

INTRODUZIONE¹

Silvestro Paluzzi², Tonino Cantelmi³, Ermes Luparia⁴

*“Per conoscere l’uomo, l’uomo vero, l’uomo integrale,
bisogna conoscere Dio [...]”
Per conoscere Dio bisogna conoscere l’uomo”
(Paolo VI)*

1. I motivi e i criteri guida del I° Convegno dell’AIPPC

Il I° Convegno Nazionale dell’*Associazione Italiana Psicologi e Psichiatri Cattolici* (AIPPC), tenutosi a Roma il 4 e 5 marzo 2000, presso la Pontificia Università Lateranense, è stato un evento culturale *interdisciplinare* senza precedenti nell’attuale panorama scientifico nazionale. I *criteri* che ne hanno ispirato la preparazione e guidato la realizzazione sono da ricercarsi nel profondo desiderio da parte di alcuni Diaconi Permanenti della Diocesi di Roma, con competenze psicologiche e psichiatriche, e di altri fedeli laici professionisti nel campo della salute mentale, di offrire un *servizio*, così come suggerito dal Progetto Culturale CEI, di autentico e libero confronto tra istanze culturali, anche di diversa matrice, ed il Vangelo. Si potrebbero definire criteri di autentica cattolicità, soprattutto in preparazione di quell’*umanesimo integrale* che si va delineando e prospettando nella Chiesa del Terzo millennio (POUPARD, 2000). D’altra parte, fin dal 1981 Giovanni Paolo II, con l’esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (75), a proposito dell’*associazionismo* dei professionisti e della loro *missione* nella società e nella Chiesa, affermava autorevolmente che: “non poco giovamento

¹ Questa Introduzione, nei paragrafi 1, 2, e 3 è una versione di un articolo di Paluzzi S., Cantelmi T., Luparia E., *Psichiatria, Psicologia e Teologia. Quale integrazione alle soglie del III millennio?*, in *Cultura e Libri*, n. 127, marzo-aprile 2000, pp. 5-12.

² Psicologo clinico e Psicoterapeuta, Docente della Pontificia Università Urbaniana, Diacono Permanente della Diocesi di Roma, Socio ordinario dell’AIPPC

³ Psichiatra e Psicoterapeuta, Docente della Pontificia Università Gregoriana, Diacono Permanente della Diocesi di Roma, Presidente dell’AIPPC

⁴ Psicologo e Psicoterapeuta, Diacono Permanente della Diocesi di Roma, Segretario Generale dell’AIPPC

possono recare alle famiglie quei laici specializzati (medici, uomini di legge, psicologi, assistenti sociali, consulenti, ecc.) che sia individualmente sia impegnati in diverse associazioni e iniziative, prestano la loro opera di illuminazione, di consiglio, di orientamento, di sostegno [...] È un impegno il vostro, che ben merita la qualifica di missione, tanto nobili sono le finalità che persegue e tanto determinanti, per il bene della società e della stessa comunità cristiana, sono i risultati che ne derivano”. L’impegno che Giovanni Paolo II qualifica come “missione” può essere raccolto dal credente soprattutto come l’esortazione a vivere la professione quale *vocazione, servizio, profezia e testimonianza* del Vangelo sia nell’*ombra* del lavoro clinico quotidiano, a contatto con la sofferenza individuale, quella che non fa “rumore”, sia nella *luce* dei nuovi areopaghi in cui si incontrano le attuali sfide culturali, quelle di uomini che chiedono con sempre maggiore ansia qual è il senso della propria esistenza. Tale richiesta di significato viene indirizzata, tra i tanti “costruttori di senso”, anche allo psicologo e alla sua scienza. D’altro canto nel dialogo critico tra antropologia filosofica e teologica con quella psicologica, alcune posizioni antropologiche, per lo più implicite nelle teorie psicologiche, si rivelano inadeguate e quindi particolarmente bisognose di tale confronto critico (IMODA, 1993, Idem 1997). Ciò riguarda in modo particolare visioni puramente comportamentistiche, umanistiche o anche la psicoanalisi, soprattutto quella classica (IMODA, 1993).

Obiettando a quanti ancora sostengono una pretesa “neutralità” e “oggettività” della scienza, demistificata dall’attuale dibattito in bioetica tra credenti e laicisti, riteniamo che ogni operatore della salute mentale ha una sua *pregiudiziale visione dell’uomo*, ossia un giudizio previo ancor prima di pianificare il lavoro di ricerca. Infatti, i presupposti epistemologici, antropologici, religiosi e spirituali dell’operatore concorrono implicitamente all’orientamento della scienza psicologica e del mondo culturale in cui vive (PALUZZI, 1997, 1997a, 1999). Se l’operatore è un credente, potrà guardare molti dei fatti che si verificano nella storia delle persone che incontra nel suo quotidiano con gli occhi della fede: la storia vista come avente un’origine in Dio, un centro nella persona, che diventa portavoce della Parola di Dio ed un fine, che è l’attuarsi del Regno di Dio (Pellegrino, 1991). Un cristiano sa che la conversione parte dal cuore dell’uomo e poi coinvolge tutti i suoi comportamenti: i suoi valori, la sua famiglia e la sua professione, producendo progressivamente un cambiamento collettivo di mentalità, di cultura e di vita (TOMKO, 1998).

