposizione biologica che lo porta a sviluppare un attaccamento per chi si prende cura di lui. All'inizio il bambino mostra una serie di risposte diverse, divise da Bowlby in due categorie:

- 1) Il comportamento di segnalazione (il pianto, il sorriso e la lallazione);
- 2) Il comportamento di avvicinamento (come l'aggrapparsi, il seguire o raggiungere il genitore). Questo comportamento all'inizio è indiscriminato, con il passare del tempo il bambino impara a riconoscere le persone che si prendono cura di lui; infatti, verso il nono mese possiamo notare dei segni inequivocabili

¹⁵ J.Bowlby, *Attaccamento e perdita: La separazione dalla madre (1973)*, vol 2, Trad. it. , Boringhieri, Torino, 1975.

di legami di attaccamento ben sviluppati e anche quindi l'insorgere di sentimenti di paura nei confronti di persone non familiari (paura dell'estraneo). Una volta formati i legami di attaccamento, i comportamenti dei bambini assumono un carattere di intenzionalità, cioè essi imparano a pianificare le loro azioni in funzione di un obiettivo (es: il pianto intenzionale può essere utilizzato per richiamare la madre). Un ulteriore sviluppo che in questi ultimi anni ha ricevuto un'attenzione sempre maggiore, riguarda ciò che Bowlby chiama "modelli operativi interni"; i bambini, verso il secondo anno di età diventano capaci di avere una rappresentazione interna del mondo in forma simbolica, sviluppando anche un modello di sé stessi, delle persone importanti che li circondano e delle relazioni che hanno con queste persone. Tali modelli gli permettono di anticipare il comportamento dell'altro e di pianificare un'adeguata linea di risposta. Sulla struttura di questi modelli complementari sono basate le previsioni che un individuo fa su quanto le sue figure di attaccamento potranno essere accessibili e disponibili, se egli si rivolgerà a loro per aiuto. Così, se un bambino ha avuto delle esperienze precoci con una figura di attaccamento pronta ad offrire aiuto e conforto, costruirà un modello di Sé come una persona degna di essere incoraggiata e che può aspettarsi di essere amata, formandosi così una rappresentazione interna degli altri come persone in grado di aiutarlo in caso di necessità. Al contrario, laddove la prontezza nella risposta ai bisogni di sicurezza non è stata assicurata dalla figura di attaccamento o laddove avrà sperimentato in quel periodo una madre rifiutante, il bambino formerà, invece un modello mentale di Sé come di una persona non degna di essere amata ed incoraggiata, ed un modello della figura di attaccamento come di una persona da cui non può aspettarsi nulla. Le ricerche condotte all'interno della teoria dell'attaccamento infatti hanno fin dall'inizio cercato di individuare il contributo dato dalla figura di attaccamento principale allo strutturarsi del legame affettivo.

Mary Ainsworth¹⁶ ha condotto uno studio longitudinale, basato su osservazioni sistematiche e ripetute nel tempo delle interazioni madre-figlio durante tutto il primo anno di vita del bambino e ha misurato con una metodica, da lei sviluppata, detta "Strange Situation", il tipo di attaccamento sviluppato dal bambino nei confronti della madre, considerata come "base sicura" per l'esplorazione e punto di riferimento e di conforto.

La Strange Situation è una procedura sperimentale che comprende sette episodi che avvengono all'interno di una stanza non familiare al bambino e che forniscono l'opportunità, agli osservatori, di descriverne il comportamento con la madre: in presenza di un adulto estraneo, lasciato completamente da solo e dopo il ritorno in stanza della madre. Ciascun episodio ha la durata di circa tre minuti; viene analizzato il modo in cui il bambino reagisce allo stress complessivo e il comportamento che ha con la madre quando è presente e, soprattutto, nei momenti di riconciliazione dopo gli episodi di separazione.

¹⁶ M. Ainsworth, *Attachment: Retrospect and prospect*, London, 1982.

La Ainsworth ipotizza quindi tre tipi di attaccamento:

Attaccamento di tipo sicuro: in presenza o in assenza della madre il bambino esplora l'ambiente attivamente. L'uscita della madre lo turba, ma ne accoglie con gioia il ritorno.

Attaccamento di tipo insicuro/evitante: il bambino in presenza o in assenza della madre sembra indifferente e del tutto preso dai giochi; al suo rientro egli evita del tutto il contatto e si mostra completamente interessato ai giochi.

Attaccamento di tipo insicuro/resistente: il bambino è molto turbato dalla separazione dalla madre e al suo ritorno risulta difficile consolarlo.

Possiamo quindi concludere, dai risultati degli studi, pervenuti sia dalle ricerche di Bowlby che da quelle della Ainsworth che i primi legami di attaccamento, e in particolare il rapporto che si crea tra madre e figlio, rivestono un ruolo di fondamentale importanza per un sano sviluppo del bambino e quindi anche della sua identità.

La nascita del Sé

Il Sé può essere inteso come un sistema costituito dai tratti costanti delle personalità, che viene percepito dal soggetto come continuo nel tempo, in relazione con gli altri e portatore di valori. Il Sé permette all'individuo di adottare un particolare punto di vista da cui osservare il mondo, un riferimento che media le esperienze sociali e che organizza il comportamento verso gli altri. Ha un ruolo chiave in quanto determina le modalità con le quali ognuno di noi costruisce la realtà e quali esperienze cercare per mantenere l'immagine che abbiamo di noi stessi. Il Sé ha un carattere differente da quello dell'organismo fisiologico proprio, inizialmente, alla nascita, non esiste ancora, in seguito compare nel processo dell'esperienza sociale, e si sviluppa in un dato individuo come risultato delle sue relazioni con altri individui all'interno di questo processo. Lewis¹⁷ ha differenziato due tipi di sé: il sé esistenziale e il sé categorico. Il primo ad apparire è quello esistenziale, cioè ciò che permette di sentirsi una persona distinta da tutte le altre e dotata di una propria continuità nel tempo. Un primitivo senso di distinzione, sostiene Lewis, è già presente dai 3 mesi di vita, un senso di continuità, invece, comincia ad essere presente intorno ai 9 mesi. Il sé categorico invece appare intorno ai 2 anni ed rappresenta l'abilità dei bambini di definirsi in termini di categorie quali età, sesso, dimensioni.

Una particolare attenzione è stata rivolta alla capacità da parte del bambino di riconoscersi visivamente allo specchio; a questo proposito è stato fatto un esperimento: è stata posta una macchia rossa sulla punta del naso di un bambino che veniva posto successivamente davanti allo specchio; il bambino guardando la propria immagine riflessa, avrebbe dovuto cercare di cancellare la macchia dal proprio naso e non quella

¹⁷ M. Lewis, *Shame: The exposed self*, Free Press, New York, 1992.

dal naso nello specchio, nel primo caso, si sarebbe potuto considerare in possesso di una certa autoconsapevolezza, nel secondo caso risultava evidente la mancata acquisizione di questo comportamento.

A questo punto sorge, però, una domanda: come fanno i bambini a riconoscere se stessi? Essi possono usare due tipi di indizi: gli indizi contingenti, derivanti dal fatto che l'immagine speculare si muove esattamente in tandem con i movimenti propri del bambino e quindi dipende da essi, e l'indizi morfologici, ossia le caratteristiche fisiche del bambino. Dai risultati della ricerca, è emerso che questa capacità non era stata riscontrata in nessun bambino al di sotto dell'anno di età, infatti la sua prima comparsa avviene circa tra i 15 e i 21 mesi d'età.

L'autoriconoscimento non è un processo improvviso; ci sono altri due importanti elementi che incidono e che dobbiamo tenere in considerazione: il linguaggio del bambino e il modo di comportarsi, a secondo che il sé sia coinvolto oppure no.

Tutti noi abbiamo un'immagine del tipo di persona che crediamo di essere. Ciò, in parte, riflette il modo come gli altri ci vedono, il cosiddetto "sé-specchio" di Cooley.¹⁸ Ma il sé rappresenta principalmente una nostra creazione, determinata dai valori e dalle predilezioni di ciascuno, che ha tra le sue conseguenze la possibilità di porre grande enfasi su alcuni aspetti più che su altri, portandoci così a un'immagine distorta, se confrontata con quella che gli altri hanno di noi. Il risultato dei nostri sforzi costruttivi costituisce il concetto del sé, esso si riferisce agli aspetti cognitivi dell'organizzazione del sistema del sé ed esprime la conoscenza soggettiva psicologica e fisica che gli individui hanno di se stessi. Il concetto di sé non è statico; esso è modificato dal continuo processo di autosservazione in cui tutti indulgiamo. E' influenzato da tutte le esperienze fatte, specialmente dalle sensazioni di capacità o di incapacità causate dai successi e dai fallimenti.

