

SENSO DI COLPA E COSCIENZA DEL PECCATO IN M. ORAISON

Gianni Manzone

Il pensiero teologico che si occupa del senso di colpa in relazione alla coscienza del peccato mette generalmente in luce la distinzione tra l'aspetto psicologico e l'aspetto religioso, tra il vissuto emotivo della colpa e la coscienza religiosa del peccato. Il vissuto emotivo è riconosciuto come oggetto della competenza psicanalitica; l'aspetto morale o religioso, di quella teologica.

Soggiacente a tale distinzione è una contrapposizione antropologica di base tra esperienza emotiva e razionalità o consapevolezza. Il problema aperto o non approfondito è la comprensione del rapporto dei due aspetti della esperienza umana.

Infatti se si pretende di fondare i valori facendo esclusivamente appello alla ragione si finisce di cadere nell'impossibilità di fondare la responsabilità umana. La riflessione teologica morale pecca allora di ingenuo razionalismo, incapace di rispondere alla sfida della psicanalisi. A tale pericolo di idealismo razionalistico sembra che non sia sfuggita la riflessione teologica tradizionale, in particolare l'impostazione scolastica, proprio sulla pretesa di dedurre immediatamente le evidenze etiche dalla natura dell'uomo che si darebbe a monte di ogni suo agire.

Ad essere trascurate nell'impostazione manualistica erano le condizioni del darsi nell'uomo di una coscienza del Bene e quindi di una responsabilità. In altre parole veniva trascurato l'aspetto psicologico del problema morale.

La sfida della psicanalisi sul tema della colpa ha evidenziato una carenza strutturale della teologia manualistica per cui è richiesto un ripensamento globale dei suoi fondamenti.

Il nodo problematico di fondo per la teologia morale sembra consistere nel pensare il rapporto tra vissuto emotivo e coscienza morale. Una precipitosa distinzione dei due aspetti non risolve il problema e ne oscura i termini reali. Del resto risulta difficile illuminarne il rapporto.

Non è nel nostro intendimento esporre le varie posizioni e così dare esaurientemente lo stato della questione, ma, più modestamente, analizzare solamente un autore, rappresentativo per le opere e la sua influenza in teologia morale. L'opera di Marc Oraison può aiutarci a mettere in luce i motivi della fatica, che nella riflessione teologica si nota, a rendersi conto della natura del limite della teologia morale, che il dibattito con la psicanalisi ha evidenziato. Inoltre sarà di aiuto per individuare le possibili vie di una ricomprensione dei fondamenti della coscienza morale, proprio nel cogliere il debito che essa obiettivamente ha nei confronti del vissuto emotivo: il tema del senso di colpa è un esempio significativo di tale debito.

A questi problemi sembra rimandare la crisi del Sacramento della Riconciliazione. La necessità di una ricomprensione del peccato e della confessione alla luce della fede impone una risposta a tali problemi, inserendoli nel contesto più ampio della crisi della coscienza morale e delle evidenze etiche a livello propriamente civile.

Analizzeremo l'opera di M. Oraison partendo dal livello epistemologico dove gioca il rapporto fondamentale tra scienze empirico-analitiche e scienze riflessive, tra psicanalisi e teologia. Esso si basa sulla distinzione abbastanza ingenua tra «dati» e «teorie» ed è rilevante per comprendere le proposte di rinnovamento della teologia morale, avanzate dal nostro autore. Tali proposte sono il contesto per la messa a fuoco del nostro tema particolare (1.).

Il tipo di rapporto tra senso di colpa e coscienza del peccato è strettamente conseguente alla distinzione tra esperienza religiosa e vissuto psichico e mette in luce quale sia la dipendenza e l'utilizzo delle «scoperte» della psicanalisi. La domanda verte sulla legittimità di una competenza esclusiva delle scienze analitiche e sul loro modo di concepire il vissuto psichico (2.).

Emerge la necessità di risalire ai presupposti antropologici, che nel nostro autore rimangono impliciti, circa la comprensione dell'esperienza emotiva. Il presupposto di fondo è il dualismo tra emozione e coscienza (3.).

Stimolati dai nodi problematici che il pensiero di Oraison racchiude, proseguiremo la nostra riflessione chiedendoci come sia possibile riconoscere un legame reale tra il «patire» a causa di un «senso di colpa» e la libertà del soggetto (4.1). Apprenderemo poi la relazione intersoggettiva quale riferente del senso morale di quel «vissuto psichico» non riduttivamente concepito quale semplice «stato d'animo» (4.2). Il carattere intersoggettivo del timore di cui l'uomo patisce mostra come l'idea di libertà come autonomia dal «dato» emotivo non spiega le reali condizioni del vivere umano (4.3).

1. Rinnovamento della Teologia Morale e Psicanalisi

Marc Oraison è nato il 29 luglio 1914 ad Ambarès. Laureatosi in medicina, ha conseguito il dottorato in teologia presso l'Istituto Cattolico di Parigi. Medico, specializzato in urologia con un tirocinio ospedaliero, sacerdote e dottore in teologia, specialista in psicologia ha seguito da vicino anche i giovani blouson-noir sui quali ha scritto dei libri (*Les enfants prodiges*, Fayard; *Cri d'appel d'un blouson noir*, Fayard). Scrittore versatile e persuasivo, ha conquistato una vasta popolarità. Poco amante della filosofia che identifica con «il sistema che pretende di sapere tutto e di risolvere tutto» predilige «l'osservazione» e «il contatto clinico».¹

Numerose sono le sue pubblicazioni, anche se spesso di carattere divulgativo, e vasta la sua influenza nell'ambito teologico morale, specialmente in quei settori della morale che sono più vicini alla problematica psicologica.²

¹ Nella sua autobiografia *Testa Dura*, Coines ed., Roma 1972, emerge, oltre che la personalità, anche la premessa di fondo del suo pensiero: la complessità dell'uomo non può essere spiegata da una sola scienza, ma solo attraverso una ricerca interdisciplinare, nel dialogo tra le varie discipline che si occupano del «grande mistero» dell'uomo. Circa i rapporti con la filosofia cf *Testa Dura*, o.c., pp. 10.65.114.163.

² Per la nostra ricerca terremo in considerazione in modo particolare: *Les erreurs des confesseurs*, in «Le Supplément» 12 (1950) 51-66; *Amour ou contrainte*, Spes, Parigi 1956 (trad. it.: *Amore o costrizione?*, La Scuola, Brescia 1956); *Une morale pour notre temps*, Fayard, Parigi 1964 (trad. it.: *Una morale per il nostro tempo*, Borla, Torino 1970); *Le mystère humain de la sexualité*, Seuil, Parigi 1966; *Psychologie et sens du péché*, Desclée, Parigi 1969 (trad. it.: *Che co-*

Nel suo pensiero c'è una certa evoluzione circa l'affinamento delle categorie mediante le quali è interpretato il rapporto tra teologia e filosofia e le scienze umane. Gli schemi teorici di fondo rimangono però pressoché immutati.

Ci sembra indispensabile per cogliere adeguatamente il pensiero di Marc Oraison sul nostro tema, cercare di focalizzare come il nostro autore concepisce l'apporto della psicanalisi al rinnovamento della teologia morale. È questo infatti il contesto in cui situare il senso di colpa in rapporto alla coscienza del peccato.

Nel suo primo progetto Oraison si proponeva di svolgere una «metafisica della sessualità» che potesse assumere come «materiale» della sua riflessione i dati che la psicanalisi fornisce all'uomo, in particolare sulla dimensione sessuale e sull'evoluzione che la caratterizza.³ Già in un saggio precedente sulla pratica del sacramento della Confessione aveva ribadito con forza contro il disinteresse dei confessori circa i «dati della psicologia moderna»: «Essi costituiscono un blocco di fatti concreti di cui non si può non tenere conto, sotto pena di andare contro il Piano di Dio».⁴

A trarre beneficio da questo radicarsi della teologia nella reale costituzione dell'uomo dovrebbe essere, secondo Oraison, soprattutto la morale. Essa ha bisogno di rivedere il suo concetto di libertà e di confrontarsi con le leggi della vita psichica che la psicanalisi ha scoperto: la morale deve imparare a «comprendere prima di insegnare».⁵

Una legge impraticabile, infatti, si svalorizza da sé e qualifica la morale come la «rete di una illusione idealistica», alla quale la psicanalisi deve aiutare a sfuggire.⁶

L'obiettivo che Oraison originariamente si propone di perseguire è quello di un rinnovamento della teologia morale, che porti a superare sia l'isolamento in cui è caduta rispetto alle altre discipline teologiche, sia l'arretratezza delle sue conoscenze sull'uomo. «La morale non può essere una scienza intellettuale, essa è alla sorgente una "scienza vitale". Scienza della vita e scienza senza cui non si vive».⁷

L'errore della morale tradizionale è di ignorare che l'«uomo normale, adatto a realizzare *hic et nunc* la pienezza delle sue esigenze morali, non esiste se non sotto forma di una nozione astratta, legittima e conforme al reale metafisico, ma mai realizzata nel piano concreto dell'esistenza del nostro mondo».⁸ La psicologia moderna mostrerebbe l'uomo reale «engagé» in un dinamismo drammatico di relazioni es-

³ *s'è il peccato?*, Gribaudi, Torino 1970); *La transhumance*, Seuil, Paris 1970; *Etre avec... la relation à autrui*, Le Centurion, Paris 1970 (trad. it.: *Essere con... la relazione all'altro*, Cittadella, 1971). Altre opere in parte attinenti al nostro tema sono: *Devant l'illusion et l'angoisse*, Fayard ed., Paris 1958; *Le Hasard et la Vie*, Seuil, Paris 1971 (trad. it.: *Il Caso e la vita*, Sei, Torino 1971); *Depasser la peur*, Desclée, Paris 1972 (trad. it.: *Superare la paura*, Cittadella, Assisi 1973); *Le temps des alibis*, Seuil, Paris 1973.

⁴ È questo il progetto della sua tesi di dottorato in teologia *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Lethielleux, Paris 1951. La pubblicazione suscitò vivaci polemiche e fu successivamente messa all'Indice dal S. Uffizio nel marzo 1953 con sentenza pubblicata solo il 14-1-1955 su «L'Osservatore Romano». I conflitti con l'autorità ecclesiastica sono descritti in *Testa Dura*, o.c., pp. 16.125. Da un punto di vista «laico» anche M. DAVID, *La psicanalisi in Italia*, Boringhieri, Torino 1966, p. 130.