Dal Concilio Ecumenico Vaticano II, l'urgenza di portare il Vangelo a tutte le genti obbliga naturalmente la Chiesa ad entrare in dialogo con il mondo in cui si trova: "la Chiesa si fa parola, la Chiesa si fa messaggio, la Chiesa si fa colloquio" (PAOLO VI, 1964). Per evangelizzare, la Chiesa entra in dialogo con il mondo. Un dialogo che richiede però di immedesimarsi nelle forme di vita di coloro a cui si vuole portare il messaggio di Cristo. Si tratta di trovare creativamente le forme di un'*educazione evangelizzatrice*, simultaneamente *evangelizzazione* ed *educazione*, non una prima dell'altra, e neppure una senza l'altra: da cui ne deriva la necessità di una *formazione* cristiana a partire dalla vita e per la vita (GAMBINO, 1993).

In tal senso, la costituzione dell'Associazione Italiana Psicologi e Psichiatri Cattolici, a partire dalla denominazione stessa di "cattolico", vuole essere la concretizzazione di un'*educazione/formazione evangelizzatrice* che va nella direzione della *nuova evangelizzazione* e, pertanto, un'istanza profetica nell'evangelizzazione del mondo scientifico.

È in questo orizzonte *culturale* ed *ecclesiale* che si inserisce la proposta del Convegno. Esso, nello specifico, si è articolato in cinque *forum*, una tavola rotonda aperta al pubblico e una sessione finale di comunicazioni libere, per un totale di due intense giornate di lavori. Non è facile riassumere il contenuto degli autorevoli interventi né tantomeno è lo scopo del presente contributo.

I temi affrontati nel I° Convegno Nazionale hanno suscitato un grande interesse e la partecipazione di un uditorio (studenti, psicologi, psichiatri, religiosi, preti, docenti) molto più vasto di quello strettamente specialistico, al di sopra delle aspettative degli stessi organizzatori: hanno partecipato al Convegno oltre 1500 persone, i temi trattati sono stati ripresi da numerosi quotidiani e settimanali ed i relatori sono stati coinvolti in decine di trasmissioni radiofoniche e televisive.

In un tentativo di riflessione sui motivi di una così ampia partecipazione, vanno menzionati i termini in cui è formulato il tema del convegno: "Gli dei morti son diventati malattie". La combinazione dei termini "divino" e "malattia" inducono, nell'immaginario collettivo, un'estensione dal piano clinico ai diversi "altri" sottostanti "impliciti" livelli con cui può essere formulata la *domanda d'aiuto*, che è sempre *domanda di senso*. Una richiesta di *senso* e di *significato* sul motivo dell'esistenza stessa, anche se a volte viene formulata attraverso il vissuto di una *possessione demoniaca*, di una *mediazione esoterica* o di una *navigazione solitaria in Internet* (CANTELMINI, 1999).

La prima giornata di Convegno si è aperta con un interrogativo di fondo: è possibile un'*integrazione* tra psichiatria, psicologia e teologia? Siamo senza dubbio in una fase più matura rispetto alla psicologia nata dai "maestri del sospetto" e guardata negli anni passati con diffidenza dalla Chiesa. Oggi si avverte la necessità di contrapporre a quell'originaria concezione atea, materialista e scienziata della vita, una concezione cristiana dell'uomo. Lo psicologo e lo psichiatra cattolico sono professionisti, ma sono anche credenti, e come tali interessati al *bene integrale dell'uomo*. Anche se essi faranno riferimento ad una antropologia cristiana deve essere chiara la distinzione epistemologica e metodologica dei ruoli tra psicologo e pastore d'anime, tra scienza e fede, tra azione umana e grazia (PALUZZI, 1999). Ruoli che non possono ridurre il fenomeno "dal basso" e né tantomeno "dall'alto" come quando una malattia è interpretata semplicisticamente quale conseguenza immediata di un disordine morale o, viceversa, un problema psichico viene affrontato nel discernimento e nella cura come problema spirituale, da affrontare, se non proprio con un esorcismo, con una pedagogia *esclusivamente* spirituale (IMODA, 1999). In questa direzione non tutto è compiuto, e si tratta di un processo probabilmente ancora lungo, da vivere come tempo di grazia e di conversione, ma di sicura fioritura culturale e scientifica.