Sullo sviluppo del Sé si sono confrontate varie teorie tra cui ricordiamo la teoria di Mead,¹⁹ teoria che ha dato origine alla corrente di studi sociologici denominata "interazionismo simbolico". Secondo Mead il sé di ogni individuo è prodotto dall'interazione fra il soggetto e il suo ambiente: tale interazione è inizialmente una "conversazione di gesti" che progressivamente diventa uno scambio simbolico. Essenziali, per tale scambio simbolico, sono i gesti vocali che permettono di scoprire dei significati condivisi attraverso la conversazione vera e propria. Il Sé, secondo Mead, non esiste alla nascita in quanto, per il suo emergere, sono necessarie due condizioni: la capacità di produrre e rispondere a simboli e la capacità di assumere gli atteggiamenti degli altri. Mead introduce la nozione di "Altro generalizzato" riferendosi alla comunità o al gruppo sociale organizzato che, percepiti come un tutto dal soggetto, gli

¹⁸ C. H. Cooley, *Human nature and social order*, Child Development, New York, 1902.

¹⁹ G. H. Mead, *Mente, Sè e società (1934)*, Trad. It., Giunti, Firenze, 1966.

permettono di costruire l'unità del proprio Sé. Considerare il Sé come oggetto sociale, può causare come conseguenza, far pensare che venga determinato in modo esclusivo dall'influenza della realtà sociale. Mead evita questo rischio, riprendendo e accogliendo la distinzione fatta da James tra Io (soggetto consapevole che è capace di conoscere) e il Me (che è conosciuto dall'Io). Questa distinzione non significa che essi rappresentino due facce separate del Sé, infatti l'Io ed il Me non possono essere dissociati. Gli elementi basilari del Me sono le qualità che definiscono il Sé come conosciuto, includono tutte le caratteristiche materiali (il corpo, ciò che il soggetto possiede), sociali (i rapporti del soggetto) e psicologiche (la consapevolezza, i pensieri, i meccanismi psicologici). Secondo James ognuno organizza i costituenti del Me in una struttura gerarchica che pone nella posizione più elevata gli aspetti psicologici del Me, in posizione intermedia quelli sociali e, nella posizione più bassa, gli aspetti corporei e materiali. L'Io, invece, rappresenta nel Sé, il principio dell'azione e dell'iniziativa, attraverso l'azione è l'io che può incidere e modificare la realtà sociale. Mead ha avuto il merito di chiarire che l'Io, e non soltanto il Me, può essere indagato sul piano empirico; discostandosi dallo stesso James che aveva concluso circa l'impossibilità di osservare e analizzare un presente, un fenomeno come l'Io, che è del tutto soggettivo e che può, perciò, cambiare da un momento all'altro, Mead fa infatti presente che è, comunque, possibile studiare la conoscenza che hanno i soggetti dei versanti oggettivo e soggettivo del loro proprio Sé. Parlando del concetto di sé un sentimento ad esso molto vicino è l'autostima. L'autostima è il sentimento che ogni individuo, maschio o femmina, ha del proprio valore e della propria capacità. Rappresenta perciò l'aspetto valutativo del sistema del sé e si riferisce all'immagine di un sé ideale che tutti noi possediamo. Possiamo parlare, quindi, di alta autostima, quando il senso del sé è sufficientemente buono; mentre la bassa autostima implica insoddisfazione, rifiuto, disprezzo per se stessi.

Sherif e Sherif²⁰, parlando di autostima, argomentano che è il risultato ottenuto dall'individuo attraverso l'interiorizzazione delle norme, dei costumi e dei valori del gruppo sociale. La formazione del Sé è sostenuta da un sistema complesso di relazioni, da una diversità di esperienze, da differenti livelli di capacità per affrontarsi con l'habitat e che, pertanto, rispetta una multidimensionalità. Le differenze individuali riguardo l'autostima sono state oggetto di numerose ricerche. In un classico esperimento effettuato da Coopersmith²¹ sull'autostima, in ragazzi compresi tra i 10 e gli 11 anni, ai quali venivano somministrati dei questionari, sulla base delle loro risposte, Coopersmith ha classificato i ragazzi in: soggetti con alta autostima e soggetti con bassa autostima, riscontrando che i due gruppi potevano essere distinti a seconda del tipo di rapporti instaurati con i genitori.

²⁰ M. Sherif - C. Sherif, *Psicologia social*, Aharla, Mexico, 1969.

²¹ S. Coopersmith, *The antecedent of self - esteem*, Freeman, San Francisco, 1967.

Coopersmith riscontrò che i ragazzi con un alta autostima avevano dei genitori comprensivi e che li sostenevano totalmente e inoltre la stima che essi avevano di sé stessi era ugualmente alta; mentre i ragazzi con bassa autostima avevano in genere dei genitori che si rapportavano a loro in modo brusco e distante ed erano inoltre dispotici o eccessivamente permissivi, di conseguenza i ragazzi si sentivano poco apprezzati e svilupparono una bassa opinione di loro stessi. Naturalmente, il comportamento dei genitori non è l'unica causa delle differenze individuali nell'autostima. Come afferma Harter²² deve essere considerato il rapporto tra autostima dei ragazzi e altre fonti di sostegno sociale; in particolare, i coetanei hanno ruolo importante nella media infanzia e nella adolescenza, ma tuttavia l'influenza che i fattori esterni hanno sull'autostima, dipende soprattutto dal bambino stesso.

Secondo Harter la conseguenza più importante sull'autostima è costituita dall'influenza esercitata sullo stato emotivo generale dell'individuo, che a sua volta, influenza il grado di motivazione e di interesse nelle occupazioni proprie di ogni età. Ogni individuo, quindi, costituisce una realtà complessa ed elabora le proprie esperienze in situazioni diverse, ma anche in rapporto al presente e al futuro.

Il rapporto fra il sé e l'identità

Con i termini Sé ed Identità, la maggior parte degli studiosi fa riferimento a differenti processi psicologici relativi alla costruzione, mantenimento e cambiamento dell'autoconsapevolezza e dell'automonitoraggio comportamentale. Processi che regolano, quindi, il comportamento della persona nell'interazione con l'ambiente. Come il Sé, anche l'identità è un costrutto concettuale con cui si indicano gli effetti, cognitivi ed affettivi, di molteplici processi integrativi sul piano dell'autoconsapevolezza, delle autorappresentazioni e delle autodefinizioni condivise ed impersonate che passano attraverso i ruoli sociali. La nozione di identità è impiegata da tempo come equivalente a quella di concetto di Sé e, al di là delle sfumature che ognuna delle due nozioni esprime, ambedue rinviano all'unicità di ogni persona, ai sentimenti di individualità, di intenzionalità, alla capacità di pensare a se stessi, ad avere coscienza e conoscenza di sé.

Esiste una circolarità regolativa tra ruoli, identità e Sé, dal momento che ogni situazione, episodio o relazione, implicano cambiamenti o aggiustamenti sul piano dell'autoconsapevolezza. Circolarità attraverso cui l'individuo cerca normalmente di mantenere una coerenza tra le sue azioni e la persona che crede o rivendica di essere. Il punto centrale su cui gli studiosi del Sé concordano, siano essi psicosociologici o neurologi è che il Sé e l'identità emergono sempre da una qualche forma di relazione, interna od esterna. Circolarità attraverso cui l'individuo cerca normalmente di mantenere una coerenza tra le sue azioni e la persona che crede o rivendica di essere.

²² S. Harter, *The perceived competence scale for children*, Child development, New York, 1982, pp. 87-97.

Il paradigma che domina gli studi e le ricerche sul Sé e sull' Identità è: che l'individuo non resta passivo di fronte al prodursi dei significati che lo riguardano e che producono le rappresentazioni di sé o il suo senso d'identità personale.

Finchè gli è possibile, l'individuo partecipa attivamente a sostenere una definizione della situazione che sia coerente con le immagini che ha di se stesso. Dall'altro l'identità, come articolato sistema di rappresentazioni unificate di sé e mediate da un ruolo, non risulta di totale proprietà della persona a cui viene attribuita, ma risiede nella struttura normativo-simbolica e nelle regole che governano l'interazione. Cerchiamo ora di configurare le dimensioni, le strutture e i processi che attengono al Sé e all'identità personale.

L'identità personale è il risultato di diversi processi psicologici, intrapersonali ed interpersonali, che confluiscono in una struttura organizzatrice della conoscenza individuale relativa a se stessi. Attraverso l'identità personale, gli uomini e le donne non solo hanno un'esperienza cognitiva ed emotiva di Sé ma sono in grado di:

- elaborare ed integrare in modo coerente l'informazione interna ed esterna che li riguarda, per esempio, quella somatica e concettuale;

- codificarla sotto forma di memoria autobiografia, conferendo alla storia soggettiva coerenza retrospettiva e continuità futura;

- selezionare ed attuare i repertori di comportamento più adeguati alla propria identità sessuale, sviluppando le relative competenze socialmente trasmesse.