⁵ M. ORAISON, *Les erreurs des confesseurs*, o.c., p. 65.

⁶ Id., *Vie chrétienne...*, o.c., p. 72. Anche *Une morale pour notre temps*, o.c., p. 31.

⁷ Id., *Vie chrétienne...*, o.c., p. 47.

⁸ Id., *Une morale...*, o.c., p. 26.

⁸ Id., *Vie chrétienne...*, o.c., p. 79. Anche *Les erreurs...*, pp. 58-59.

stenziali con il mondo e gli altri, mentre «la formulazione abituale della morale è una logica ben ordinata di astrazioni normative quasi totalmente disincarnate».⁹

Giustamente Oraison ricorda che l'apporto delle scienze psicologiche e in particolare della psicanalisi contribuisce alla lettura del vissuto reale, ad una migliore conoscenza dell'uomo, all'affinamento delle norme etiche e al loro adattamento alla condizione umana concreta, riconosciuta in tutta la sua complessità.

Ma l'assunzione dei risultati della psicanalisi pensiamo che esiga una mediazione critica da parte del teologo, una mediazione che ovviamente non può e non deve prodursi subito in base al criterio estrinseco della conformità o meno di quei referti a ciò che dice la Bibbia, come sembra affermare il nostro autore: «C'è una convergenza folgorante tra le conclusioni d'igiene mentale e la Rivelazione di Cristo. La luce naturale della scienza e la luce soprannaturale delle Rivelazioni illuminano l'uomo nello stesso senso, anche se a gradi infinitamente distanti di chiarezza. La prima scopre le esigenze psicologiche e sociali della relazione intersoggettiva e dimostra che questa è al primo posto per una migliore umanizzazione del mondo. La seconda riassume la dinamica del comportamento nell'esigenza dell'amore e illumina con l'Amore stesso del Verbo Incarnato la prospettiva insolubile dello scacco umano».¹⁰

In prima istanza, se si vogliono evitare corto circuiti tra temi biblici e luoghi comuni delle scienze umane si deve formulare e svolgere metodicamente una critica epistemologica della scienza psicanalitica alla luce di un'antropologia filosofica e teologica che ha il compito di vagliare i dati spesso contraddittori e non puramente descrittivi. È possibile distinguere nettamente tra la filosofia di Freud, fortemente tributario del razionalismo positivista e la sua opera medico-terapeutica, «che non soffre di queste opzioni filosofiche discutibili»?¹¹

Non si tratta semplicemente, come afferma Oraison, di acquisire le «scoperte» nuove circa la realtà dell'uomo fatte dalla psicanalisi, completando in tal modo il sapere teologico: «Siamo fatalmente obbligati ad accettare l'ipotesi di lavoro costituita dalle cognizioni e dai termini della psicologia freudiana. Resta comunque inteso che si tratta d'una convenzione necessaria, d'un modo di parlare...».¹² L'aporeticità di questo tentativo viene messa in luce da M. Gueraud quando critica «la base psicanalitica troppo stretta che è al punto di partenza» e il fatto che si accetti «come dato scientifico assolutamente acquisito, l'essenziale delle tesi freudiane».¹³ Oraison af-

⁹ Id., *Une morale...*, o.c., p. 39. Oraison critica anche il metodo che isola e frammenta la Parola di Dio dal contesto vitale della Rivelazione e che subisce l'influsso del platonismo decadente e del razionalismo: «Bisogna cambiare il metodo dall'inizio. Bisogna rompere deliberatamente con la routine di una formulazione razionalista e cosificante e con il legalismo che ne risulta» (p. 97). Anche *Devant l'illusion et l'angoisse*, o.c., pp. 14s; *Testa Dura*, o.c., pp. 68.99.

¹⁰ Ibid., p. 98. Oraison continua: «Bisogna creare una teologia morale il cui punto di partenza originario sia la Parola di Dio compiuta, cioè il Nuovo Testamento, e il cui linguaggio sia ispirato dai dati della scienza moderna dell'uomo». A più riprese afferma una diretta corrispondenza tra psicanalisi e Rivelazione: «Il Creatore non si contraddice nella sua opera e le osservazioni della psicologia moderna arrecano un'ulteriore riprova mostrando a qual segno il messaggio cristiano sia rispondente, in una dimensione che supera i limiti della natura creata, ai bisogni stessi di tale natura» (*Amore o costrizione?*, o.c., p. 132). Anche *Devant l'illusion et l'angoisse*, o.c., pp. 21.24.26.

¹¹ Id., *Devant l'illusion et l'angoisse*, o.c., p. 21. Anche p. 131.

¹² Id., *Amore o costrizione?*, o.c., p. 72.

¹³ M. GUERAUD, recensione a *Vie chrétienne*, o.c., in «L'Ami du Clergé» (1953) 22.

ferma esplicitamente che «con Freud fu inaugurato il vero metodo scientifico di appoggio del fatto umano... Freud ha realmente aperto la porta ad una rivoluzione radicale di tutta l'antropologia».¹⁴ La critica psicanalitica alle immagini della coscienza religiosa non solo non intacca la fede, ma è da essa richiesta come verifica della sua autenticità. Essa «permette al pensiero cristiano di purificarsi e progredire, al suo livello che è di ordine assolutamente diverso».¹⁵

La psicanalisi, ci pare, pone il compito di essere ripensata a procedere dalla domanda radicale: «Chi è l'uomo?». Tale compito, a cui Oraison non si dedica, è indispensabile per produrre la comprensione dei paradigmi biblici in relazione alla determinatezza empirica dell'esperienza morale quale risulta dalle scienze umane.¹⁶ È un compito che suppone una riflessione antropologica sugli aspetti fondamentali dell'agire come la coscienza, l'esperienza emotiva, la cultura... aspetti da cui non si può prescindere per articolare una teologia morale in generale e un'interpretazione teologica del senso di colpa e della responsabilità etica in particolare, evitando la celebrazione delle scienze umane e l'assunzione acritica dei loro risultati.

L'approfondimento antropologico del nostro autore si limita ad una critica serrata all'antropologia soggiacente alla teologia morale «manualistica», caratterizzata come individualistica: «L'uomo è considerato esplicitamente secondo due referenti, l'una astratta e l'altra soggettiva: la legge e la coscienza... l'uomo è solo con se stesso, individuo isolato che non vive che nella relazione ad una formula astratta e a se stesso. L'Altro, il prossimo secondo il Vangelo, non può essere vissuto che come un'occasione, un pretesto».¹⁷ Di conseguenza l'analisi dell'atto umano, anche se è svolta con fini distinzioni «non tiene conto come punto di partenza, che l'atto umano non esiste che come relazione all'altro... in questo pensiero (la Scolastica) non c'è che il soggetto isolato e astratto, e l'altro è assente».¹⁸

Il riferimento all'intersoggettività qualifica, secondo Oraison, l'aspetto di valore degli atti umani nella loro diversità dai comportamenti puramente impulsivi. Il rapporto con l'altro esige quell'emancipazione dall'«egoismo» dei bisogni che l'analisi scientifica rivela come condizione della maturazione psichica. È a questo livello che valore morale e lavoro analitico sembrano trovare corrispondenza: «Il pensiero moderno non può ammettere come dinamica normativa del comportamento che l'espressione delle esigenze della coesistenza intersoggettiva. Tale è la rivoluzione psicologica della morale. Nella visione cristiana non si rischia di affondare nel concettuale o immaginario, poiché il termine della relazione vissuta è l'Altro, nella sua irriducibile esistenza di altro distinto».¹⁹

¹⁴ M. ORAISON, *Il Caso e la vita*, o.c., p. 48.

¹⁵ ID., *La Mort... et puis après?*, Desclée, Paris 1969, p. 165. «La contrapposizione che alcuni persistono nel voler conservare tra la scienza e la fede, non esiste; è bene constatarlo una volta di più. Questa soddisfazione non ha niente a che vedere con la dannosa confusione che esiste nel voler dimostrare l'una con l'altra o viceversa» (*Essere con...*, o.c., p. 37).

¹⁶ Circa il dibattito sul rapporto tra scienze umane e teologia morale, si può trovare una sintetica rassegna delle diverse posizioni in G. PIANA, *Orientamenti metodologici della ricerca etica*, in T. GOFFI - G. PIANA (ed.), *Corso di Morale*, vol. I, Vita Nuova in Cristo, Brescia 1983, pp. 323-328. Piuttosto critico invece G. ANGELINI, *Il senso orientato al sapere. L'etica come questione teologica*, in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, pp. 392-398.

¹⁷ M. ORAISON, *Une morale...*, o.c., p. 62.

¹⁸ ID., *Le mystère humain...*, o.c., pp. 115-116.