2. I temi di fondo del I Convegno Nazionale dell'AIPPC

2.1. Il disagio psichico, la richiesta di senso e la psicologia

Al di là della realtà dei toni accademici, l'incontro disciplinare tra psicologia e teologia ha primariamente e metaforicamente luogo nell'*intimo* dell'uomo, nel momento in cui egli si pone la *domanda sul senso* della propria vita; cioè, nel momento in cui si chiede da dove viene, dove va e il perché di questa storia che è la sua vita. Si tratta di una *domanda di senso* di fronte ai problemi che la vita gli presenta e che non sempre arriva ad essere formulata e narrata consapevolmente a se stesso; anzi, il più delle volte, è una domanda che arriva ad esprimersi nelle variegate forme del *disagio psichico* e della indicibile sofferenza mentale che può essere espressa, cristianamente, come l'itinerario della *kenosi della croce!*

Tuttavia, se esiste un'esperienza umana di dolore e di sofferenza particolarmente difficile è proprio quella della *malattia mentale*. Essa viene vissuta frequentemente nella solitudine, nell'emarginazione o nell'auto-emarginazione, a causa delle difficoltà relazionali del credente

che soffre. “Imbastire” un lavoro terapeutico con lui è come sfogliare “insieme” il libro della sua vita, ma trovare sullo sfondo di ogni sua foto dell’album anche il proprio volto, il volto di colui che cura. Sfogliando pagina dopo pagina il libro della sua vita si individuano le risposte che egli dà ai grandi interrogativi della sua esistenza: sul significato della vita, sulle sue responsabilità, sul suo destino, sul perché della sofferenza, sul perché della morte, sul divenire del futuro. A volte, nella relazione terapeutica, ci si sente come due “pellegrini” che cercano di sviluppare forme inedite di risposte e quasi non ci si accorge di pellegrinare a “testa bassa”, come i discepoli di Emmaus dopo i “tristi” fatti di Gerusalemme, in attesa di risposte che illuminino la storia precedentemente vissuta.

Il risveglio religioso della società post-moderna sta portando lo psicologo e lo psichiatra a “collocarsi” di fronte alla *fede religiosa* della persona credente e l’AIPPC, con l’occasione del Convegno, ha inteso proporre uno spazio di confronto che può essere interpretato come il “contenitore” di istanze contenutistiche e metodologiche diverse. Uno spazio di confronto e di dialogo tra i personali o gli istituzionali percorsi di ricerca, libero da ipoteche, in cui la multiforme impostazione teorica delle numerose relazioni e comunicazioni presentate, elaborate in piena autonomia e responsabilità, conferma quell’*ottica pluralistica*, desiderata dall’Associazione, di confronto del sapere scientifico, spesso ricercato da più ambiti scientifici ma più difficilmente realizzato. E proprio di fronte al fenomeno di rinnovata vitalità religiosa e della fede religiosa del soggetto c’è l’esigenza di ridefinire e di chiarire, in modo meno contraddittorio e ambiguo possibile, alcuni *principi epistemologici e metodologici* delle scienze umane e quale sia l’effettiva *competenza* dello psicologo e dello psichiatra nell’indagare un fenomeno così complesso qual è il *vissuto religioso* della persona umana.

Consequente precisazione è che la psicologia deve concentrarsi sullo studio della religione nella sua *realtà empirica*, come è *vissuta dal soggetto*, rinunciando all’ambizione di voler spiegare la sua natura ed origine: la psicologia, così come ogni scienza positiva, non è legittimata a pronunciarsi sull’esistenza o meno di Dio. Lo psicologo deve affrontare lo studio dei fenomeni religiosi con le categorie scientifiche prettamente psicologiche e condurre le proprie ricerche con metodologie pertinenti a tale ambito. Rimane innegabile che la religione, alla quale il credente aderisce, non è solo una creazione della sua psiche, ma è soprattutto un *dato culturale*, sotto forma di *sistema simbolico* (linguaggio, contenuti religiosi, valori, riti) e l’incidenza che questo sistema simbolico ha sugli individui e sulla società crea nell’uomo rappresentazioni, motivazioni conscie e inconscie, disposizioni ed esperienze religiose (STICKLER,

1999). Allo psicologo, osservando la persona a contatto con la religione presente nel suo contesto culturale, compete raccogliere i dati, interpretare la “domanda di religione” e interrogarsi sulle *motivazioni* e le *dinamiche intrapsichiche* che sottostanno alla domanda; in altre parole, esaminerà il divenire religioso: l’impatto del singolo con la religione, i momenti e i processi dinamici di trasformazione della sua personalità.

In accordo con Stickler, lo psicologo che studia l’uomo religioso deve possedere anche una conoscenza approfondita della religione del Dio trascendente della Bibbia. E se lo psicologo è anche un cristiano, come si inserisce il suo contributo nel rapporto con l’altro e nella vita della Chiesa?