L'identità personale è anche un sistema di regole e segni condivisi, attraverso cui l'individuo dà vita a una identità sociale. Mediante la capacità di utilizzare regole e significati, per esempio relativi all'immagine di sé, l'individuo realizza atti comunicativi, produce versioni di sé, adatte al contesto e alle diverse forme dell'interazione.

L'identità personale è sostenuta da due processi:

- l'autoconsapevolezza, cioè il flusso di energia che ogni uomo e ogni donna sperimentano;

- L'autoregolazione, intesa come capacità di automonitoraggio corrispondente alla percezione oggettuale che uno ha di sé e delle proprie azioni.

L'autoconsapevolezza ed l'autoregolazione, il cui grado e capacità variano fra gli individui, permeano tre dimensioni dell'identità personale: a) il concetto di Sé (aspetto intrapersonale) b) la rappresentazione di Sé (aspetto interpersonale e situazionale) c) l'identità tipizzata (aspetto intra / intergruppo).

Concetto di Sé (area intrapersonale): è definibile un insieme di categorie semantiche naturali rappresentate mentalmente dai concetti lessicali che concorrono a formare l'idea che una persona ha di se stessa. Il concetto di sé appare come una teoria e non come una entità esistente, a questo proposito è utile

accogliere quanto proposto da Neisser²³ che considera il Sé concettuale come il momento di integrazione e di continuità delle varie forme di autoconoscenza (Sé ecologico, interpersonale, esteso e privato). Il Sé concettuale è, quindi una vera e propria teoria su se stessi, caratterizzata da due sistemi di convinzione relativi al significato e valore :

- 1) Le caratteristiche psicologiche, somatiche e di ruolo;
- 2) I rapporti sé-mondo nell'ambito delle credenze attinenti alla psiche, all'anima o alla personalità.

Rappresentazioni di Sé (area interpersonale): possono essere considerate come sottosistemi del concetto di Sé. Il concetto di sé costituisce infatti un'ipotesi teorica che l'individuo si forma al fine di rendere l'interazione prevedibile e governabile, la rappresentazione di sé ne costituisce la parte operativa empiricamente proiettata nell'assunzione di ruoli e di volti di identità. Le rappresentazioni del sé influenzano l'interpretazione del proprio ruolo, agendo sulla motivazione, sul comportamento, sull'organizzazione del sintomo nevrotico, sulla disponibilità o meno al cambiamento.

Identità tipizzata (area intra / intergruppo): è un insieme di tratti attribuiti a se stessi, relativi ad aspetti disposizionali, comportamentali, espressivi e di ruolo, di natura prototipica e stereotipia. Una tipizzazione dell'identità è formata da un repertorio di tratti coerenti tra loro e con il contesto etico-normativo che li legittima.

3. ETIMOLOGIA E COMPLESSITA' DI UN CONCETTO: LIMITE

3.1. Ti racconto una storia

Leggere la storia tratta dal libro di Alba Marcoli, *Il bambino perduto e ritrovato. Favole per far la pace col bambino che siamo stati*, Mondadori, Milano, 1999.

3.2. Antropologia del limite

Definizione desunta dalla filosofia greca

Nella filosofia greca la parola limite indicava ciò che è completo perché condotto a termine, ciò che ha forma, ordine armonia e bellezza. Ciò che è perfetto perché non manca di niente.

Definizione desunta dal mondo romano

I romani indicavano con il vocabolo 'limiti' quelle pietre che segnavano i confini, le quali erano sacre e non potevano rimuoversi senza delitto, essendo sotto la speciale protezione di una divinità detta 'Limite' o 'Termine'. Il 'limite', quindi, è qualcosa di intoccabile, talmente connaturato alla nostra natura umana da non poter essere rimosso senza danno alla natura umana stessa.

Definizione desunta dal mondo latino

²³ U. Neisser, *Conoscenza e realtà*, Il Mulino, trad. it., a cura di Maria Bagassi, Bologna , 1993

L'etimologia della parola dal latino fa riferimento a: VIA TRAVERSA, SENTIERO che fa da confine, FRONTIERA.

Definizione tratta dalla Sacra Scrittura

Il limite come spazio abitato dalla presenza di Dio (deserto: genesi 16,7; Esodo; Isaia 41,18; Ezechiele 20,10; Osea 2,14; Matteo 15,33; Marco 1,13).

Il limite come occasione per prendere consapevolezza e cambiare (convertirsi) (peccato: Luca 15,11ss; Luca 7,36ss).

Definizione desunta dalla psicologia

Il limite non come rigida barriera, ma come risorsa, come soglia verso nuove opportunità per risignificare la propria storia personale e familiare.

Per spiegare come mai il limite non è una limitazione Gardner usa un esempio facilmente comprensibile. L'energia può essere rilasciata solo sfruttando dei vincoli: è grazie a una diga che la otteniamo dall'acqua di un fiume, diversamente non potremmo beneficiarne. Per Francesco questo è lo spazio entro il quale ha saputo costruire la propria pienezza di identità.

Perché il tema del "limite"? Perché è intrinseco all'uomo, gli mostra chi è, definisce la sua identità e lo apre all'infinito cui tende; perché la coscienza di esso lavora al cuore delle tradizioni religiose più diverse, dalle Upanishad alla Bibbia, ed è oggetto di tutta la storia del pensiero occidentale, dalla filosofia classica a quella post-moderna.

Il limite è un percorso che riceve nuova e decisiva luce, da Gesù crocifisso: "La Parola in cui è detto tutto, si è circoscritta, è stata inchiodata al limite, tanto piccolo da diventare – la Parola, in cui tutto ha vita – un individuo, Gesù. Eppure se si guarda questo evento, anche a prescindere dall'adesione di fede, si vede che assumendo il limite, la Parola, che è Dio, ne ha rovesciato il significato. Il limite, da muro di separazione diventa soglia, che descrive la mia identità, la protegge, ma apre all'incontro con gli altri, sino a diventare un solo uomo nuovo, Dio tutto in tutti. Ecco il paradosso. L'illimitato che si fa limite, l'infinito che si finitizza – ecco un'espressione di Chiara Lubich – per aprire da dentro il limite all'inesauribile novità del dono, della condivisione. Qui c'è, senza negare le altre vie, una possibilità nuova di vita e intelligenza. Il limite, la singolarità, l'individualità, nella sua polisemia religiosa, metafisica, etica, rilevata dagli antichi, in Gesù è in qualche modo risignificato secondo la grammatica del dono e dell'amore. E di questa grammatica investe, come annuncio e promessa, nei moderni, le scienze dell'uomo, del vivere sociale, della natura". Una grammatica che, proprio nella morte di Gesù in croce, è diventata per sempre incidente nella storia. "Il Risorto, perché è il Crocifisso, è su questa terra l'elemento permanente che permette allo Spirito di Dio di sorgere nella storia, di sbocciare dal limite. È fondamentale dunque per il battezzato essere inserito nella morte di Gesù. Soltanto la comunione a tale debolezza rende forte. Il non-essere

escatologico del Crocifisso/Risorto diventa quello del credente – 'non più io vivo ma Cristo vive in me'. Anche per questo Gesù crocifisso rimane la critica e il criterio permanente sul quale ogni sistema religioso ed etico deve misurare la sua autenticità”.

4. L’UOMO FRANCESCO: TRA LIMITE E IDENTITA’

Il contributo francescano alla società post-moderna si declina attorno alla dimensione dell’incontro con il Crocifisso e alla creaturalità. Da questa antropologia nuova Francesco ha fatto derivare ogni altra relazione.

4.1. L’incontro con Gesù Cristo Crocifisso

L’incontro con il Crocifisso per Francesco si declina attorno a diverse esperienze. Tra le tante mi soffermo su due: l’incontro con i lebbrosi (FF 110; FF 1407-1408), il mandato del Crocifisso di San Damiano (FF 1411).

L’incontro con i lebbrosi rappresenta per Francesco un modo nuovo di leggere e pensare la vita: da minores. In essi egli intravede sia una scelta di vita, la scelta per i secondi della storia (i non promossi, i non liberati, i non garantiti, gli invisibili della storia) sia un nuovo modo di pensare che don Tonino Bello chiamerebbe il pensiero meridiano.

L’incontro con il crocifisso di San Damiano ha permesso a Francesco di comprendere che solo una Chiesa povera, capace di abitare il limite, può salire accanto al suo sposo sulla croce.