¹⁹ ID., *Une morale...*, o.c., p. 216. «La casistica regredisce al modo dei rabbini, al puro ra-

L'appello alla relazione intersoggettiva al fine di qualificare l'esperienza morale e religiosa va accolto, ma come le esigenze dell'altro possono valere quale criterio oggettivo per la determinazione del dovere morale non è detto. Oraison sottolinea con forza la necessità di passare dalla concezione «manualistica» della «legge» come origine ultima e intrascindibile della morale alla relazione all'altro quale criterio del Bene. Ammettere che «l'oggettività ultima della morale risiede nella legge sarebbe contrario sia all'igiene mentale che all'Evangelo... La riferenza ultima dell'azione morale è la presenza all'altro in cui si trova il proprio compimento. Che si tratti del prossimo o di Dio, ciò che è bene per me fare è ciò che, nella relazione vissuta, favorisce al massimo nella mia coscienza o nel mio atteggiamento il riconoscimento dell'altro nella verità del suo essere... Questa esigenza di relazione supera infinitamente la legge, che non può mai essere che una formulazione schematica astratta e minima».²⁰ La critica è rivolta all'impostazione razionalistica dei manuali che concepiscono la funzione della legge nei termini di un sapere teorico puro e univale, solo successivamente «applicato» alla prassi, e trascurano così l'aspetto psicologico del problema morale, del darsi cioè nell'uomo di una coscienza del Bene e della Responsabilità. A monte della legge, c'è già un divenuto che è l'uomo concreto plasmato dalle sue relazioni storiche e sociali. Questa intuizione andrebbe però approfondita e svolta nel senso di mostrare come dal necessario aspetto intersoggettivo del comportamento umano derivi la necessità intrinseca, anche se relativa ad altre categorie pure essenziali per articolare la comprensione del bene (quali quelle del valore, della virtù, del modello), della legge quale forma di abbozzo che aiuta la coscienza morale a venire in chiaro di se stessa. Il riconoscimento della soggettività dell'altro e il rispetto di tale soggettività postula la possibilità del comune riferimento ad un ordine riconosciuto come normativo: di tale ordine è appunto espressione la «legge» che dice in qualche modo il patto di alleanza tra tutti gli uomini. Sembra che la critica alla concezione «razionalistica» della legge morale porti Oraison a giustapporre soltanto relazione e legge senza affermare l'implicazione reciproca: «Ora la psicologia moderna mostra che lo studio della dinamica delle azioni di un soggetto dato non ha nulla a che vedere con l'elaborazione di formule normative generali: è un'altra scienza».²¹

Ne deriva, come fa notare Gueraud, che si ha un confronto da una parte tra una legge morale integrale esigente e dall'altra il soggetto concreto imprigionato nelle sue forze istintive: «L'impressione è quella di una sproporzione di forza, veramente schiacciante».²²

zionale, al filosofico, ad una sorta di endemonismo pagano... Si risolvono le contraddizioni perpetue che la vita reale fa sorgere con questa curiosa ginnastica del ragionamento astratto che si chiama la casuistica... La scienza psicologica nella sua crudele lucidità, spezza queste illusioni razionaliste sottile rifugio dell'orgoglio» (p. 217).

²⁰ *Ibid.*, p. 132. Oraison traccia anche lo schizzo di un nuovo manuale: «Nella prima parte di questo manuale di teologia morale, che noi sogniamo, io scopro le esigenze dell'amore nelle sue relazioni con il prossimo e con Dio. Nella seconda parte è essenzialmente la mia relazione con Dio in quanto io sono mancante, che io posso approfondire. Questa seconda parte, che sarebbe uno studio dell'uomo peccatore in relazione a Dio e non solo alla legge morale ed ecclesiastica, deve essere il compimento» (p. 161).

²¹ *Ibid.*, p. 172.

²² M. GUERAUD, *o.c.*, p. 23.

Questa impressione ci sembra derivi dal mancato chiarimento di un presupposto antropologico da parte del nostro autore: il rapporto tra emozioni e coscienza, tra esperienza psicologica ed esperienza morale pensato in termini dualistici. A questo dualismo, che approfondiremo tra poco, è assoggettata la relazione intersoggettiva e si collegano due nodi problematici messi in evidenza dai critici di Oraison: la contrapposizione della «morale delle tendenze» alla «morale degli atti» e la distinzione tra «libertà di intenzione» e «libertà di esecuzione».

Per quanto riguarda la contrapposizione tra «morale delle tendenze» e «morale degli atti», contrapposizione condannata dal S. Uffizio, l'insistenza di Oraison sulla morale «dell'orientamento generale» va collocata nella polemica contro il modo astratto ed essenzialistico di considerare l'agire morale da parte della morale «manualistica», là dove l'atto viene staccato dalla persona e dai suoi orientamenti di fondo e concepito atomisticamente senza la sua dinamica storica.²³

P. Verardo riconosce la pertinenza di un approccio alla moralità in termini concreti e quindi psicologici, ma rilevando che, se la libertà umana non è angelica ma «condizionata da infiniti fattori di indole somatica, fisiologica, psicologica», tuttavia non va minimizzata in modo tale che non vi possa essere peccato mortale se non nei casi in cui entri in gioco una perfetta libertà di tipo propriamente angelico.²⁴ Quando Oraison afferma che «il peccato mortale formale commesso concretamente da un individuo concreto, è un avvenimento raro»,²⁵ dimentica che si può mancare gravemente alla carità senza volere, con questo, minimamente, commettere un diretto attentato contro Dio.²⁶

Il rischio, stigmatizzato da Verardo partendo da una prospettiva neotomista, è quello del soggettivismo nel determinare i criteri per stabilire se ci si trova in grazia di Dio. Gli atti condizionati dagli istinti vengono privati di un valore fondamentale per la persona, la quale si esprime prima e al di fuori degli atti, cioè nelle tendenze. Si trascura così la dimensione integrale degli atti umani: nell'atto il soggetto sceglie anche se stesso e le sue tendenze fondamentali, le quali si determinano e sono rese storicamente comprensibili attraverso la mediazione degli atti concreti.²⁷

Per quanto riguarda la distinzione tra libertà di intenzione e libertà di esecuzione, il nostro autore respinge la seconda perché, quando si tratta dell'azione, il determinismo biopsicologico sfugge ad ogni controllo della libertà umana. «Sarebbe un grave errore confondere due registri differenti della volontà: la volontà spirituale da una parte, libera, chiara volontà di scelta morale, e la volontà psicologica dell'esecuzione che può non essere in accordo con l'altra... Il carattere di automatismo semico-

²³ M. ORAISON, *Vie chrétienne...*, o.c., p. 287; *Amore o costrizione?*, o.c., pp. 218-160.

²⁴ P. VERARDO, *Psicanalisi e morale cattolica*, in «Divinitas» 3 (1961) 799-834, specialmente pp. 803-814.

²⁵ M. ORAISON, *Vie chrétienne...*, o.c., p. 63.

²⁶ P. VERARDO, o.c., p. 813.

²⁷ Solo a queste condizioni, in altri termini, la testimonianza della carità si può esprimere negli atti mediante l'osservanza dei comandamenti (*Gv* 4,2), senza sganciare l'agire morale dalla fede. Il rischio è di disincarnare la carità, separandola dai comandamenti e disgiungere la fede dalle opere che la testimoniano, svalutando l'importanza degli atti in rapporto alle tendenze o atteggiamenti di fondo. In questo senso si esprime la *Veritatis Splendor*, nn. 65-70. Anche L. MELINA, *Morale tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993, pp. 63-80.

sciente di molti atti umani limita singolarmente le possibilità della volontà psicologica d'esecuzione».²⁸

Nel campo sessuale in specie, secondo Oraison, è comune una resistenza dello psichico inconscio che condiziona il «volontario di esecuzione» e lo distacca dal «volontario di scelta». Il fatto è subito letto «teologicamente» come sintomo «dello stato di caduta». La dissociazione tra volontà superiore (idealista) e volontà pratica (condizionata) consente a Oraison di mantenere l'intangibilità della legge morale e la comprensione concreta dell'impossibilità pratica da parte dei singoli ad adempiere la legge. Ma l'attenzione all'empirico nella sua concretezza individuale apparirà allora ineluttabilmente distaccata dall'attenzione alla legge morale, che assumerà correttivamente una forma autoritaria ed estrinseca.²⁹

In genere i critici del nostro autore, in particolare Verardo già citato, riaffermano il legame tra intenzione ed esecuzione sul fondamento di generali postulati ontologico-tomisti quali l'unità di anima e corpo secondo la relazione forma e materia, e il primato dell'«appetizione superiore» su quella «inferiore». Tali postulati orientano nella direzione del comando della volontà sugli appetiti sensibili, non invece nella direzione del riconoscimento di una positiva valenza etica agli orientamenti della sensibilità. Il rapporto volontà e appetiti sensibili è visto come soprattutto minacciato dalla possibile autonomia della sfera sensibile ed emotiva.

Sia in M. Oraison, che accoglie la comprensione «materialistica» e freudiana dell'esperienza pulsionale, che nei suoi critici per i quali «le passioni» hanno un rilievo solo accessorio per la formulazione del giudizio morale, sembra soggiacente l'idea della volontà umana quale «appetitus rationis», quale inclinazione polarizzata dalla conoscenza. Ne deriva che lo spazio per la libertà del volere è lo spazio non chiuso dal giudizio della ragione che è univocamente determinato e necessitante. Si presupponne una distinzione tra sapere e volere in modo tale da ipotizzare un'indipendenza e una precedenza assoluta, del sapere a proposito dell'uomo in generale rispetto al decidere a proposito di me. La scienza realizza allora l'«illuminazione» delle immagini infantili e in generale delle credenze proprie della coscienza immediata: a questo tende il progetto illuminista di una scienza totale dell'uomo. Sapere e credere sembrano spartirsi i compiti, quasi che occorresse, in un momento successivo, credere ciò che risultasse precedentemente inaccessibile al sapere: «Dopo aver sperimentato il limite delle scienze, è possibile qualcos'altro. Per il fatto che non trovo la soluzione, il problema non scompare. Ma in tal modo ciò che rimane aperto su un possibile terreno inesplorabile non può essere dell'ordine del "sapere". Non è forse a questo punto che appare, nella bruma luminosa dell'incertezza fondamentale, l'ordine della Fede e l'ordine dell'Amore?». ³⁰ Noi pensiamo invece che dall'origine non si dà sapere senza credere, senza disposizione dell'uomo ad accordare credito a ciò che si rivela come senso possibile per la libertà nelle esperienze immediate ed emotive. L'uomo cioè non può pervenire ad una conoscenza di sé, rilevante per libertà, se non già impegnando in tale conoscenza quella medesima libertà.

Di fronte alla novità dei dati della psicanalisi e delle scienze umane in genere è ri-

²⁸ M. ORAISON, *Les erreurs...*, o.c., p. 58. «Non bisognerebbe dimenticare che l'uomo ferito dal peccato originale non ha, psicologicamente parlando, tutta la libertà interiore che sarebbe necessaria per fare di tutte le sue mancanze gravi degli atti formali contro il piano di Dio» (p. 59).

²⁹ ID., *Vie chrétienne...*, o.c., pp. 66.79-80.

³⁰ ID., *Il Caso e la vita*, o.c., p. 99.

chiesto non semplicemente un completamento senza una mediazione ermeneutica e filosofica, né una semplice riaffermazione delle categorie «scolastiche» poco illuminanti e attrezzate per una considerazione storico-dinamica dell'antropologia. Si tratta invece di un ripensamento globale dell'impostazione teologica morale tradizionale, ripensamento che tocca gli stessi fondamenti³¹ e che va di pari passo con la critica ai presupposti antropologici delle scienze empirico-analitiche.