2.2. La vocazione dello psicologo e dello psichiatra cristiano

Intanto, per uno psicologo o uno psichiatra, affermare che esista una dimensione trascendentale nell’uomo, non significa che debba formularne necessariamente una teoria clinica o che debba “spiritualizzare” la terapia con il suo cliente (PALUZZI, 1997). Tali operatori esercitano un lavoro che ha innegabilmente un aspetto professionale, ma che non può ridursi solo ad esso. Infatti, la professionalità è *inclusa* ed *assunta* nella sua soprannaturale vocazione cristiana, ossia la propria professione deve essere pensata alla luce della fede, come *chiamata al servizio*. La vocazione dell’operatore cristiano è quella di una persona che a partire dalla relazione con Gesù decide su ogni altra relazione. Ciò significa che la figura di Gesù viene assunta come criterio etico interpretante per valutare e decidere (BASTIANEL, 1995). Purtroppo, nel panorama “galattico” delle diverse scuole e orientamenti psicologici esiste anche una forte offerta di *terapie alternative* alla domanda di aiuto riguardante il *senso della vita*. La risposta di “guarigione” spesso consiste nella confusione tra orientamento psicologico e orientamento spiritualistico. Si assimila religione e psicologia, partorendo degli “ibridi” di sincretismo psico-religioso che oscillano tra una *psicologia religiosa* ed una *religione psicologica*, tra il sapore *misticheggiante* e quello *neognostico*, con la promessa del benessere e della felicità immediate e, a volte, perfino *dell’auto-redenzione* (PALUZZI, 2000).

Siamo consapevoli dell’estrema complessità del fenomeno religioso e del necessario dibattito attorno ad esso ma, in termini esistenziali, la sofferenza e il dolore rimangono un *mistero* e “il Figlio di Dio crocifisso è l’evento storico contro cui si infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione sufficiente del senso dell’esistenza” (GIOVANNI PAOLO II, FeR, 23). È solo l’evento pasquale la chiave d’interpretazione della *sapienza della*

croce. Per quanto le scienze umane abbiano progredito le loro conoscenze, la *persona umana rimane un mistero* non risolvibile e non confinabile con nessun modello (metafora) che la scienza psicologica propone. La persona umana, nella sua realtà di mistero e di immagine di Dio, non potrà mai essere trattata solo come una *combinazione meccanica di forze* (IMODA, 1999). Infatti, la spiegazione *deterministica e lineare* dei fenomeni umani non rende ragione della *complessità* del fenomeno “uomo”: occorre abbandonare il *mito* della conoscenza “oggettiva” con cui un certo *ideale neopositivista* ha tentato di articolare il sapere, in favore di un’epistemologia del confronto e del dialogo tra scienze umane e teologia. È ormai tempo di superare ogni forma di *riduzionismo*, il cui tentativo è quello di ridurre i fenomeni psichici a processi biologici, i fenomeni religiosi a processi psichici oppure interpretare la malattia come conseguenza diretta del disordine morale. Anche se queste possono essere state in passato soluzioni “rassicuranti”, il rischio, di ieri come oggi, rimane sempre quello di poter *dare soluzioni spirituali a disturbi di natura psicologica* e, viceversa, di *dare soluzioni psicologiche a problemi di natura spirituale*. È innegabile constatare che in psicologia e in psichiatria, l’enorme complessità della realtà umana e la profonda esigenza del conoscere hanno portato lo studioso alla necessità di “scindere”, nel suo significato più ristretto di “dividere” e “separare”. Questa operazione, indispensabile alla *ricerca positiva*, ha comportato un grave rischio: l’illusione che si possa separare il *fisico*, lo *psichico* e lo *spirituale* della persona. Se lo “scindere” è una modalità scientifica di *avvicinamento alla realtà*, il rischio che ne consegue è la scomparsa della *complessità* della realtà stessa. Il “dividere” può portare alla scomparsa delle caratteristiche della persona nel suo insieme, ossia a non avere più davanti a noi quella persona con un nome proprio, ma quella persona che ci siamo “costruiti” scientificamente con una precisa etichetta diagnostica.

Se non si procede considerando la *complessità*, si corre il rischio che lo studio della persona o la relazione con la persona, diventi il prodotto isolato di numerose *scissioni*, dove il pericolo non sta nella conoscenza sempre più approfondita e specifica della persona stessa, ma nel dimenticare, o nel non riuscire ad inserire le conoscenze specifiche in un tutto unitario: è allora auspicabile un’*epistemologia della complessità*, a superamento di ogni *dualismo* antropologico (PALUZZI, 1999). Un’epistemologia che proponga l’esistenza di una molteplicità complessa di *livelli* della persona (psico-fisico-spirituale) che non siano tra loro in opposizione, ma in *relazione di complementarità* (CANTELMINI, 1997, 1999).