4.2. La creaturalità come etica dell’infinito

La creaturalità o la coscienza del limite come risorsa è il secondo grande contributo francescano. San Francesco si è sempre percepito come creatura innanzi al Creatore. Da questa visione dell’uomo – nel suo rapporto con Dio – è poi scaturita ogni altra relazione (con i fratelli, la società, la natura, il creato, il mondo). Molto dei nostri affanni, di un continuo cercare smodato e vuoto, è dovuto all’incapacità di sposare questa prospettiva: l’uomo, diceva il Poverello, tanto vale davanti a Dio e nulla più, per quello che è. Abbiamo un gran bisogno di fare nostra questa intuizione del Poverello: siamo creature innanzi al Creatore. Si tratta di sviluppare concretamente, in ogni circostanza, in qualsiasi tipo di rapporto, la coscienza del limite. Per Francesco, la consapevolezza di sé, del suo essere creato, quindi relativo (in quanto non assoluto e perché rivolto, relazionato, a Dio) è una grande risorsa. Gli permette di essere in pace con se stesso, con il prossimo, con il creato e con Dio. Addirittura, per questa consapevolezza del limite, egli riesce a guardare in faccia alla propria morte e a chiamarla con il nome di “sorella”. Non è questa una condizione idilliaca, poetica, bensì il frutto di una relazione creaturale autentica, genuina, equilibrata, sapienziale, secondo la volontà del Creatore. Il rapporto che noi abbiamo con la natura è

alterato: non passa più per il Logos, per la Sapienza, bensì per le burrasche e le tempeste dell'Io, per le voglie capricciose dei nostri cuori che vogliono possedere, conquistare, trasformare, deturpare, consumare. È indispensabile, per la nostra società (malata di edonismo e di efficientismo), riscoprire il limite – la creaturalità – come risorsa e non come minaccia al progresso e al bene personale e comune. Parlare di limite – o “liminalità” o pure di “creaturalità” – significa guardare più in profondità al significato della vita e al progetto di Dio per noi. Dio si rivela nella nostra concretezza di creature, nell'essere del nostro limite. Il progresso tecnologico e scientifico non è in grado di offrire all'uomo alcun futuro senza Dio. Non sarà certamente il progresso scientifico e tecnologico a garantirci un futuro migliore. La critica della Chiesa cattolica su questo punto è abbastanza nota e chiara: al progresso e al benessere socio-economico quasi mai corrisponde una crescita spirituale e un avanzamento del bene e dell'etica. Anzi, molte volte capita che, al progresso economico, sociale e tecnologico, corrisponda una situazione di regresso spirituale e morale. Alcune scoperte della tecnica e della scienza, pur recando grandi benefici all'umanità, si sono rivelate assai pericolose nella loro applicazione. La questione ecologica è tra le sfide più urgenti del nostro tempo. L'autodistruzione è determinata dall'uso squilibrato dei beni della Terra e da un consumo eccessivo. Gli abusi perpetrati sul creato devono trovare una fine a motivo della responsabilità e della nuova sensibilità ecologica che si sta creando nell'attuale società. Se lo spazio da noi umanizzato è malato, inquinato, allora significa che il peccato è penetrato dentro la natura, negli spazi che noi occupiamo. Non solo dobbiamo riconoscere delle strutture di peccato, ma altresì degli spazi di peccato. Lì dove l'inquinamento è irrefrenabile, come una cascata in piena, lì la grazia di Dio non è più presente. Si tratta di mettere assieme grazia, ordine, armonia del creato, bellezza, senso estetico. Altrimenti, non si potrà comprendere la natura devastante del peccato e le conseguenze cosmiche del male nel mondo.

Nella visione francescana, la materia, le cose create, sono piene di Logos, dell'impronta del Verbo, che è l'opera somma della creazione. È quanto affermava san Bonaventura! Lo stesso Benedetto XVI, nella visita che qualche tempo fa fece a Bagnoregio (6 settembre 2009), affermò in un suo discorso: «Quanto sarebbe utile che anche oggi si riscoprisse la bellezza e il valore del creato alla luce della bontà e della bellezza divine! In Cristo, l'universo stesso, nota san Bonaventura, può tornare ad essere voce che parla di Dio e ci spinge ad esplorarne la presenza; ci esorta ad onorarlo e glorificarlo in tutte le cose. Si avverte qui l'animo di san Francesco, di cui il nostro Santo condivise l'amore per tutte le creature».

4.3. I frutti di una nuova prospettiva antropologica

Un nuovo orizzonte antropologico ha orientato Francesco verso:

1. un nuovo stile di economia e consumo: la via della sobrietà,

2. un nuovo stile di relazioni fraterne e comunitarie: la via della fraternità,
3. un nuovo stile di legalità: la sororità con le cose.

Riporto di seguito un intervento, a mio parere interessante, che ci aiuta ad approfondire il primo punto.

4.3.1. Un nuovo stile di consumo ed economia: la via della sobrietà

La sobrietà come stile di vita (Antonio Nanni)

“È necessaria ed urgente una grande opera educativa e culturale, la quale comprenda l’educazione dei consumatori ad un uso responsabile del loro potere di scelta, E necessario adoperarsi per costruire stili di vita, nei quali la ricerca del bello, del vero e del buono e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune siano gli elementi che determinano le scelte dei consumi, dei risparmi e degli investimenti (...). La scelta di investire in un luogo piuttosto che in un altro, in un settore produttivo piuttosto che in un altro, è sempre una scelta morale e culturale” (Centesimus Annus, 36). È significativo che Giovanni Paolo II affrontando i grandi problemi internazionali della globalizzazione, dello sviluppo e della pace, abbia sentito il bisogno di ricordare che un reale cambiamento è possibile solo con l’impegno di tutti e di ciascuno a mettere in discussione il proprio stile di vita. L’espressione “stile di vita” è frequentemente utilizzata per riferirsi a ciò che caratterizza permanente ed in profondità il modo di vivere di un soggetto. Non si improvvisa, non è fatto di episodi. È lo specchio visibile di un’etica personale, di un’antropologia. È la saldatura di tre elementi: una spiritualità (come sorgente di senso), un’opzione fondamentale (come finalità che orienta), una prassi quotidiana (come concretezza di azioni). Oggi la Chiesa appare molto sensibile agli stili di vita.

Ma c’è ancora altro che vogliamo sottolineare. Più che per il significato economico, la sobrietà è importante per il suo significato antropologico. In effetti nella sobrietà si manifesta tutta la “premura per l’altro” partendo appunto da un “io” consapevolmente sobrio, un “io” che in questo modo si impegna a “condividere” e a rispettare il “limite” rifiutando l’ebbrezza dei consumi, dell’accumulo e del possesso. Proprio perché la sobrietà comprende queste importanti dimensioni culturali, antropologiche e politiche, non deve essere banalizzata in una casistica del più e del meno. Il problema è ben più profondo. Soprattutto come cristiani non è possibile rinunciare al fondamento etico dell’agire economico. Ciò vale sia sul piano teorico (ortodossia) che su quello concreto (ortoprassi): e deve ripercuotersi nella vita personale, nelle scelte e nei comportamenti, cioè appunto negli stili di vita. Per costruire un mondo più equo e sostenibile, nel tempo della globalizzazione, è necessario partire da se stessi, non delegare ad altri il cambiamento. A nostro avviso la sobrietà è una virtù sociale che attende di essere ancora esplorata in tutte le sue potenzialità di trasformazione. Occorre partire dal basso, dalla cittadinanza attiva dei soggetti, dalle scelte dei gruppi familiari e muoversi progressivamente in un orizzonte di pedagogia dei gesti come

strategia dei comportamenti anche economici alternativi ponendosi obiettivi di trasformazione che siano sempre più politici e strutturali.