2. La distinzione tra senso di colpa e coscienza di pace

Alla luce della reale costituzione dell'uomo che la psicanalisi ha scoperto, la teologia morale deve rivedere il suo concetto di libertà, dice il nostro autore, e confrontarlo con le leggi della vita psichica che Freud ha scoperto. Bisogna riconoscere che «il peccato formale concretamente commesso da un individuo è un avvenimento raro».³² Di qui la necessità di distinguere tra esperienza religiosa e vissuto psichico, tra l'«accorgersi del peccato» e quel «sentimento o sensazione radicale di colpevolezza»³³ che va inteso come qualcosa di «innato», come un clima di reazione affettiva risalente ad un conflitto infantile, come semplice «illusione patologica»³⁴ dal punto di vista morale. L'insistenza su tali sentimenti rischia di inibire la prospettazione del problema morale e porta come conseguenza la paura continua del peccato mortale, «che è sovente paralizzante per lo sforzo morale stesso. Può contribuire a creare una vertigine ossessiva che trascina l'atto colpevole quasi inevitabilmente».³⁵

Successivamente la riflessione dell'autore si assesta sulla distinzione tra senso di colpa e coscienza del peccato, nello sforzo di mettere in luce come i fenomeni emotivi, legati al senso di colpa, niente hanno a che fare con una matura coscienza morale. Il peccato non è equivalente a colpa: «Nella colpa si percepisce una mancanza verso taluni principi o una mancanza verso il bene concepito astrattamente come un'idea. Nel peccato il medesimo atto assume una dimensione *completamente diversa*: il bene infatti è conosciuto come Qualcuno, ossia non un'idea ma una Persona vivente con la quale si sviluppa un dialogo di amicizia...».³⁶ Oraison coglie emblematicamente nella figura di Pietro la vera coscienza del peccato: esso «è sano, tonificante e stimolante perché è una reazione d'amore». In Giuda è stigmatizzato il senso di colpa: «Esso è malsano e generatore di angoscia che riduce sempre di più la sua coscienza affettiva alla sola preoccupazione di sé, ad una paura strettamente egocentrica».³⁷ Si tratta di due livelli completamente diversi: quello del senso di colpa che «è soprattutto riflusso d'angoscia d'oscura origine infantile» e quello della coscienza del peccato, «nozione strettamente religiosa, mistica, prima di inserirsi nell'espli-

³¹ È la tesi anche di G. MAZZOCCATO, *Il senso di colpa: un tema ormai conosciuto o ancora da esplorare per la teologia morale?*, in «*Studia Patavina*» 1 (1988) 51-93. Nella direzione di una considerazione teologica del tema del senso di colpa a partire dalle categorie tradizionalmente recepite dalla teologia morale si è posto, tra gli altri, anche A. PLÉ, *S. Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs*, in «*Le Supplément*» 19 (1951); *Le Plaisir selon Aristote, S. Thomas et Freud*, in «*Le Supplément*» 67 (1963) 475-514.

³² M. ORAISON, *Vie chrétienne...*, o.c., p. 63.

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁵ ID., *Les erreurs...*, o.c., p. 59.

³⁶ ID., *Amore o costrizione?*, o.c., p. 100.

³⁷ ID., *Che cos'è il peccato?*, o.c., p. 18.

citazione di una morale».³⁸ La netta separazione dei due livelli sembra però essere attenuata quando si descrive il senso di colpa come una delle realtà più profonde dell'uomo: «Generatore di angoscia patologica o al contrario stimolante di una progressione psicologica in senso oblativo, rivela una possibilità di reazione affettiva universale che non si spiega, di per sé, con la psicologia».³⁹

La trascendenza del livello religioso del peccato rimane chiaramente affermata, ma non spiegata: «Un tale atto (il peccato) sorpassa le dimensioni della pura parte affettiva... ci si trova ad un livello nel quale si è costretti a riferirsi al mistero della libertà personale, inaccessibile all'esplorazione scientifica».⁴⁰

Per illustrare la netta separazione tra il senso di colpa e la matura coscienza del peccato l'autore ripercorre le tipologie dell'evoluzione psicologica offerte dalla psicanalisi nell'intento di mostrare come i fenomeni emotivi della colpa siano riconducibili a difetti dello sviluppo psichico e quindi precedano il soggetto nelle sue responsabilità morali. Per giungere alla percezione di sé nella sua individualità, dice Oraison, il bambino passa necessariamente attraverso una certa esperienza di «separazione o rottura», esperienza conflittuale in cui può essere colto da angoscia (minaccia di essere riassorbito nell'altro) e da paura (minaccia di essere mutilato). «Le radici affettive del senso di colpa si situano sul piano di queste due reazioni primitive di angoscia e di paura... a questa età l'altro non è ancora vissuto come soggetto di dialogo ma come mutilante e riassorbente... Ci vorranno lunghi anni per percepirti profondamente come soggetto in faccia all'altro».⁴¹ Ne deriva quindi che «per il bambino la colpa non può essere che angoscia e paura nel senso precisato sopra».⁴² L'adulto invece affronta la sua colpa in una relazione predominante all'altro vissuto non come un'entità minacciante, ma come un interlocutore che si è raggiunto in se stesso con un'insufficienza d'amore. La coscienza, «se io sono adulto, non tradurrà più una colpevolezza minacciante, ma sarà una presa di coscienza dell'offesa dell'altro».⁴³ L'autore trae quindi la conclusione che «il senso del peccato cristianamente inteso è il rovesciamento del senso di colpa: dalla schiusura sulla propria angoscia oscura e senza senso, il soggetto adulto e cristiano passa alla relazione vissuta a qualcuno che ama e che egli ama. Tale è il senso del peccato, esattamente opposto all'angoscia egocentrica del sentimento di colpa».⁴⁴

Sotto l'aspetto psicologico, la distinzione tra i due livelli della colpa e del peccatore è formulata da Oraison come una distinzione entro una «morale della colpa»,

³⁸ ID., *Une morale...*, o.c., p. 163.

³⁹ ID., *Che cos'è il peccato?*, o.c., p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁴¹ ID., *Une morale...*, o.c., p. 183.

⁴² *Ibid.*, p. 184.

⁴³ *Ibid.*, p. 185. Oraison continua: «Non rimprovererà di essere colpevole, ma il torto che io ho potuto fare a qualcuno».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 185. Oraison fa notare che nell'evoluzione psicologica, se l'immagine del padre resta chiusa nel mondo primitivo, il bambino rischia di percepire e vivere questo Dio di cui a lui si parla come entità minacciante, tipica delle sue paure infantili e di «restare al piano del sentimento di colpa senza poter pervenire al senso del peccato, cioè alla relazione vissuta con Dio». Si cade allora nella regressione della morale della legge e dell'angoscia della colpa. Se poi la reazione affettiva ed infantile dell'angoscia condiziona ciò che sarà più tardi sentito come «senso di colpa», non si è colpevoli di queste reazioni emozionali oscure: «Un falso senso di colpa affettivo può ostacolare, più spesso che non si creda, la relazione vissuta con una persona o con un'altra» (*Essere con...*, o.c., p. 69).

che corrisponde ad uno stadio non evoluto del «Superego», e una morale del peccato, che corrisponde all’atteggiamento adulto, oblativo, relazionale di una psicologia normale: «Il peccato sarà percepito non come una minaccia angosciosa e magica di un rapporto con sé, ma come un’offesa all’Altro, Dio e il prossimo».⁴⁵ Ne deriva, dice il nostro autore in dipendenza da Hesnard, che non bisogna confondere la responsabilità con la colpevolezza. Dal punto di vista psicologico tale confusione situa il soggetto al piano dell’angoscia infantile del «Super-io», dove ogni iniziativa comporta la paura di perdere l’amore e la stima, così necessari per vivere e progredire. Dal punto di vista religioso invece, «l’identificazione responsabilità e colpevolezza chiude il soggetto in un mondo di colpa “morbido”», come sottolinea Hesnard, che si rivela in definitiva impermeabile al messaggio di salvezza di Cristo. Questo mondo riporta all’idolatria della legge. Il senso della colpa tende a situare di più il soggetto in riferimento ad una legge e ad un regolamento che in riferimento ultimo ad un altro soggetto. E allora «ogni responsabilità non può essere in definitiva che creatrice di colpevolezza... nulla è più lontano dalla prospettiva cristiana propriamente detta».⁴⁶

La coscienza della responsabilità morale non si manifesta nei sentimenti di paura, che caratterizzano il senso di colpa puramente psicologico. Questi sono espressioni di un’immaturità evolutiva che fa permanere l’io in un atteggiamento egocentrico: «Il vero senso della parola responsabilità non è obbligo di rispondere, ma capacità di rispondere in quanto soggetto ad un altro soggetto».⁴⁷ Ciò che cambia profondamente il senso dell’obbligazione è il mistero dell’appello o della richiesta dell’altro, a me indirizzata.⁴⁸ Solo in un contesto di relazione intersoggettiva, perciò, si può parlare di responsabilità morale autentica: «Comunità relazionale di tutti gli uomini con Dio ed in Dio: è questa la sola finalità che possa far portare a termine l’evoluzione psicologica dell’essere umano, in un superamento continuo delle aderenze infantili. In tale prospettiva, ogni deficienza dell’azione sarà percepita non più come una angoscia egocentrica per la paura di una minaccia, ma come un’inquietudine perché non si corrisponde o si corrisponde male all’Amore infinito».⁴⁹

In sintesi, nell’approccio al senso di colpa viene sottolineato unicamente il polo affettivo, riducendolo a sentimento inteso come stato soggettivo senza alcun significato intenzionale. Il senso di colpa designa unicamente l’incurvarsi del soggetto su se stesso, staccato dalla persona dinnanzi alla quale è colpevole, e fa sì che l’uomo si

⁴⁵ *Id.*, *Amore o costrizione?*, o.c., p. 102. «X è colpevole d’un determinato atto; ciò significa che è stato lui a porlo e che l’atto è cattivo. (Non bisognerebbe confondere questa affermazione... con un’altra: X è responsabile di quel tale atto, il che costituisce un problema del tutto diverso)» (p. 101).