Superando ogni forma di riduzionismo succitato, il cammino del dialogo tra teologia e scienze umane, ormai attivo da decenni, si ripropone come *status quaestionis* al Convegno e alcune eminenti scuole di pensiero si orientano esplicitamente verso una piena *integrazione* delle scienze umane con la teologia (PANIZZOLO, 2000). È auspicabile un dialogo interdisciplinare tra le psicologie filosofiche e teologiche, una volta messe da parte le mutue diffidenze o “scomuniche”, e ci sono segni che questo dialogo sia ormai avviato, sul piano epistemologico, come su quello antropologico (IMODA, 1999). Il I° Convegno Nazionale dell’AIPPC ha voluto confermare un dialogo già avviato, attraverso l’offerta di un servizio al libero confronto tra relatori di diversa tradizione accademica e tra professionisti di diversa matrice formativa.

3. Segni di un dialogo interdisciplinare avviato tra scienze umane e scienze metafisiche

Nel panorama scientifico, le scienze umane, pur avendo in comune con quelle metafisiche lo scopo di una conoscenza della verità riguardante la natura umana e i suoi dinamismi, procedono secondo un metodo autonomo e diverso. Però la diversità di metodo ha di fatto portato non solo a una *distinzione*, ma anche a una *separazione* tra le scienze metafisiche e quelle umane con il pericolo reale che queste ultime tentano di dare ai propri risultati una valenza assoluta ed esclusiva. In altre parole, le scienze psicologiche e psichiatriche rischiano di presentare visioni parziali, anche se ricavate da applicazioni del metodo sperimentale corrette, come visioni totali e assolute.

Di fatto, la spiegazione deterministica e lineare dei fenomeni umani non rende ragione della complessità del fenomeno “uomo”. Per quanto le scienze moderne abbiano progredito le loro conoscenze, la persona umana rimane un *mistero* non risolvibile e non confinabile con nessun modello che la scienza psicologica propone. Occorre abbandonare il mito della conoscenza “oggettiva” con cui un certo *ideale neopositivista* ha tentato di articolare il sapere, in favore di un’epistemologia del confronto e del dialogo tra scienza psicologica e scienze metafisiche.

In questa direzione, affinché il dialogo interdisciplinare già avviato possa continuare, è necessario che le scienze psicologiche e psichiatriche, insieme alla legittima rivendicazione dell’autonomia del loro metodo empirico-induttivo, accettino da una parte il limite dei loro risultati e dall’altra li integrino con le premesse che provengono dalle altre scienze, secondo il

proprio diverso e pure legittimo metodo deduttivo-normativo (VERSALDI, 1997).

3.1. Le premesse antropologiche dello studioso come presupposti metapsicologici

Mentre *l'ideale neopositivista*, in una *concezione descrittiva di scienza*, ha largamente condizionato lo sviluppo della psicologia moderna e l'elaborazione delle teorie della personalità, oggi si può ritenere, alla luce di una *concezione costruttivista di scienza*, che nessuna Scuola o modello formativo nel campo della psicologia e psichiatria può essere a-teoretico al punto da poter vantare una "neutralità" nello studio della realtà umana su cui indaga. Al contrario, c'è sempre una pre-comprensione del fenomeno analizzato, così che la scelta del campo d'indagine, il modo di condurla e il significato attribuito agli stessi risultati dell'indagine acquistano diversa valenza a seconda dei presupposti impliciti e inevitabili dello studioso (PALUZZI, 1997, 1999).

Infatti, è sufficiente uno sguardo retrospettivo per accorgerci che, dalla nascita della psicologia moderna in poi, il diverso modo degli studiosi di accentuare l'innato o l'appreso, il biologico o il sociale ed altre prospettive teoretiche ha fatto in modo che si individuassero diverse concezioni della persona e differenti tentativi di classificazione della personalità. Risuona ormai come un assioma che *ogni teoria della personalità sottende e presuppone una concezione di uomo e, quindi, un'antropologia*.

3.2. Definizione del termine "antropologia"

Il termine *antropologia* designa il "discorso sull'uomo". La voce greca *ánthropos*, come spiega Palumbieri (1999), è utilizzata da Platone facendo riferimento ai verbi *anathréin* e *oráo* ("rendersi conto" e "vedere"). In questo orizzonte ermeneutico, l'uomo è un essere che si rende conto e chiede conto, cercando il senso di ciò che vede. Altri autori, scomponendo diversamente il lemma *ánthropos*, lo spiegano con le radici di *én-trépo-phós*: ossia, "ente che si orienta verso la luce". Qui viene sottolineato l'aspetto della posizione eretta dell'uomo e del suo bisogno di illuminazione. Infine, il pensiero latino designa la realtà umana con il termine *homo*, che si fa derivare da *humus*, "terra". In questo orizzonte culturale si sottolinea la sua fragilità e la condizione spaziotemporale limitante. Ora, le due voci *ánthropos* e *homo*, poste accanto, concorrono a evidenziare la dialettica di un vivente che è insieme luce e ombra, essere e non essere, tendente all'infinito e catturato dal finito.