La cultura della sobrietà

Vorrei socializzare una scoperta linguistica che può suscitare curiosità sulla parola "sobrietà". "Sobrio" è il contrario di "Ebrius". Cioè, il suo significato etimologico originale è negativo ("s" privativa!), come la parola "Sleale", o la parola "Scontento". Ebrius vuol dire ebbro, inzuppato, inebriato, esaltato, ubriaco, avvinazzato, agitato, su di giri, fuori le righe, s-regolato, fuori controllo, s-misurato. La nostra è una società ebra di consumi, di piaceri, di cose materiali, è una società dell'abbondanza, dell'apparenza, del narcisismo che i sociologi definiscono anche affluente, edonista, opulenta ecc. Sobrio, invece, è chi vive in modo in-nocente (che non nuoce), cioè equilibrato, misurato, entro i limiti. Per questo la sobrietà è uno stile di vita "sostenibile", ossia capace di futuro. È il passaggio dal modello di vita del cow-boy (che nel Far West deve continuamente "predare") al modello di vita dell'astronauta (che deve invece essenzializzare tutte le risorse per affrontare il viaggio di andata e ritorno). Ecco perché "È sostenibile solo uno stile di vita più democratico. Può avere forme diversificate. Non livellante, poiché anche con una certa spesa in beni si può vivere con un proprio stile originale. Ma è fraterno, perché nessuno si arricchisce alle spalle degli altri. Ed è libero dalla dipendenza dai beni materiali, perché non si ha mai/a sensazione pressante, che il proprio valore dipenda da essi e che non si deve spendere sempre di più solo perché ci sono persone che hanno di più" (Schernhom G., Che cosa è uno stile di vita capace di futuro, (sostenibile)?, in Volontari e terzo mondo, n. 4, 1999, 66-67). Lo stile di vita improntato alla sobrietà restituisce all'uomo "quell'atteggiamento disinteressato, gratuito, estetico che nasce dallo stupore per l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose visibili il messaggio del Dio invisibile che le ha create" (Centesimus Annus, 37).

La sobrietà: nome nuovo della "temperanza"

Prudenza, giustizia, forza e temperanza. Così una volta si imparava dal catechismo. Poi è venuto il tempo dell'oblio e anche per le virtù "cardinali" è diventato difficile sopravvivere. Noi siamo convinti che oggi sia possibile rilanciare la "temperanza" nella forma aggiornata della sobrietà e in questo senso essa potrebbe diventare un banco di prova per tutta la comunità cristiana. La temperanza "è la virtù morale che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni del creato" recita il Catechismo. La temperanza, con il suo richiamo alla moderazione e alla sobrietà, costituisce una sorta di scudo protettivo di fronte alle tentazioni della ricchezza ottenuta con ogni mezzo e suggerisce il giusto distacco dai beni materiali, mezzi di investimento per lo sviluppo e non già fine in sé. La temperanza è la virtù dell'equilibrio e del senso della misura, della capacità di resistere, rinunciare, di "mescolare" (l'acqua con il vino, ad esempio), e perfino di "tagliare", di affinare (si pensi al temperino). Chi agisce

nella temperanza non è smodato, eccessivo, ingordo, s-regolato, ma è persona semplice ed essenziale in tutto, perché sa ridurre, recuperare, riciclare, riparare, ricominciare. La sobrietà è, in questo senso, la virtù del futuro, il nuovo nome della temperanza; è un bene relazionale, una qualità della relazione: con se stessi (identità/sobrietà); con gli altri (alterità/sobrietà); con le cose (consumo/estetica della sobrietà). Ma non possiamo dimenticare che la sobrietà esprime anche il modo di vivere e di vedere il mondo con lo sguardo dei poveri e proprio per questo è una scelta economica e politica.

Sobrietà e Identità

Se è vero che sobrietà è semplicità, essenzialità, leggerezza... allora questa virtù può aiutarci ad evitare la frammentazione della vita quotidiana e il rischio delle assolutizzazioni. Un "Io Sobrio" significa un Io unitario, non distratto, ma equilibrato, armonico, con un criterio gerarchico, ordinatore. Nella sobrietà non avviene come accade con il barbone, dove tutto diventa sciatteria e non c'è né la libertà della scelta, né la letizia, né il buon gusto. Un'identità sobria vuol dire identità di una persona sicura di sé e unitaria nelle sue scelte. Come ricorda W. Sachs: "per i maestri della saggezza, / 'opposto della semplicità non è la vita lussuosa, ma la vita frammentata. Un eccesso di cose ed oggetti non fa che intasare la vita quotidiana, distrarre in mille modi la nostra concentrazione e toglierci / 'energia che ci serve per trovare una linea chiara da seguire nella vita. Chi non riesce a dare la giusta dimensione al proprio rapporto con le cose, infatti, finisce per non aver più risorse sufficienti per dar forma al proprio progetto di vita. In questa luce i 'arringa per la semplicità non ha gran che a che vedere con la morale, ma piuttosto con i 'estetica. Come nell'arte tutto dipende dall'uso controllato di colori o suoni, in modo analogo l'arte di vivere richiede / 'uso ben temperato dei beni materiali. In altre parole, esiste un legame sotterraneo tra il buon vivere e l'austerità. Chi sente il desiderio di "dare forma" alla sua vita si sentirà spinto a sperimentare una sorta di "semplicità selettiva" non per spirito di autoflagellazione, ma con uno spirito di ricerca e di avventura. Chi vuole sopravvivere all'invasione delle merci sin nei territori più privati della propria vita, s'accorgerà di non avere altra scelta che un "consumo selettivo". Chi vuole restare padrone dei propri desideri, scoprirà il piacere del non rispondere a tutte le "occasioni" d'acquisto". La sobrietà tocca prima di tutto la dimensione identitaria, il rapporto con se stessi. L'individuo in questo senso non è più proprietario, teso quindi all'accumulazione, ma solidale e quindi capace di fruizione condivisa e di una assunzione selettiva delle cose. La sobrietà può diventare un principio gerarchico per ricondurre la pluralità dell'esperienza all'unità del significato; sviluppando così un Io Selettivo come presupposto per l'autonomia. Pensiamo per esempio alla gestione del tempo, alla responsabilità nel decidere i tempi della vita. Anche dal Vangelo ci viene un esempio interessante come quando Gesù guarisce l'indemoniato liberandolo dai tanti "demoni" (Jegione) che dividono la persona e la scindono al suo interno. Senza il rapporto con l'identità la sobrietà sarebbe scadente e sciatta, strumentale e destinata a perdersi.

Sobrietà e alterità

La sobrietà deve anche essere pensata per quello che comporta nella relazione con gli altri. Essa ha il potere di colorare la vita e di trasportarla in una prospettiva di cura. Responsabilità, stupore per le piccole cose, "attenzione" per le sfumature, il dettaglio. La sobrietà indica il primato dell'altro come principio gerarchico ed esprime l'esistenza come premura e servizio verso gli altri. Come dice padre Abramo Levi nel libro 11 sapore della sobrietà: la sobrietà di Dio sta nel suo scendere (kenosis), nel suo abbassamento, nel suo prendersi cura dell'uomo quando confeziona le vesti di pelle per Adamo ed Eva), quando pone il segno protettivo su Caino. Al contrario, l'uomo diventa "ebbro" quando mangia il frutto proibito, quando costruisce la Torre di Babele, quando Noè si ubriaca, ecc. Dunque, la ristrutturazione del rapporto con gli altri alla luce della virtù della sobrietà viene a significare l'impegno di vivere il proprio Io come un "Io ospitale" e coerentemente "solidale".

Sobrietà e beni materiali

Ma dopo l'identità e l'alterità, il tema della sobrietà deve essere coniugato con l'uso dei beni materiali. Va osservato che questo è forse l'aspetto più indagato e tradizionale della sobrietà. È un cantiere aperto. La ricerca è in corso e ci vuole ancora tempo per capire verso quali scelte di fondo si orienterà la comunità cristiana rispetto al neoliberalismo e al trionfo dei consumi. Come ha scritto Alex Langer in Il viaggiatore leggero, nella Lettera a San Cristoforo: "Bisogna passare da una civiltà del sempre di più ad una civiltà del può bastare, forse è già troppo". Nella prospettiva della sobrietà non si tratta "di dare di più" ma di "prendere di meno". Si tratta di far valere nelle nostre scelte il principio di sostenibilità, ossia di ragionare in modo tale da far valere e da rispettare i diritti dell'ambiente e i diritti delle generazioni future. Ma la sobrietà deve portare non solo all'etica del limite, della misura, dell'equilibrio, ma anche alla cultura dell'armonia, della bellezza e della qualità. Bisogna allora evitare due derive: a) la casistica della sobrietà, che riduce questo stile di vita ad una gabbia, ad una lista di precetti, ad un ricettario, e finisce per ingessare la sobrietà; b) la concezione pauperistica della sobrietà che propone una visione 'sacrificali' della sobrietà, mentre noi parliamo di sobrietà "felice". Non qualsiasi povertà si concilia con la sobrietà, ma "Madonna povertà", come insegna San Francesco.