⁴⁶ *Id.*, *Une morale...*, p. 206. Si cade nell’«eresia pelagiana o negazione della grazia, dell’amore infinito di Dio che solo ci perfeziona nel nostro destino con il nostro consenso».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁸ In questa ottica Oraison considera l’educazione: essa consiste nel formulare delle richieste e provocare delle risposte: «Il bambino reagisce agli sforzi educativi dell’ambiente sforzandosi di rispondere ad una richiesta: si tratta per lui di conformarsi al desiderio di sua madre per non perdere il suo amore» (*Ibid.*, p. 198).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 41. Il nostro autore critica Hesnard il quale confonde il senso angosciante e negativo della colpevolezza con il senso pacificante e stimolante della Penitenza a motivo della negazione della dimensione religiosa: «Egli non può o non vuole ammettere l’esistenza di un dialogo d’amore con un Assoluto personale e trascendente». Oraison afferma che «ritornare ad una teologia della relazione consiste nel ritornare alla vera tradizione della Chiesa» (p. 178).

senta cosciente del peso che lo opprime, sperimentandosi come attore di sé dinanzi a se stesso. Di conseguenza esso non induce ad assumere la coscienza di essere l'autore di ciò che ha fatto, bensì alla sottovalutazione che si produce nel valore del proprio io: fa riferimento non al male causato, bensì all'io che patisce, per cui il suo autore risente più del danno recato a se stesso che della mancanza commessa. Ciò che esclusivamente importa sono le vicissitudini dell'io che non raggiungono mai il tu né tessono un «noi». Dato che non esiste uno a cui rispondere e ogni persona si appella solamente al giudizio dei propri sentimenti soggettivi, la solidarietà non è possibile, il senso di colpa si erge a principio astratto e legalitario.

In tali termini il nostro autore non indica il senso e il valore del sentimento di colpa, ma solamente afferma che esiste una drastica separazione dalla coscienza del peccato, una radicale indipendenza che sembra portare la coscienza del peccato ad essere formale e indeterminata, incapace di discernere il vissuto immediato, che diventa eticamente irrilevante. La condizione per superare la dissociazione tra senso di colpa quale affezione soggettiva e coscienza del peccato è il superamento della riduzione del senso di colpa all'esperienza dell'angoscia al fine di cogliere la sua innegabile pertinenza morale: esso è incomprensibile al di fuori dell'ottica di una consapevolezza, anche se implicita, dell'io di essere debitore del proprio essere e del proprio fare nei confronti degli altri. Del resto è quello che sembra intuire il nostro autore quando afferma che «l'uomo moderno si rende conto che è lui stesso il suo proprio distruttore nel volere costruire se stesso, che questo è totalmente incomprensibile, contraddittorio e inaccettabile, ed egli fugge la sua oscura ed incosciente colpevolezza nel sogno delle ideologie».⁵⁰ La coscienza del peccato consisterà allora nel determinare la vera situazione dell'uomo e la sua verità, raccogliendo l'appello del senso di colpa a mutare le disposizioni radicali del soggetto.

La distinzione radicale tra il livello della colpa e quello del peccato permette a Oraison di separare «un moralismo razionalistico e legalitario, naturalistico nella sua ispirazione dalla morale cristiana propriamente detta».⁵¹ L'autore stigmatizza una morale della «legge» concepita in termini magici e come «totemistica», una «legge divenuta astrazione onnipotente che vanifica la relazione intersoggettiva in un gioco di robots».⁵² Le polemiche contro la morale «legalistica» e contro «le definizioni astratte e generali delle situazioni del male»⁵³ sembrano inclinare verso la separazione tra peccato e legge, sostituendo alla concezione del peccato come trasgressione di una legge quella per cui il peccato è mancanza di fedeltà nella relazione intersoggettiva. La coscienza matura del peccato non è rivolta a se stessa, ma all'altro da sé: riconosce francamente e accetta la propria colpa ma «davanti a Dio» e agli altri, e il suo dispiacere ha per oggetto quel rapporto che il peccato rompe: «Ecco il nostro peccato: non rispondere alle esigenze dell'Amore. Noi siamo sempre peccatori... Io dico peccatori e non "in colpa". Cioè in questa situazione noi siamo in relazione con Dio rivelato come Salvatore».⁵⁴ In tal senso la coscienza del peccato è caratterizzata da

⁵⁰ ID., *Le temps des alibis*, Seuil, Paris 1973, p. 90. La civiltà moderna «si rivela come la più ingannatrice e il più crudele degli alibi, mettendo a nudo l'angoscia di una colpa che non si comprende e che si cerca di fuggire» (p. 12).

⁵¹ ID., *Amore o costrizione?*, o.c., p. 100.

⁵² ID., *Une morale...*, o.c., p. 195.

⁵³ *Ibid.*, p. 172. Anche *Devant l'illusion...*, o.c., p. 20; *Testa Dura*, o.c., p. 173.

⁵⁴ ID., *Une morale...*, o.c., p. 169. In questi termini viene descritta la penitenza: «Due at-

una sorta di «oggettivismo» che affrancha dall’oscura ed egocentrica emotività della colpa, che è costituito dal riferimento dell’impegno morale all’altro e alle sue esigenze. Il peccato non va inteso come infrazione della legge, ma come mancanza di fedeltà, «un rifiuto degli obblighi impliciti nella relazione interpersonale tra il soggetto e Dio o il prossimo».⁵⁵

Il rischio è di bloccare la considerazione del peccato alla formale enunciazione della sua natura intersoggettiva (il «davanti a Dio») presupponendo che l’evoluzione psichica, se ben condotta, sbocchi all’apertura all’altro da sé. Questo presupposto, dal punto di vista morale, deriva dalla separazione tra l’evoluzione psichica e la libertà del soggetto, e dalla tendenza a concepire tale evoluzione come un crescere secondo tappe e livelli predeterminati rispetto alla libera volontà dell’io. Non è quindi messo in luce come il peccato si radichi nella fondamentale scelta di aprirsi all’altro o chiudersi all’altro e come tale scelta è strettamente connessa al vissuto emotivo. L’opposizione tra emotività (senso di colpa) e coscienza morale (il peccato) porta a rendere formale il discorso sul peccato, eludendo la determinazione propriamente morale di esso. La distinzione tra esperienza psicologica della colpa e coscienza morale del peccato risulta poi nominalistica poiché si basa su una pregiudiziale separazione e non sulla comprensione del rapporto e delle effettive peculiarità dei due livelli dell’esperienza umana. Se poi la relazione intersoggettiva è vista come «livello» di un’evoluzione psichica le cui fasi sono preordinate rispetto alla libertà dell’uomo, solo la verifica concreta di quello sviluppo può dire se l’apertura all’Altro è reale o fittizia. La pertinenza dell’appello alla coscienza del peccato e la verifica della sua autenticità divengono competenza delle scienze empirico-analitiche.

La critica del nostro autore alla morale «legalistica» ha certamente un aspetto di verità: non basta registrare la difformità dei comportamenti nei confronti delle leggi morali proposte dalla Chiesa per concludere che lì c’è un peccato: bisogna che la norma trasgredita sia riconosciuta quale comandamento di Dio e quindi l’obbedienza ad essa diventi modalità della fede e carità. Nella trasgressione si riconosce l’espressione di una libertà che non cerca Dio, ma cerca se stessa: «Il senso del peccato costringe ad andare al di là dell’angoscia primitiva e restituisce alla legge il suo carattere di parola di Qualcuno e spinge l’uomo a superare quella legge come nozione astratta per metterci alla ricerca di Qualcuno».⁵⁶

A ragione Oraison afferma con forza polemica che la legge non è il termine di riferimento pena il misconoscimento della trascendenza di Dio, che verrebbe ridotto a servitore della legge.⁵⁷ Si tratta di concepire la legge non «razionalisticamente», ma quale espressione e possibilità del libero consenso a quel rapporto all’Altro, legge che

teggiamenti sono possibili: non vedere o rifiutare la salvezza dell’Altro, approfittare della presa di coscienza del peccato per accogliere più profondamente questa salvezza con un immenso soffio di gioia e gratitudine. Questo ultimo atteggiamento costituisce la penitenza».

⁵⁵ Id., *Che cos’è il peccato?*, o.c., p. 26.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷ «Come dice esplicitamente San Paolo, il peccato è un certo modo di relazione con Dio e la legge non è che un mezzo di esplicitazione e di presa di coscienza. Essa non è il termine di riferimento. Nella concezione cristiana della morale, Dio non è lo strumento della legge come un gendarme o un giudice. È la legge che è il suo strumento per farci scoprire il bisogno che noi abbiamo di Lui» (Id., *Une morale...*, o.c., p. 165). Ne deriva che «la Penitenza cristiana è un dialogo e non un confronto amaro con una legge che non può perdonare perché non è che un’astrazione...» (p. 175).

sveglia la coscienza a se stessa e sveglia la sua disposizione a rispondere agli interrogativi e alle attese dell’Altro.⁵⁸ Come l’atto mediante il quale il soggetto trasgredisce la legge è da lui in qualche modo percepito quale atto che manifesta la sua volontà profonda che non si esaurisce nel singolo comportamento concreto, così al di là delle leggi c’è sempre la legge quale articolazione del Bene e del Dovere che decide della riuscita dell’uomo o della sua salvezza. Quello che Oraison non ammette è che il peccato quale atto nel quale si manifesta e si realizza la cattiva autodisposizione di sé, corrisponda alla natura del «senso di colpa» che sempre comporta il sentimento della precarietà minacciata di un certo modo di esistere. Oraison non ammette che il peccato dia un nome a quella legge che il senso di colpa, secondo una modalità emotiva eppure intenzionale, avverte.

In definitiva ci sembra che la critica di Oraison alla morale legalistica intuisca l’inadeguatezza di una concezione «oggettivistica» della legge che ignora il nesso tra legge e storia, e che sarebbe conosciuta una volta per sempre dalla ragione senza alcun riferimento all’eccedere della vita concreta del singolo. Come questa intuizione possa e debba portare frutto non è detto a motivo dei presupposti antropologici che ora esamineremo.

3. Esperienza emotiva e coscienza morale

Il tipo di distinzione epistemologica tra scienze empirico-analitiche e discipline riflessive, in particolare tra psicanalisi e teologia, e la conseguente distinzione tra senso di colpa e coscienza del peccato, che Oraison propone, risultano fondate su una pregiudiziale comprensione dell’esperienza emotiva. Quest’ultima viene intesa come realtà che si oppone alla coscienza ed è perciò suscettibile di analisi; anzi deve essere analizzata, perché il soggetto possa procedere alla conoscenza e all’assunzione razionale di essa.