Questa dissertazione sul termine "antropologia" sta ad indicare che il termine ha avuto nella storia risonanze e significati diversi. Lo vediamo

in un excursus succinto, in cui riscontriamo un percorso a parabola degli orizzonti delle varie epoche del pensiero occidentale sul problema “uomo” (PALUMBIERI, 1999); un percorso che va, metaforicamente, *dall'uno con il tutto al tutto nell'uno*:

- a) l'orizzonte *cosmo-ontocentrico*, del pensiero classico, con al centro il cosmo e l'essere di cui l'uomo è considerato parte;
- b) l'orizzonte *teo-antropocentrico*, tipico dell'antropologia dell'ebraismo-cristianesimo, con la bifocalizzazione *Dio-uomo* e le implicanze dei concetti nuovi di libertà e di storia;
- c) l'orizzonte *mono-antropocentrico*, del periodo che si estende dalla modernità al secolo XX, con la parabola che descrive la vicenda: dal *solo-uomo* all'*uomo-solo*.

3.3. La crisi di senso

Ed è proprio questo *l'uomo-solo* che nella nostra generazione *cerca un senso* alla sua esistenza.

Riflettendo sulla *crisi di senso* dell'uomo contemporaneo, anche Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et Ratio* (n.81) afferma:

“uno dei dati più rilevante della nostra condizione attuale consiste nella “crisi di senso”. I punti di vista di carattere scientifico, sulla vita e sul mondo, si sono talmente moltiplicati che, di fatto, assistiamo al fenomeno della frammentarietà del sapere (...) La pluralità delle teorie che si contendono la risposta, o i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo, non fanno che acuire il dubbio se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso (...) La conseguenza di ciò è che spesso lo spirito umano è occupato da una forma di pensiero ambiguo, che lo porta a rinchiudersi ancora di più in se stesso, entro i limiti della propria immanenza, senza alcun riferimento al trascendente”.

3.4. Il ruolo delle differenti antropologie nella costruzione delle differenti “psicologie” della scienza psicologica

L'attenta riflessione critica delle principali teorie della personalità e delle sottostanti antropologie, che è stata condotta negli ultimi 40 anni dal Magistero della Chiesa, dalle Pontificie Università, in funzione sia dei programmi di formazione vocazionale cristiana in genere che della consulenza pastorale e dell'intervento clinico, ha messo in luce le *differenze dialettiche di orizzonte*, così si esprime Rulla (1997), esistenti tra *antropologie di matrice non cristiana* e *antropologie d'ispirazione*

*cristiana*⁵. Dal Concilio Vaticano II in poi l'invito della Chiesa per la ricerca, sia sul piano teorico che su quello sperimentale, è stato orientato ad una *formazione integrata*, spirituale e umana; all'integrazione, cioè, tra i dati dell'antropologia di matrice cristiana e i contributi delle scienze umane, in primo luogo della psicologia. A tal proposito, con parole di apprezzamento e di delimitazione del contributo delle scienze umane, così si esprime Giovanni Paolo II (1987):

“Ben conosciamo i grandi progressi fatti dalla psichiatria e psicologia contemporanea. Va apprezzato quanto queste scienze moderne hanno fatto e fanno per chiarire i processi psichici della persona, sia consci che inconsci, nonché l'aiuto che danno, mediante farmacoterapia e psicoterapia, a molte persone in difficoltà. Le grandi ricerche compiute e la notevole dedizione di tanti psicologi e psichiatri sono certamente lodevoli. Non si può però non riconoscere che le scoperte e le acquisizioni nel campo puramente psichico e psichiatrico non sono in grado di offrire una visione veramente integrale della persona,

⁵ Uno spartiacque di queste due categorie è rappresentato dalle posizioni assunte dagli autori circa il problema della *trascendenza*, in particolare possono essere raccolte tre categorie di significato (LUCAS LUCAS, 1993):

- a) *egocentrico*: indica il superamento di ciò che l'uomo è attualmente, al fine di raggiungere uno stato superiore di felicità. Fra i nomi più rappresentativi vanno menzionati Platone, Aristotele, gli stoici, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger;
- b) *filantropico*: l'obiettivo primario è il perfezionamento della comunità umana. Marx, Comte, Marcuse ed altri hanno visto nella trascendenza una dimensione sociale, un superamento dei confini dell'individualismo e il tentativo di dare origine ad una nuova umanità senza distinzioni sociali;
- c) *teocentrico*: si tratta della categoria di significato in cui l'uomo esce incessantemente da se stesso e oltrepassa i confini della propria realtà, perché è esistenzialmente aperto verso l'Assoluto e da Questi attirato. Appartengono a questa concezione S. Tommaso d'Aquino, Agostino, Blondel, Rahner ed altri.

L'ultima posizione sembrerebbe maggiormente conciliabile con la vocazione cristiana.