La sobrietà come scelta ecologica, economica e politica

Siamo partiti dicendo che oggi la Chiesa appare sensibile alla scelta di nuovi stili di vita. I cristiani dovrebbero dare testimonianza della loro fede anche attraverso un coerente stile di vita rispettoso verso il creato. (...) Il ruolo della Chiesa di oggi non può limitarsi ad essere avvocato per il creato ma deve elaborare progetti e proporre modi di vita alternativi". Cosa significa per noi? La sostenibilità del nuovo modello di sviluppo deve essere inseparabilmente legata sia all'ambiente che alla giustizia sociale. Per il futuro bisognerà sempre di più includere in tutte le stime economiche relative alle attività umane anche i

loro costi ambientali, l'impatto sugli ecosistemi. E' divenuto sempre più chiaro che ci sono dei limiti all'espansione umana sul pianeta terra. C'è una crescente evidenza che alcune attività umane eccedono già la capacità di sopportazione dell'ambiente. L'etica del limite e la cultura della sobrietà sono scelte obbligate per costruire fin da oggi una società sostenibile. Come abbiamo già detto, la sobrietà è guardare il mondo con lo sguardo dei poveri e dalla parte dei poveri. Non è questo il luogo per parlare del divario economico e del divario digitale... Ma alla luce di queste considerazioni, le scelte da compiere sono: il consumo critico, i bilanci di giustizia, il commercio equo, la banca etica, i gruppi d'acquisto solidale, la Tobin tax, la tutela dell'ambiente, la tutela delle biodiversità, l'opposizione alle manipolazioni genetiche, agli organismi trans-genici, la partecipazione alle campagne sull'acqua e sui farmaci essenziali, fino alla lotta per una nuova architettura finanziaria mondiale e alla salvaguardia del creato nel tempo della globalizzazione. Il passaggio dalla società dello spreco a quella sostenibile non significa solo produrre di meno, ma anche produrre diversamente: meno prodotti superflui, più prodotti fondamentali: meno consumi privati, più consumi pubblici; meno energia da combustibili fossili, più energia da risorse rinnovabili; meno prodotti usa e getta, più prodotti duraturi; meno spreco, più recupero e qualità della vita. Inoltre, dovrà essere ridotto "il peso con il quale le nostre economie gravano sulla terra". Più profondamente, è il concetto di "felicità" che viene chiamato in causa e che dovrà essere ridefinito, correggendo la distorsione dall'utilitarismo. Come si vede, la scelta della sobrietà si configura come un modo di pensare e di agire alternativo. La scelta di uno stile di vita improntato alla sobrietà, consente ad ogni cittadino e ad ogni cristiano di dare il proprio contributo per la costruzione di un mondo più equo e più giusto. Bisogna dunque educare le coscienze, affinché si comprenda che non bastano i gruppi di pressione e i movimenti di base per orientare diversamente gli indirizzi economici delle istituzioni internazionali. Riteniamo invece indispensabile un'opzione fondamentale ben più profonda, che chiama in causa la vita stessa di ogni persona, in quanto strutturalmente legata al sistema sociale che si vorrebbe cambiare.

5. CONCLUSIONI

L'esperienza del limite è forse molto più forte oggi che in altri tempi. I continui progressi nei diversi campi della tecnica e soprattutto in quello della medicina e della genetica rendono più acuta la percezione della necessità di superarlo. Essi, infatti, fanno intravedere grandi possibilità di sempre nuove conquiste ed alimentano sogni di un sempre più sicuro e perfetto futuro dell'umanità. Queste prospettive, indirettamente, alimentano i conflitti esistenziali di cui è intessuta la vita di ognuno, nutrita com'è di desideri e di paure, di aspirazioni e di delusioni. Si ha il desiderio di volare e la paura di cadere, il desiderio di vivere e la paura di morire, il desiderio di amare e di essere amati e la paura di tradire e di

essere traditi. L'avanzamento della tecnica non ha diminuito, bensì acuito le incertezze, non ha eliminato, ma moltiplicato le ragioni dell'angoscia esistenziale. Ora, proprio questa esperienza del limite, che produce incertezza e angoscia, sfida l'antropologia cristiana a trovare delle coordinate concettuali per vivere il limite in modo umano, sia quando lo si considera valicabile che quando lo si considera invalicabile. In effetti, esistono limiti che sono invalicabili, perché la loro conservazione protegge e garantisce l'umanità dell'uomo, e limiti valicabili, perché il loro superamento contribuisce a promuovere la medesima umanità di ogni uomo. L'antropologia cristiana è, comunque, chiamata a fornire motivazioni ed orientamenti sia per rispettare i primi che per superare i secondi. In effetti, il cristianesimo ha proposto un ideale di vita "perfetta", nell'indicare Dio stesso come il perfetto da imitare. La filosofia greca aveva elaborato il concetto di perfezione, che si ritrova alla base del pensiero metafisico e come una componente essenziale della spiritualità cristiana, con Parmenide prima e con Aristotele poi. Per Parmenide, la perfezione è la proprietà fondamentale dell'essere. Secondo Aristotele, è perfetto sia ciò di cui non si può concepire nulla di superiore, sia ciò che raggiunge il suo vero fine. Il cristianesimo ha attinto il concetto di perfezione dalla visione filosofica dei greci. Infatti, nel giudaismo, il concetto di perfezione è praticamente inesistente. Il mondo biblico non usa mai il termine "perfetto", per qualificare Dio. Non si dice mai che Jahweh è perfetto. Nell'Antico Testamento, si parla più di santità che di perfezione. Nel Nuovo Testamento, il termine "perfezione", nei Sinottici, lo si trova solo due volte in Matteo. La prima è in Mt 5, 48: "siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli", dove il termine "perfetto" sarebbe per altro un'ellenizzazione dell'aggettivo aramaico "misericordioso". La seconda volta è in Mt 19, 21: "se vuoi essere perfetto, va e vendi tutto quello che hai...". I paralleli di Marco e Luca riportano lo stesso detto con l'espressione: "Una cosa sola ti manca". Nel resto del Nuovo Testamento, il termine "perfetto" si trova 29 volte, di cui 13 nella letteratura paolina. Con il diffondersi del cristianesimo, il concetto di perfezione passò dalla sfera filosofico-metafisica a quella morale. Soprattutto con i Padri greci si creò una moralizzazione della perfezione. Il tema della perfezione occupa un posto centrale nelle omelie di Origene. La perfezione di Dio reclama la perfezione dell'uomo. Con la diffusione della vita monastica in Occidente, poi, la perfezione assume maggiormente un carattere ascetico. Diventa l'obiettivo fondamentale del vero cristiano. Tutte le energie di vita spirituale si concentrano nel motto: "Dio vuole che tutti siamo perfetti". L'uomo perfetto è l'uomo spirituale. Ora, è stata la creazione di questo mito della perfezione a portare, per lo meno indirettamente, alla perdita del senso del limite. La mistica della perfezione ha immaginato un ideale di uomo onnipotente. Il modello di uomo da raggiungere è quello che va oltre i propri limiti, ma senza rendersi conto che oltre il limite non c'è la perfezione, bensì la disumanizzazione. L'antropologia della perfezione serve soltanto a creare persone nevrotiche, ammalate. Infatti, ogni fallimento, ogni errore mette tutti profondamente in crisi.

Ogni insuccesso è causa di traumi interiori. La pretesa che la vita sia perfetta diventa la pretesa che tutti siamo perfetti, e le persone vengono giudicate con il metro di misura della perfezione: è bravo, è intelligente, è riuscito. Nella classicità, la hybris, ossia lo sfrenato desiderio di potere e di piacere che porta a sfidare la natura viene punita dagli dei. La hybris è in rapporto con l'invidia deorum. L'uomo superbo, che crede di essere fatto da sé e di poter agire come un dio, nel disprezzo dei limiti naturali, rischia sempre l'invidia deorum, la punizione celeste. L'idea che Dio esalta gli umili e umilia i potenti percorre tutto il mondo classico. Anzi, è proprio questa la chiave della classicità: il senso del limite, rappresentato da Apollo. L'Apollo del santuario di Delfi. Il dio civilizzatore. Quello che impartisce insegnamenti come "conosci te stesso", e "nulla di troppo", che sono inviti alla moderazione. Apollo è il dio del limite inteso non come costrizione, ma come armonia, proporzione, bellezza. Il santuario di Delfi è il grande educatore dei greci alla civiltà: Apollo è infatti il dio delle leggi e perciò della libertà. La libertà, precisa Properzio, per l'uomo antico, non è quod libet licet. La libertà apollinea coincide con le leggi, e più precisamente con il diritto naturale: la ragione, la coscienza, la misura greca gli devono tutto. Le statue greche ci dicono che cosa fosse per i greci il limite come bellezza: le giuste proporzioni da cui traspare il divino. Per Epicuro, il piacere non consisteva negli eccessi ma nella moderazione. Dal punto di vista filosofico, le prime dure critiche ai deliri di grandezza della ragione si sono riscontrate nei primi del Novecento. La critica alla metafisica di Nietzsche, prima, e il tentativo del suo superamento, poi, da parte di Heidegger, la messa sotto accusa della cultura dell'illuminismo da parte dei filosofi della scuola di Francoforte, la scoperta del subconscio di Freud, la filosofia del linguaggio di Wittgenstein e l'ermeneutica di Gadamer hanno messo in crisi il primato dell'antropologia della perfezione, della filosofia dell'"io". Colui, comunque, che ha analizzato maggiormente la coscienza del limite dell'uomo come condizione per diventare "umani" fu senz'altro M. Heidegger. Il problema di fondo della sua filosofia, come si sa, era quello di capire il senso dell'esistenza dell'uomo. Per Heidegger, il punto di partenza per un'esistenza autentica è la presa di coscienza dell'intrinseca finitezza dell'essere. Il limite invalicabile della sua finitezza è segnato dalla morte. Ciò che ci umanizza, che ci fa prendere coscienza dei nostri limiti, è "l'essere per la morte". Fino a una certa età, ci si sente eterni. La morte, la fine è qualcosa che avviene fuori di noi. Per tutti, però, c'è un momento in cui si prende coscienza che "anch'io muoio". Anche il mio "io" finisce. La morte non riguarda più soltanto gli altri, ma è una realtà che fa parte di me. La presa di coscienza della nostra morte da immortali ci rende mortali. "Essere per la morte", tuttavia, non vuol dire che si vive per morire. La vita è vita, e non è finalizzata alla morte. La vita, però, è se stessa, cioè è autentica, quando tiene conto che è destinata a finire. Allora, la morte non è la fine o il momento ultimo dell'esistenza, ma è ciò che conferisce serietà all'esistenza. L'accettazione del limite radicale che è la morte comporta l'adozione di una nuova antropologia, che passi dall'ideale della