L’esperienza emotiva viene definita genericamente come «il condizionamento concreto della personalità superiore».⁵⁹ Le emozioni e gli impulsi della vita affettiva «debbono essere impiegati dalla personalità cosciente, devono cioè essere resi utili in un significato che li trascende, essendo spirituale».⁶⁰ La volontà nell’uomo «non giunge a svincolarlo totalmente» dalla condizione emotiva «che non è mai interamente penetrata dalla luce della coscienza, ossia nel permanere, più o meno tormentato da uno stato affettivo inconscio che sottende la vita psicologica chiara».⁶¹ La personalità cosciente, l’io, si costituisce lentamente «svincolandosi in un certo qual modo dalle nebbie dell’affettività e dell’istinto proprie dell’infanzia primitiva».⁶² L’educazione consisterà allora nell’«integrare progressivamente in ciò che possiede di tipicamente umano lo spirito cosciente e libero, il mondo degli impulsi organici o affettivi che costituiscono in un certo qual modo le fondamenta».⁶³ Come questo «contesto» può essere «assunto in ultima analisi» nel sentimento religioso e «innalzato con l’aiuto misterioso della grazia»? Notiamo che il «materiale» psichico descritto in stretta di-

⁵⁸ ID., *Devant l’illusion et l’angoisse*, o.c., pp. 179.182.

⁵⁹ ID., *Amore o costrizione?*, o.c., p. 22.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁶¹ *Ibid.*, p. 30.

⁶² *Ibid.*, p. 34.

⁶³ *Ibid.*, p. 22.

pendenza dall'analisi di Freud, è considerato solo come materia prima mediante la quale l'io consapevole deve costruire le sue strutture ed i suoi comportamenti. L'attenzione al dinamismo pulsionale, nelle sue empiriche determinazioni psicologiche, tende a configurarsi semplicemente come attenzione ad un casuale dato di fatto da promuovere, a partire dalle sollecitazioni ideali estrinseche a quel dinamismo: «È con questo materiale psichico che l'io cosciente, forza autonoma e progressiva anche se da lui condizionata, dovrà costruire ed elaborare le sue strutture e il suo comportamento».⁶⁴

La coscienza morale, che «emerge da un caos dinamico di forze biologiche e inconse che rimangono e ridiventano impermeabili alla sua autonomia fondata sul raziocinio», impiega un certo tempo «a liberarsi da un mondo di dinamismi che possono essere tuttavia psicologicamente consci».⁶⁵ Ci sembra che manchi l'attenzione fenomenologica all'aspetto di attività, che vede l'esperienza emotiva legata alla libera autodeterminazione dell'io, mentre è unicamente evidenziato l'aspetto di passività di tale esperienza, in quanto cioè patita dal soggetto. Infatti Oraison dice che l'accesso ad una «autonomia che dovrebbe essere totale» è «frenato» da zone della vita affettiva «che non vengono mai totalmente assorbite dalla luminosità dello spirito».⁶⁶ Ogni essere umano «messo in cammino dal manifestarsi del suo dinamismo vitale deve, fin dall'inizio, imparare a superarlo muovendosi verso quella che sarà più tardi l'autodeterminazione della sua libertà personale»,⁶⁷ libertà che non giunge mai ad essere totale, né «totalmente liberata dai determinismi che la fondano nell'essere e dai quali essa sgorga».⁶⁸

L'esperienza emotiva è equiparata ed è quasi sinonima agli istinti, «dinamismi grezzi, spontanei, irrazionali, tendenti per forza di cose a un soddisfacimento che non può ancora essere controllato». Gradualmente tutto sarà assunto nel «dinamismo intellettuivo»: «Questa assunzione di coscienza è di natura essenzialmente conflittuale... è lo scontro con qualche cosa che non è l'io, che mi segnala un dato limite».⁶⁹ Sembra però che non solo non si superi il dualismo tra pulsione e ragione, ma si continua a penalizzare l'esperienza immediata, cioè gli aspetti emotivi dell'esperienza umana. Essi, certo, sono realtà da assumere e non da respingere, e tuttavia la stessa enfasi sulla necessità della loro positiva assunzione mostra quanto li si ritenga diversi e opposti alla libera coscienza dell'io.

Non si riesce a mostrare come tale coscienza sia originariamente libera pur nella sua immediatezza.

Non si tratta del soggetto che obbedisce ad una intenzionalità che non è prodotta soggettivamente, ma accolta come data, offerta e tuttavia coerente con la coscienza, ma di un soggetto in «conflitto» con una realtà oggettiva che è tale proprio perché non è coerente alla realtà soggettiva. L'uomo non è soggetto concreto, dove tutto è coerente al soggetto, anche quando è opposto al soggetto come il corpo all'emotività. L'uomo è volontà e intelligenza che decide a proposito di «qualcosa che non è l'io».

⁶⁴ ID., *Vie chrétienne*, o.c., p. 15. Palese è il debito nei confronti di Ch. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Etre et Penser, Neuchâtel 1947.

⁶⁵ ID., *Che cos'è il peccato?*, o.c., pp. 24-25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁸ ID., *Le mystère humain...*, o.c., p. 68.

⁶⁹ ID., *Amore o costrizione?*, o.c., pp. 90-91.

Ne deriva che la persona non è la globalità concreta dell'uomo perché soggetto e oggetto non si toccano interiormente. La realtà pulsionale non appartiene all'ambito intenzionale, anche solo virtualmente, ma è un oggetto su cui la volontà intelligente decide e che non può sentire come proprio, come forma concreta della soggettività.

Manca una comprensione unitaria di elementi diversi eppure originariamente disponibili per l'unità. In una antropologia unitaria «la luminosità dello spirito» porta il «senso» globale e la precisa forma umana ed esperienziale che impedisce alle pulsioni di essere un puro fatto bruto e psicodinamico. La realtà pulsionale porta la struttura concreta, quella che la coscienza trova già data e funzionante in un certo modo. Il punto decisivo è il fatto che ambedue appartengono propriamente e originariamente all'uomo: la «luminosità dello spirito» non è umana se i segni di espressione non gli appartengono fin dall'inizio, e la realtà pulsionale non è umana se fin dall'inizio non è la concretezza dell'uomo. L'originaria umanità non è solo dello spirito, ma proprio anche della sfera pulsionale che è una struttura dotata di un'intenzionalità umana fin dall'inizio, per cui questa struttura può essere «assunta» perché a questo tende. Se questa struttura è pensata a livello subumano, si impone una rottura di fondo che rende impossibile l'unificazione. E l'unificazione non è abbassamento dello spirito al livello dei determinismi psicologici. Se questi non hanno la dignità umana originaria, la libertà concreta sembra sempre una «degradazione» della libertà. E le leggi delle strutture psichiche saranno sempre leggi esterne alla libertà, mentre sono la risposta adeguata allo spirituale che tende alla forma concreta. Non si tratta di innalzare la realtà pulsionale al livello umano: se non ha dignità originaria non sarà mai propriamente umana. Se nessuno può dire perché l'intenzionalità umana si esprime nei meccanismi psichici e perché questi sono in grado di esprimere quella, possiamo però capire la loro unità nell'attuazione umana, percepire il senso ed impegnarci a viverlo.

La mancanza di un'antropologia che colga l'originaria dignità umana dei diversi elementi, emerge in particolare nella concezione dell'istinto e della legge morale. L'istinto è concepito come «quell'insieme di dinamismi endogeni che induce l'essere vivente individuale e collettivo ad un insieme di comportamenti atti a soddisfare i suoi bisogni»,⁷⁰ è l'espressione immediata delle esigenze fisiologiche e nell'uomo è «radicalmente inadeguato» circa ciò che è il comportamento esatto dell'adattamento.⁷¹ Poiché gli istinti sono incerti quanto all'adattamento preciso dei comportamenti, «al loro posto, dal mondo oscuro delle prime esperienze vissute fino al livello di una chiara coscienza, si elabora l'autoregolamentazione personale».⁷²

Questa «autoregolamentazione» è interpretata, seguendo da vicino Freud, dapprima in termini «energetici» omologandola a tutte le altre funzioni istintuali.

Il primo adattamento relazionale del mondo che lo circonda, «una certa regola-

⁷⁰ Id., *Il Caso e la vita*, o.c., p. 50.

⁷¹ Id., *Le mystère humain...*, o.c., p. 66.

⁷² Id., *Il Celibato*, Borla, Torino 1967, p. 33. Il nostro autore afferma che «al bisogno appartiene l'istinto che porta l'individuo ad agire. Al primo ordine dei bisogni corrisponde quello che possiamo chiamare l'istinto di "aggressività" nel significato etimologico del termine. Questo tipo di istinti riguarda direttamente l'individuo nella propria esistenza: la fame, la sete, la casa... Le cose sono molto diverse per il secondo tipo. Questi istinti non assicurano i bisogni dell'individuo come tale, ma attraverso di lui, i bisogni della specie. Si tratta degli istinti di riproduzione, ossia della sessualità».

mentazione»⁷³ o «canalizzazione» dell'istinto primitivo con il risultato dell'adozione «di una condotta di compromesso»,⁷⁴ è il «Super-io». Questa realtà psichica abbozza una certa «regolamentazione che ben presto deve essere realizzata dalla coscienza razionale».⁷⁵ Ma rimarrà parte dello psichismo e «l'uomo maturo non potrà mai completamente sbarazzarsi di questa forza cieca per mettere al posto la ragione e la volontà dell'io cosciente. Sarà uno degli ostacoli più imbarazzanti per la costruzione di una vita morale vera».⁷⁶ All'istinto carente supplisce la strutturazione cosciente e sociale dei «bisogni» umani. Oraison ricalca la prospettiva di Gehlen, quella per cui la cultura sarebbe rimedio di una «natura» insufficiente. In tale prospettiva l'uomo è raffigurato come animale più complesso.⁷⁷ Se si riconosce che l'uomo è dall'origine coscienza e non essere «biologico», allora anche si riconoscerà che la modalità propriamente umana dell'inclinazione realizza le figure di una intenzione in qualche modo data e non scelta: è una modalità della coscienza in quanto «patita» da essa.⁷⁸

Fare dell'istinto una realtà d'ordine puramente «fisiologico» ed energetico significa ridurre l'istinto a «inconscio» e negare la «percezione» preriflessa di un senso inabitante nel comportamento corporeo, eventualmente anche inconscio. Oraison sembra cadere nella solita riduttiva alternativa secondo la quale o l'uomo «si oppone» come qualcosa di essenzialmente diverso e superiore alla natura oppure l'uomo deve essere riconosciuto come parte della natura e a partire dalla natura. Il nostro autore sceglie la prima strada: mantenendo l'implicito pregiudizio secondo cui il modello della istintualità animale sarebbe idoneo a interpretare l'istintualità umana, giustappone ad essa il livello spirituale.⁷⁹ Tale implicita assunzione opera anche nella comprensione della «legge».