Inoltre, diversamente da quanto si potrebbe pensare, molte correnti della psicologia moderna, che sottendono un' *antropologia di matrice non cristiana*, sono esempi di *quasi-religioni* (BROWNING, 1997): con questo termine Browning intende vere e proprie *narrazioni del senso ultimo* e *visioni del mondo* espresse attraverso *metafore*. Discipline scientifiche e secolari che sono oggetto di una tale fede, confidenza e devozione che si possono chiamare se non religiose, almeno quasi-religiose. Browning (1997) afferma che sembra azzardato asserire che le moderne psicologie sono religioni o hanno fondamenti pienamente religiosi, ma non è fuori luogo reclamare che esse siano quasi-religioni: contengono, cioè, assunti di fede quasi-religiosi, e assolvono a funzioni quasi-religiose per i “consumatori” come per gli “erogatori” di servizi professionali. Per meglio chiarire e specificare, secondo Browning (1997) la religione è una rappresentazione narrativa o metaforica del senso ultimo della realtà e della relativa visione del mondo, del rito e dell'etica. Prima di identificare un fenomeno come pienamente religioso, si dovrebbero trovare i seguenti quattro elementi: 1) narrazioni e metafore del senso ultimo; 2) visioni del mondo; 3) atti rituali; 4) presupposti etici. Mentre le religioni completamente sviluppate hanno tutti questi elementi, i fenomeni che contengono almeno i primi due elementi, possono essere definiti “quasi-religioni”.

risolvendo da sole le questioni fondamentali concernenti il significato della vita e della vocazione umana”.

Anche se molte antropologie di matrice non cristiana⁶ costituiscono un valido aiuto per una crescita nella dimensione naturale di sviluppo umano, però “per condurre i fedeli ad una più pura e matura vita di fede” (GS, 62) una formazione orientata da un’*autotrascendenza teocentrica* rimane un’antropologia appropriata alla chiamata vocazionale cristiana in genere e religiosa/ministeriale in special modo.

4. Conclusioni

In accordo con diversi autori (BROWNING, 1997; IMODA, 1993, 1997; PALUZZI, CANTELMINI, LUPARIA, 2000; PANIZZOLO, 2000; RULLA, 1985, 1997) si sostiene quanto sia fondamentale per la psicologia compiere le sue ricerche in *dialogo interdisciplinare* con le scienze metafisiche. Se le scienze metafisiche offrono una visione generale della natura umana e dei significati dell’agire umano, le scienze psicologiche permettono di cogliere questi stessi significati nella realtà concreta della persona che agisce e che nell’agire rivela se stessa (WOITYLA, 1982). Una tale esigenza di *integrazione* delle conoscenze derivanti dalle scienze metafisiche con il contributo delle scienze umane era già stata avvertita e promossa dal Concilio Vaticano II (GS, 62). Più recentemente, nel magistero ordinario di Giovanni Paolo II (FeR, 83, 84), egli auspica una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante: “Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza (...) è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge (...) Non ci si può arrestare al come si comprende e come si dice la realtà: occorre scoprirne l’essenza”.

In conclusione, con il I° Convegno Nazionale dell’AIPPC si sono aperte nuove ed affascinanti prospettive e proprio per questa ragione non è

⁶ Nelle antropologie di matrice non cristiana, per esempio, una visione antropologica che tende all’*autorealizzazione* è diversa dall’*autotrascendenza teocentrica* tipica di un’antropologia della vocazione cristiana. Come incisivamente rileva Vitz (1977), si possono creare degli Io autonomi, autorealizzati, ma completamente *secolari*: nessun riferimento a Dio, ancor meno a problemi come quello del peccato, della salvezza e dell’amare Dio e il prossimo come se stessi. Il soggetto finisce per venerare se stesso.

possibile dare “conclusioni”. In realtà quello che stiamo osservando è che è dunque caduto un tabù, quello relativo alla tanta sostenuta quanto falsa questione della “neutralità scientifica”. È giunto il momento di esplicitare i presupposti antropologici che sottendono i modelli psicologici delle diverse teorie della personalità, e aver aperto il dibattito e il confronto tra professionisti impegnati nell’assistenza e nella cura è stato l’obiettivo principale del Convegno. Temi come il rapporto tra psicologia e fede sono usciti dagli ambiti strettamente accademici per riversarsi nelle realtà concrete di chi opera nelle strutture di cura. Infatti, nel Convegno non è stato possibile eludere i temi più scottanti che pervadono le scene psicologiche e psichiatriche: il tecno-uomo e le psicopatologie delle navigazioni on-line, la psichiatria cosmetica, il ruolo dello psicologo nei percorsi formativi dei candidati alla vita consacrata, le condotte pedofile, la problematica della demonologia ed il rapporto tra psichiatri ed esorcisti, gli psicofarmaci e la ricetta dell’euforia, l’alexitimia ed i *sensation seekers* (CANTELMÌ, 1999, 2000). Un dibattito aperto, dunque, su temi molteplici ed apparentemente lontani tra loro; questo sembra essere, per ora, il “frutto” più evidente del I° Convegno AIPPC⁷.