perfezione, che è stato alla base di tutta la cultura occidentale, all'ideale di un uomo limitato. All'umanesimo dell'autoesaltazione bisogna contrapporre un umanesimo dell'autoaccettazione. Ciò comporta che si deve passare da un sistema mentale che considera l'errore, l'insuccesso, il limite come nemico della vita, ad una cultura che considera il limite come un dato, che fa parte essenziale dell'esistenza e costituisce la materia prima della vita. Il limite è una realtà che non si può evitare. Non è qualche cosa che è posto dall'uomo, ma qualcosa che è imposto all'uomo.

Nel proporre un'antropologia del limite, a scanso di equivoci, è necessario anzitutto fare una precisazione. Giustificare e valutare positivamente l'accettazione del limite umano equivale a proporre un'etica dell'infinito. Non equivale, quindi, a proporre un atteggiamento di rassegnazione, una sorta di stoico fatalismo, che si traduce in un'etica di corto respiro, in un'etica del finito. Questo genere di etica non soddisfa le aspirazioni più profonde dell'uomo. S. Agostino, a suo tempo, aveva definito l'etica del finito e del possibile come un'etica dell'infelicità: "E' questo, dicono, il sapiente consiglio di Terenzio: "poiché non ti è possibile realizzare ciò che vuoi, desidera ciò che puoi" (Andria II, 1, 5-6). Nessuno può negare che queste parole siano molto sagge, ma non può negare che siano un consiglio dato a un infelice, perché non sia ancora più infelice." L'accettazione del limite, dunque, non è una scelta di rassegnazione. E' una scelta di buon senso, che accetta nella propria vita la presenza di un altro, ed è una scelta di fede, che, sempre nella stessa vita, accetta la presenza di un Altro, sia nel suo inizio che nella sua fine. La vita non ci appartiene. Essa non ha avuto inizio quando lo abbiamo deciso noi, e non ha termine neppure quando lo stabiliamo noi. L'esistenza umana è come la volta del firmamento sulla quale appendiamo le stelle dei nostri desideri e dei nostri progetti, la tela sulla quale disegniamo i contorni del nostro futuro. Ma questo firmamento, questa immensa tela celeste sulla quale disegniamo il mosaico della nostra vita e della nostra felicità ci sono stati concessi solo in prestito. Non ci appartengono. Questo è il limite fondamentale della creaturalità, che include tutti gli altri limiti, i quali, in qualche modo, sono da esso derivati. Se si accetta questo limite fondamentale, si accettano anche gli altri limiti ad esso a vario titolo connessi. Possiamo affermare che, secondo una prospettiva di semplice ragione, l'uomo è ciò che diviene, e, secondo questa prospettiva, egli non accetta la presenza di un Altro nella propria vita. Egli non conosce altro punto di partenza, per i suoi progetti e per i suoi orientamenti esistenziali, che la propria autonoma esistenza. Secondo una prospettiva di fede, invece, l'uomo diviene ciò che è. In questo caso, egli accetta che all'inizio della sua vita ci sia il disegno di un altro. Questo disegno non è attinto nel campo dell'esperienza umana, ma affonda le sue radici nell'eternità, nel cuore stesso di Dio. Divenire ciò che si è significa accettare di realizzare il progetto di un altro, nella convinzione che, nella misura in cui si accetta il progetto di un altro, si accetta il proprio progetto, si è fedeli a se stessi, si realizza se stessi. E' proprio vero che per essere se stessi, bisogna essere di un Altro. Ciò significa, però, che non basta essere per

vivere, ma bisogna vivere per essere. Si può paragonare il rapporto tra il divenire ciò che si è ed essere ciò che si diviene al rapporto che intercorre tra un esodo ed un avvento. L'esodo è un itinerario per raggiungere la meta, la quale, pure se è stata prefissata da un Altro, costituisce sempre una terra promessa. Il fatto che la meta sia stata prefissata da un Altro, e nel nostro caso specifico da Dio, è certamente un limite della propria libertà. Dover raggiungere solo quella determinata meta vincola la libertà di scelta, costituisce un limite, perché ciò elimina altre mete da raggiungere e, soprattutto, elimina la possibilità di stabilire delle mete proprie. L'avvento, invece, è l'irruzione di qualcosa di totalmente nuovo ed impensato nella propria vita. Esso è l'abbreviazione dell'avventura, è la porta d'ingresso nell'incognito, nel quale si gioca da soli e si scommette sul proprio destino, nel silenzio della propria coscienza e nella solitudine della propria responsabilità. In ultima analisi, la vita umana è un disegno a quattro mani: le due mani invisibili di Dio e le due mani visibili dell'uomo. Insieme esse disegnano una vita, che è frutto di due amori ed opera di due libertà. Le mani di Dio non operano da sole. Ma nemmeno le mani dell'uomo operano da sole. Dio opera per mezzo dell'uomo, e l'uomo agisce sotto la guida invisibile di Dio. Il mosaico che risulta da questa duplice paternità è contemporaneamente aperto al futuro di Dio e alla libertà dell'uomo. Questa duplice paternità, però, non è facile da accettare e costituisce uno dei più forti misteri della vita umana. Infatti, in base a questa duplice paternità, l'uomo è soggetto ed oggetto allo stesso tempo: soggetto della sua risposta di libertà, oggetto della chiamata creatrice di Dio. La differenza che esiste tra soggetto e oggetto, tra il progetto stabilito dal cuore di Dio e la sua attuazione da parte del cuore dell'uomo, tra quello che si è in realtà e quello che si vorrebbe essere secondo il proprio desiderio, si traduce indirettamente in una nostalgia della trascendenza. Il differire della perfezione nel tempo e il differire dalla perfezione nella concretezza della vita segna la distanza che intercorre tra l'eternità e la storia, tra l'infinito e il tempo, tra Dio e l'uomo. Esso, qualora sia vissuto ed accolto positivamente, contribuisce ad acuire il desiderio e la nostalgia della patria futura più che ad alimentare la rassegnazione del tempo presente.