Con lo stesso termine «legge» Oraison intende «due livelli» di organizzazione molto diversi. Il primo livello è quello infantile dove la legge è una regolazione esterna e connessa all'angoscia egocentrica: «Corrisponde alla somma degli interdetti angoscianti del periodo arcaico dell'esistenza, premorale ed infantile».⁸⁰ Il secondo livello è quello adulto del confronto con l'altro, della relazione «positiva, intelligente, efficace»: la legge come «luogo di incontro con l'altro, di espressione o la condizio-

⁷³ Id., *Che cos'è il peccato?*, o.c., p. 34.

⁷⁴ Id., *Amore o costrizione?*, o.c., p. 91.

⁷⁵ Id., *Che cos'è il peccato?*, o.c., p. 35.

⁷⁶ Id., *Les erreurs...*, o.c., p. 54. L'autore sottolinea quanto «irrazionale» o «infraumano» sia questo «riflesso organizzato» pseudo morale, e quindi inadeguato ad orientare il soggetto verso un'azione umana vera e propria. Nella fase edipica si tinge di una colorazione affettiva nuova che «assomiglia da lontano al sentimento di colpevolezza» istintiva ed egocentrica. Tuttavia Oraison riconosce l'importanza del «Super-io» come componente essenziale dello psichismo di base «di utilità primordiale» perché «su questa regolazione istintiva degli impulsi... il soggetto costruirà più tardi il suo dinamismo morale, cosciente e libero» (*Amore o costrizione?*, o.c., pp. 93-94).

⁷⁷ A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁷⁸ La coscienza non è tale se non in quanto essa intende questo o quest'altro, ma che essa intenda questo o quest'altro non è riducibile a fatto suo: essa è distinta da ciò che intende nel modo della «passione».

⁷⁹ «Per il bambino non avviene nulla nella stessa maniera che per il piccolo dell'animale. Gli avvenimenti non si riducono al biologico puro. Ciò che accade a livello fisiologico si registra nello stesso tempo ad un altro livello» (*Essere con...*, o.c., p. 45).

⁸⁰ Id., *Une morale...*, o.c., p. 67.

ne delle relazioni intersoggettive riuscite». ⁸¹ Nel primo livello la legge è interpretata secondo lo schema freudiano, come al servizio della composizione del conflitto tra la pulsione illimitata e i limiti imposti dalla realtà, che sono essenzialmente gli altri uomini. La pulsione è mera energia, definita nella sua direzione a monte rispetto ad ogni relazione con l'altro sicché è destinata ad incontrare la realtà semplicemente nel suo aspetto di limite. La pulsione non è gravida di significato, di un'intenzione che nel confronto con la realtà cerca di determinarsi. Il rapporto tra la pulsione e la legge quale rapporto antagonistico significa che la legge non determina la figura di quel bene che la coscienza cerca per poter determinare se stessa, ma impone un limite estrinseco, e certe volte insopportabile o patologico, all'orientamento proprio della pulsione. In quest'ottica rientra il sentimento di colpa trattato come vissuto patogeno e «angosciante», che deve essere esorcizzato: «Solo alla luce della propria ragione e insieme degli elementi forniti dalla Rivelazione e dalla Fede, il piccolo soggetto umano potrà distruggere l'uno dopo l'altro i riflessi angoscianti del Super-io per sostituirli con scelte libere». ⁸² La distinzione del senso di colpa, appartenente al Super-io, dalla coscienza del peccato, raggiunta con la maturità affettiva, induce ad una rinnovata concezione «razionalistica» della morale, la quale ignora l'originario corso dell'esperienza emotiva, e quindi anche del senso di colpa, alla strutturazione della coscienza morale del soggetto. Infatti il progresso morale, per Oraison, consiste «nell'illuminazione sempre più grande di questo "Super-io" tirannico con la luce della ragione e della volontà cosciente e nella sostituzione di una pseudomorale emotionale del Super-io mediante la vera morale dell'intelletto». ⁸³

Come il primo livello infantile evolva nel secondo, proprio dell'uomo maturo e caratterizzato da «relazioni positive», non è detto, se non con un accenno ai conflitti di frustrazioni e di accettazione. L'autore ribadisce con forza e a più riprese che «la relazione con gli altri non è una risultante dell'evoluzione affettiva. Essa ne è al contrario l'elemento dinamico proprio e costitutivo. La risultante non è che l'aspetto che ci fa conoscere l'osservazione superficiale». ⁸⁴ L'appello alla relazione intersoggettiva è decisivo, ma risulta poco fondato. Si espone ad una contraddizione di fondo: come può la relazione intersoggettiva essere insieme fondamento della coscienza e «livello» del suo sviluppo? L'appello alla «relazione positiva» al fine di qualificare l'esperienza morale e religiosa è pertinente, ma il modo con cui esso si realizza risulta esso stesso assoggettato a quel dualismo che oppone emozione e coscienza. L'apertura all'altro è infatti vista come espressione di una emancipazione della sfera emotiva, come assenso ad una coscienza morale che si misura con ciò che è «fuori» di lei e quindi «oggettivo». Ma come le esigenze dell'altro possono valere quale criterio oggettivo per la determinazione del lavoro morale non è detto da Oraison e non si vede come possa essere detto a partire dai suoi presupposti antropologici.

⁸¹ *Ibid.*, p. 108.

⁸² *Id.*, *Amore o costrizione?*, o.c., p. 94.

⁸³ *Id.*, *Les erreurs...*, o.c., p. 55. Sembra che per certi aspetti Oraison sia debitore di questo nuovo «razionalismo» della morale ad Hesnard, pure lui medico. Anche se prende le distanze dalla sua chiusura al trascendente, afferma di aver conosciuto la psicanalisi tramite le sue opere (*Testa Dura*, o.c., p. 114).

⁸⁴ *Id.*, *Essere con...*, o.c., p. 44. «È in e attraverso il rapporto con questo "altro" che il bambino giunge a discernere l'io... La relazione agli altri, fondamento stesso della evoluzione psicologica, è essenzialmente una dialettica d'amore» (p. 51).

In conclusione l'autore intende rifarsi all'antropologia tomista: «È artificiale e falso dissociare il corpo e l'anima, ciò è differente dal distinguerli».⁸⁵ Attraverso la via di una constatazione clinica e metodica interamente nuova pensa di raggiungere la concezione antropologica unitaria che san Tommaso descriveva attraverso il semplice ragionamento filosofico. Un'affermazione fondamentale della psicanalisi, secondo Oraison, è l'unità psicosomatica del soggetto umano. La vita psichica, a tutti i livelli in cui si snoda, si esprime sul registro somatico come nella coscienza di sé: «Non c'è la mia anima e il mio corpo, ma l'io».⁸⁶ L'intenzione del nostro autore è di affermare che il corpo non è un'appendice strumentale del soggetto spirituale «uomo», ma lo qualifica e lo costituisce nella sua identità specifica. Ma il corpo e la realtà pulsionale di cui così parla non è la «unità psicosomatica» a cui si interessano le scienze empirico-analitiche quali la psicanalisi. I dati delle scienze analitiche debbono essere riletti criticamente e integrati in una prospettiva di riflessione propriamente antropologica sul corpo.⁸⁷

Partendo dal presupposto che le scoperte della psicanalisi completano il sapere teologico sull'uomo, Oraison non percepisce che quello che è in causa è il ripensamento della struttura della coscienza umana. Oraison sottolinea giustamente che le scienze empirico-analitiche hanno messo in luce l'ingenuità di una visione idealistica, che concepisce la coscienza come realtà «absoluta» da ogni condizionamento corporeo. In questa prospettiva si spiega la sua polemica contro il legalismo della teologia manualistica e la sua proposta di una «morale delle tendenze». Non riesce però a chiarire il rapporto che lega l'inconscio al conscio e quindi a comprendere come nell'esperienza umana si dia, in qualche modo, un livello di originaria unità. Il richiamo all'antropologia tomista appare una chiarificazione nominale e mai tematicamente affrontata.

Le categorie della tradizionale considerazione tomista dell'uomo sembrano poi inadatte a rispondere alla provocazione della psicanalisi circa le condizioni psicologiche del darsi nell'uomo di una coscienza del bene: esse pongono l'evidenza del bene subito come deducibile a partire dalla natura dell'uomo e cioè da quella struttura del suo essere che si darebbe a monte di ogni suo agire pratico. La tendenziale riduzione della dimensione «spirituale» dell'uomo, in cui incorre la psicanalisi e di cui acriticamente non tiene conto il nostro autore, cadendo in una nuova forma razionalistica della morale, va colta nella pretesa di affidare all'esclusiva competenza delle scienze empiriche l'analisi del vissuto psichico ricondotto ad un fenomeno oggettivamente analizzabile e non riconosciuto nella sua qualità intenzionale e quindi nella sua rilevanza morale.

⁸⁵ Id., *Une morale...*, o.c., p. 38.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁷ Quando Freud parla del «significato» non lo intende nell'accezione propria di una comprensione intenzionale della coscienza, ma come «ciò di cui la coscienza si serve per raggiungere ciò che più vale, e che d'altra parte è senza senso: la soddisfazione pulsionale» (G. ANGELINI, *Il senso di colpa: un problema nuovo per la teologia*, in AA.VV., *Senso di colpa e coscienza del peccato*, Piemme, Casale Monferrato 1985, p. 115). Oraison confessa nella sua autobiografia di aver fatto poca filosofia, nel senso tecnico della parola (*Testa Dura*, o.c., p. 10). Tende a identificare la filosofia con il «razionalismo» e afferma che la psicanalisi rappresenta «la contestazione di ogni filosofia e di ogni teologia in quanto sistemi che si soddisfano da soli» (p. 163).