Bibliografia

BASTIANEL S., *Moralità Personale nella vita di fede*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995

BROWNING D.S., “La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?”, in F. Imoda (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, pp. 57-74

CANTELMÌ T., “Il processo d’integrazione nel diacono permanente”, *Rogate*, 14-22:II, 1997

CANTELMÌ T., “La mente in Internet: le psicopatologie delle nuove esperienze on-line”, *Cultura e Libri*, 125, 5-8, 1999

⁷ Nella presente raccolta dei lavori del I Convegno Nazionale dell’AIPPC, si sollevano i curatori Cantelmi T., Paluzzi S., Luparia E. e il revisore Antonioni S. da ogni responsabilità per eventuali incongruenze e imprecisioni concernenti citazione testi e bibliografia di riferimento dei singoli interventi dei relatori.

CANTELMI T., “Ministero e impegno familiare”, *il Diaconato*, n. III, 36-44, giugno 1999

CANTELMI T., DEL MIGLIO C., TALLI M., D’ANDREA A., *La mente in Internet*, Piccin Editore, Padova 2000

CENCINI A., “Psicologia e teologia: la polarità del mistero”, relazione I° Convegno Nazionale Associazione Italiana Psicologi e Psichiatri Cattolici, 3-4 marzo 2000

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965), AAS(1966), pp. 1025-1120

GAMBINO V., “La IV Conferenza Generale dell’Episcopato latinoamericano a Santo Domingo: le sfide per una ‘nuova educazione’ ”, in *Orientamenti Pedagogici*, 40(1993), n.2, pp. 335-350

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981): AAS 73 (1981), pp. 81-191

GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad Romanae Rotae Auditores coram admissos, die 5 february 1987*, in AAS 79(1987), 1453-1459

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio* (14 settembre 1998), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998

IMODA F., *Sviluppo umano Psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993

IMODA F., “Sviluppo umano. Luogo del mistero e i colloqui di crescita”, in F. Imoda (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 159-216

IMODA F., “Psicoterapia”, in *Dolentium Hominum*, 1999, pp. 186-192

LUCAS LUCAS R., *L’uomo Spirito incarnato*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993

PALUMBIERI S., *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1999

PALUZZI S., “Verso quale psicologia della personalità? L'antropologia dello psicologo nella ‘costruzione’ del mondo”, in AA. VV. *Antropologia e Bioetica. Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo*, (Atti del XVI Convegno nazionale dell'ADIF, 6-8 settembre, Manoppello 1996), Massimo, Milano 1997, pp. 230-242

PALUZZI S., “Metodica del colloquio clinico”, in C. Del Miglio (a cura di) *Manuale di psicologia generale*, Borla, Roma 1997, pp. 125-150

PALUZZI S., *Manuale di psicologia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1999

PALUZZI S., “La vocazione dello psicologo cristiano nella missione della Chiesa di fronte al fenomeno delle nuove forme di psico-religiosità”, relazione al I Convegno AIPPC, Pontificia Università Lateranense, Roma 4-5 marzo 2000

PALUZZI S., CANTELMÌ T., LUPARIA E., “Psichiatria, Psicologia e Teologia. Quale integrazione alle soglie del III millennio?”, in *Cultura e Libri*, marzo-aprile 2000, n.127, pp. 5-12

PANIZZOLO S., “Teologia e Scienze umane: integrazione possibile?”, relazione al I° Convegno Nazionale dell'Associazione Italiana Psicologi e Psichiatri Cattolici, 4-5 marzo, Roma 2000

PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam Suam* [38], in AAS 56 (1964), pp. 609-659

PELLEGRINO U., “Educare alla filosofia europea”, in AA. VV. *Educare alla filosofia*, Massimo Ed., Milano 1991, pp. 157-160

POUPARD P., “Quale umanesimo per il Terzo millennio?”, relazione al Colloquio Internazionale *Quale umanesimo per il Terzo Millennio?*, Roma 6-7 aprile 2000

RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana I*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985

RULLA L.M., “Verso un’antropologia cristiana”, in F. Imoda (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, pp. 285-302

STICKLER G., “Profilo di Antoine Vergote” in M. Aletti e G. Rossi (a cura di) *Ricerca di sé e trascendenza*, Centro Scientifico Editore, Torino 1999, pp. 17-23

TOMKO J., *La missione verso il terzo millennio, attualità, fondamenti, prospettive*, Urbaniana University Press-Edizioni Dehoniane, Città del Vaticano-Bologna 1998

VERSALDI G., “Il contributo della psicologia nel diritto matrimoniale canonico”, in F. Imoda (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, pp. 409-453

VITZ P., *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977

WOJTYLA K., *Persona e Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982