Quali sono i limiti che possono essere considerati invalicabili e che devono essere accettati come tali per essere "vissuti" cristianamente? Se ne possono esemplificare alcuni. Il dolore è senz'altro un limite invalicabile, una realtà ineludibile, un'esperienza universale. Quando esso diventa sofferenza, quest'ultima può essere senz'altro orientata a seconda delle convinzioni personali circa la vita e la morte. Orientare la sofferenza non significa, tuttavia, eliminare il dolore, perché esso è ineliminabile. Significa solamente affrontarlo con motivazioni che non provengono direttamente dall'esperienza umana e che sono, invece, ancorate alla Parola di Dio. La Parola di Dio illumina l'intelligenza e muove il cuore, ma non elimina la drammaticità della vita. La domanda del profeta Isaia nella descrizione drammatica dell'occupazione di Babilonia: "sentinella, quanto durerà ancora la notte"? e la risposta ad essa: "Verrà il mattino, ma è ancora

la notte" (Isaia, 21, 11-12) mette in chiara evidenza che la speranza dell'alba non toglie niente al buio della notte. Un altro limite invalicabile delle nostre possibilità e dei nostri desideri è lo stesso corpo umano. Noi lo riceviamo alla nascita; non lo costruiamo a nostro piacimento. Esso si sviluppa secondo un suo programma del DNA, che non è modificabile se non in minima parte dall'integrazione dell'ambiente. Il corpo introduce ogni singolo uomo e ogni singola donna nel consorzio umano, dando a ciascuno una precisa e insostituibile identità, fatta di una determinata statura, di un colore della pelle, di tutti quei particolari che distinguono una razza da un'altra. Esso è fragile, è debole, è continuamente esposto alla malattia. Non è possibile, infatti, non ammalarsi, perché ciò fa parte della natura umana. La malattia è un limite valicabile e va perciò combattuta con tutte le forze, ma l'ammalarsi rimane sempre un limite invalicabile. Il corpo non è una macchina a disposizione dei propri desideri, ma corrisponde al proprio intimo essere. Ognuno è il suo corpo, non solo ha un corpo. Uno dice: io sono stanco, io ho fame, non: io ho un corpo stanco, io ho un corpo che ha fame. Il corpo non può essere ridotto al solo "organismo" che le pratiche mediche, generando un chiaro senso di dissociazione, possono trattare come un qualsiasi oggetto di natura, come una qualsiasi materia prima. Se il processo di materializzazione in atto nel campo della scienza e soprattutto della tecnica non fa più coincidere l'io interiore di un uomo con il suo corpo, ma si serve del corpo dell'uomo come di uno strumento a sua disposizione, in ultima analisi fa cadere ogni differenza tra l'uomo e le cose. Ciò, però, renderebbe difficile, se non proprio impossibile, trovare un criterio per riconoscere l'uomo e distinguerlo dalle cose e dagli oggetti. Un altro limite ancora, per certi versi invalicabile, è la realtà sociale e culturale che ci circonda. Essa solo in parte è frutto delle nostre scelte e delle nostre decisioni. L'ambiente fisico ed umano nel quale viviamo e del quale abbiamo bisogno per vivere non è costruito da noi, bensì ereditato. Accettare il limite della realtà, allora, significa viverla e gestirla come essa si presenta e non sostituirla con delle rappresentazioni di essa. Talvolta potrebbe essere più facile, per esempio, teorizzare una società perfetta, sognare una specie di paradiso terrestre. Ma le tragiche smentite della storia richiamano tutti alla dura realtà. La malizia che si annida nel cuore dell'uomo e che ha inventato tanti inferni di sofferenza, fa prendere coscienza che il mondo reale in cui si vive è molto diverso da quello ideale che si sogna. Se, ora, come abbiamo detto, l'accettazione del limite umano sfocia in un'etica dell'infinito, come bisogna proporre quest'etica dell'infinito a partire dal limite? In altri termini, è realmente possibile avere un'etica dell'infinito a partire dal finito? E' mia convinzione che ciò sia possibile, e vorrei esporre qualche riflessione a questo riguardo. A ben considerare, il limite, in se stesso, è una percezione dell'infinito. L'infinito è la sua luce e la sua misura. Il limite non chiude ma apre il futuro, non umilia ma esalta la libertà. La tradizione cristiana ha collocato la perfezione dell'uomo alla fine e non all'inizio della sua esistenza. La già menzionata legge del progresso, illustrata e difesa dai Padri del II-III secolo, fu uno degli argomenti cardine della lotta contro le teorie degli gnostici. Adamo

veniva considerato come un bambino che doveva crescere e maturare. Quello che contava era il profectus cui egli era destinato. E' il profectus, infatti, che apre la vita alle realizzazioni future, che trasforma l'inquietudine del cuore nel dinamismo dello spirito. Il limite, nel momento in cui è accettato come limite, non è più limite, è superato. Se esso è gestito come un limite, diventa un non-limite, ed è automaticamente superato e superabile. Le coordinate necessarie per strutturare questa etica dell'infinito sono offerte dall'antropologia cristiana dell'immagine. L'immagine, infatti, in se stessa, è un limite. Non è l'archetipo, non è l'originale. Ma essa è sempre in rapporto con l'archetipo e con l'originale. La creatura è sempre in rapporto con il Creatore. L'uomo immagine è in se stesso un limite. Un limite verso l'alto, perché non è Dio, è un essere che sfida gli dei, secondo Eschilo, un essere che parla degli dei, secondo Platone, un essere che parla a Dio, secondo S. Agostino. E' dalla parte di Dio. E' vicino a Dio, parla con Lui, sfida il suo divieto, ma non è Dio. Però è immagine di Dio, cioè deriva da Dio, dipende da Dio. Per capire l'uomo bisogna partire da Dio. L'immagine ha in se stessa qualcosa di fragile, di debole, di corruttibile, ma allo stesso tempo ha una valenza di eternità. Essa respinge sia il dualismo ontologico, che divide l'uomo in due sostanze, che il monismo materialistico, che lo riduce alla sola materia, al cosiddetto uomo neuronale. L'uomo è immagine di Dio in tutta la sua realtà fisica e spirituale, ed è, a priori, un essere responsabile verso Dio e creato per Lui. Proprio in base a questa sua somiglianza divina, che costituisce la sua vera dignità, egli è fondamentalmente diverso da tutto il mondo infraumano. Il punto di partenza per l'etica dell'infinito promossa dall'antropologia dell'immagine è il limite più significativo della storia umana: l'incarnazione del Figlio di Dio. Lo specifico della tradizione cristiana è, infatti, l'umanazione di Dio, chiamata dall'evangelista Giovanni "incarnazione", cioè il divenire ciò che è più lontano da Dio, il divenire carne, ossia ciò che accomuna l'uomo con l'animale, ciò che è destinato alla corruttibilità, alla morte. La storia umana ha accettato miti in base ai quali un uomo è diventato dio, perché questa possibilità esalta la potenza dell'uomo, ma non ha trovato facile ammettere che un Dio diventi uomo, perché questa eventualità deprime la potenza di Dio. La difesa dell'umanità di Gesù è stata molto più difficile della difesa della sua divinità. Ora, Gesù ha assunto il limite umano, per superarlo dal di dentro. Ha assunto l'umanità per divinizzarla, per seminare in ogni suo frammento germi nascosti di eternità. Gesù, nell'accettare il limite della natura umana, ha trasformato questa natura umana in una promessa di salvezza. Dopo l'evento della sua risurrezione, la promessa di salvezza umana non è più un'utopia. La risurrezione di Gesù dai morti ha offerto una prolessi di questa salvezza, trasformando l'utopia in speranza, l'"occidente" in "oriente", la morte in vita.

Concludo utilizzando un'immagine che riassume due contenuti importanti correlati alla parola limite. Il limite come spazio da abitare e come sentiero da percorrere. Per abitare il limite e poi percorrere il sentiero che porta ad una maggiore pienezza occorre compiere un gesto importante "Chinare il capo".

L'immagine fa riferimento al momento della nascita, nel quale il bambino viene al mondo proprio attraverso questo movimento. Nel momento del parto si prepara, si mette in posizione, con la testa in giù, "china il capo" lo flette per incanalarsi e solo così nasce, facendo ad un tempo esperienza di resistenza, sforzo, abbandono... Questa immagine che caratterizza la nascita si ripresenta poi sotto differenti aspetti nell'arco di tutta la vita in cui molte situazioni ci fanno sperimentare la durezza della realtà, la sua "resistenza" che segnala il nostro limite e ci sollecita a prendere posizione a riconoscere la nostra misura in relazione ad esso. Impariamo a vivere affrontando la realtà alternando "resistenza e resa" fino all'ultimo atto, quello del morire, che più di ogni altro ha la sembianza del "chinare il capo".

Proprio questa espressione è scelta dall'evangelista Giovanni per indicare il morire di Gesù al culmine del suo percorso umano: "Gesù disse: è compiuto. E chinato il capo rese lo spirito" (Gv 19,30). L'espressione può essere assunta allora anche per indicare la prospettiva teologica che porta a considerare il limite umano come luogo in cui Dio stesso ha scelto di manifestarsi. Con l'immagine non intendiamo dunque evocare atteggiamenti remissivi, di rassegnata sottomissione, di cedimento di fronte a qualsivoglia autorità, ma piuttosto intendiamo alludere alla logica sottostante l'essere al mondo proprio della creatura umana. "Chinare il capo" nel senso di "acconsentire" è un atteggiamento che si impara nel lungo processo del maturare umano, contiene tutta la sapienza di chi ha imparato a riconoscere la ricchezza della vita mediando acquisizioni e perdite, vedendo crescere la disponibilità della propria libertà perché ha vinto la paura della perdita educandosi ai necessari distacchi. Il limite diviene allora più che un ostacolo da superare un'esperienza da abitare.