4. Problemi aperti per la teologia morale

Dall'analisi del nostro autore emerge il problema della responsabilità morale, una volta superato quell'ingenuo razionalismo che pensa alla coscienza come facoltà di giudizio in base a criteri di bene e di male razionalmente deducibili.

Ora né il riferimento all'altro o alle sue esigenze e né il riferimento alla rivelazione sembrano costituire principi sufficienti per un discernimento della responsabilità morale.

Il problema si pone nei termini di come ricoprendere la coscienza morale e le sue evidenze a partire proprio dal debito che essa mostra di avere con il vissuto emotivo.

Ci chiederemo cosa significhi patire a causa di un «senso di colpa» ed emergerà come tale «patire» si connetta con il «dire» la colpa, vale a dire la confessione o atto della libertà che identifica il soggetto, e con la relazione intersoggettiva quale aspetto moralmente rilevante di quella esperienza emotiva. È possibile allora cogliere la libertà umana nella sua concretezza e finitezza. La condizione per una corretta impostazione di tale riflessione è questa: il «vissuto emotivo» deve essere riconosciuto nella sua qualità intenzionale e non può essere affidato esclusivamente all'analisi psicanalitica o alle scienze che operano con un metodo oggettivo-sperimentale.

4.1. *Senso di colpa e responsabilità morale*

È necessario passare attraverso una ricomprensione del «sentire» al fine di dare serietà etica al senso della colpa e ad ogni sentimento morale. Solo in questo modo esso può essere emancipato dall'interpretazione che lo riduce a pura affezione dell'io.

Il senso di colpa che l'uomo patisce come insinuazione nei suoi confronti, diviene realtà che chiede chiarezza e non semplice rimozione terapeutica, perciò la coscienza non può costituirsi prescindendo da esso.

Come abbiamo visto, l'approccio del nostro autore al sentimento di colpa è tecnico. Il problema è come fare per liberarsene o «superarlo». Non ci si interroga sul senso che propone al mio fare quel vissuto emotivo, sui modi in cui questa esperienza interella la libertà dell'uomo. Il problema non è etico, non riguarda il bene a cui anche mediante tali esperienze l'uomo è rivolto, ma interella solo i modi di operare sulle cause al fine di produrre la scomparsa di tali disagi psicologici. È in definitiva la prospettiva della psicanalisi freudiana che analizza il senso di colpa quale sofferenza psicologica.

Se il senso di colpa è solo esperienza negativa ed immatura (infantile «egocentrica») ne consegue che sia drasticamente separato dalla coscienza del peccato.⁸⁸

Questa rappresentazione del senso di colpa quale disagio o come sentimento derivato o riflesso, semplice indotto culturale e reazione psicologica quale meccanismo di difesa per esorcizzare l'angoscia dell'abbandono, è coerente con la rappre-

⁸⁸ Secondo la visione freudiana il senso di colpa è un'istanza dinamica che corrisponde ad un'immagine ideale di sé eccessiva rispetto a quella reale e con la sua valenza accusatoria nei confronti di comportamenti inevitabili distrae dai difetti evitabili. Si dimostra in definitiva controproducente e avvilente per l'io (S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 260ss). Condivide questa visione freudiana anche V. WHITE, *La culpabilité en psychologie et en théologie*, in «Le Supplément» 42 (1957) 332-352.

sentazione dell'esperienza emotiva quale sensazione interna di uno «stato d'animo» e non quale modalità del rapporto intenzionale della coscienza al reale. In questa visione i sentimenti vengono staccati dal soggetto per farne l'oggetto di un'indagine oggettivistica con la pretesa di riconoscerne il senso tramite l'analisi chiarificatrice indipendentemente dalla libertà del soggetto.

Certamente il vissuto emozionale si riferisce per un certo verso ad uno «stato d'animo», ma per un altro verso riferisce lo «stato d'animo» ad una disposizione attiva dell'animo, al desiderio, alla proiezione di sé verso ciò che lo supera. «I sentimenti contengono un intrinseco riferimento ad un oggetto ed incorporano un pensiero».⁸⁹ Il sentimento quindi non può essere immaginato come in se stesso consistente e in modo tale da prescindere dal rapporto tra coscienza e mondo. Esso esprime piuttosto, in qualche modo, l'esperienza emotiva immediata che allude ad un'intenzione virtuale.

Per questo l'esperienza della colpevolezza dell'uomo si manifesta come «evento bifronte», che da un lato si sente (e perciò si cerca di ridurlo a sentimento) e dall'altro si conosce (e perciò si cerca di ridurlo a coscienza). Data la struttura costitutiva dell'uomo, è logico che la colpevolezza si manifesti come sintesi di affetti e intenzioni. Il tentativo di spiegarne la colpevolezza racchiudendola in un ambito di riferimenti esclusivamente affettivi non rende conto che la colpa è sempre «di» qualcuno o per «qualcosa», e tale carattere genetico implica necessariamente una serie di attribuzioni, nel cui tessuto si genera la colpevolezza.⁹⁰

Tale sentimento non può essere ridotto semplicemente, come sembra avvenga in Oraison, all'angoscia radicata nelle prime esperienze infantili o al sentirsi minacciato nella propria sopravvivenza da parte di altri. Anche quando corrisponda a comportamenti patologici ha un significato morale nel senso che esso sarebbe incomprensibile al di fuori dell'ottica di una consapevolezza dell'io di essere debitore del proprio essere e del proprio fare nei confronti di altri.

Il significato morale del senso di colpa, che non può essere descritto come nuda energia o pressione fisica sull'agire umano, è virtuale ed è interiore ad ogni riflessione intenzionalmente volta a chiarire l'idea e articolata in linguaggio e sapere oggettivo. Il problema è: come ci si può «sentire» in colpa senza conoscere le attese nei cui confronti si è inadempienti, eppure riconoscendo in qualche modo quelle attese come pertinenti? Il senso di colpa attende di essere riconosciuto e quindi realizzato dalla libertà: se rimane sentimento non può strutturare la coscienza e orientare l'impegno pratico in modo determinato.

Mediante la parola è data espressione e determinatezza al senso di colpa. «La parola sottrae quel vissuto emotivo alla sua indistinzione e ambiguità».⁹¹ Non si tratta di una «cura della parola» come è intesa dalla psicanalisi poiché non si tratta di ristabilire un corretto funzionamento dell'apparato psichico, dal momento che l'equilibrio

⁸⁹ B. WILLIAMS, *Problemi dell'io*, Mondadori, Milano 1990, p. 27. «Provare un'emozione nei confronti di un oggetto vuol dire vedere quell'oggetto in una certa luce. L'educazione morale non è tanto di inculcare dei principi, ma quella di educare le emozioni» (p. 28). L'importanza dei sentimenti per l'etica viene sottolineata in particolare dalla recente «Teologia Femminista». Per una veloce e sintetica panoramica cf T. KELLY, *New Directions in Moral Theology*, Chapman, London 1992, pp. 89-94.

⁹⁰ A. POLAINO-LORENTE, *Il senso di colpa non patologico*, in A. LAMBERTINO (a cura di), *Al di là del senso di colpa?*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 113-128.

⁹¹ G. ANGELINI, *Il senso di colpa: un problema nuovo per la teologia*, o.c., p. 133.

psichico implica la libertà del soggetto e non va inteso come realtà che sta a monte di essa.⁹²

La parola ha il potere di far accedere l'io alla determinazione di sé. La confessione della colpa non è altro che l'accadere di tale determinazione dell'io, che in tal modo perviene insieme a se stesso e alla realtà. Infatti la confessione della colpa è atto di libertà che solo l'io può porre e consiste in un riconoscimento di sé mediante quella parola che pone davanti all'io gli atti che egli ha compiuto e lo induce a riconoscere in essi le sue vere intenzioni, la vera immagine di sé. Ciò significa che la coscienza non preesiste ai suoi atti ma essi sono il «luogo» del suo prodursi.

La necessità della confessione predicata dalla Bibbia trova una corrispondenza con la struttura stessa della coscienza umana a partire dal rapporto che lega il darsi della coscienza con l'atto del «dire». Il «dire» qui in questione ha carattere performativo e va inteso come «atto» di libertà e non come semplice espressione conoscitiva della coscienza.⁹³

Solo confessando la propria colpa il soggetto acquista la coscienza della propria responsabilità e di se stesso come soggetto libero. Il patire della colpa trova soluzione in quell'atto di riconoscimento libero della colpa che è la confessione. Nello spazio di questo «atto di libertà», che è il «dire» della confessione, A. Uleyn colloca l'analisi dei «meccanismi di discolpazione»: l'uomo fugge dal riconoscimento libero della colpa, che è la confessione, per paura di perdere la propria immagine e quindi di compromettere il rapporto con l'altro. Tali meccanismi, pur presentandosi come comportamenti «meccanici», rivelano un legame decisivo con la libertà del soggetto, col suo modo di collocarsi di fronte a se stesso e alla realtà.⁹⁴

Nell'ottica cristiana il senso di colpa conduce attraverso l'atto della confessione al mutamento della disposizione profonda della coscienza e diventa appello alla conversione. La fede diventa allora un'ermeneutica della confessione di colpa e per questo appare rilevante in vista del discernimento critico dei singoli contenuti materiali dell'esperienza morale immediata. Se la fede, come atto di accordar credito al kerigma per trovare comprensione di sé, fosse totalmente altra e alternativa rispetto al senso di colpa, essa non potrebbe più farsi parametro di valutazione del vissuto umano e si finirebbe per rendere indipendente dall'accertamento analitico la stessa valutazione sulle condizioni dell'atto di fede.⁹⁵

⁹² M. ECK, *L'équilibre de la personnalité*, in «Le Supplément» 53 (1960) 132-154, mette in rilievo l'importanza della libertà in ordine all'equilibrio psichico e la necessità del riferimento ad essa perché ogni cura abbia un esito positivo. Anche C. BAUDOUIN, *Culpabilité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II/2, Paris 1953, coll. 2632-2645.

⁹³ «Assumersi il male è un atto del linguaggio paragonabile all'atteggiamento operativo, nel senso che è un linguaggio che fa qualcosa, nel senso che imputa l'atto» (P. RICOEUR, *Colpevolezza, etica e religione*, in «Concilium» 6/6 [1970] 29). Un approfondimento sistematico di questo aspetto è svolto da A. ULEYN, *Actualité de la fonction prophétique*, Desclée, Paris 1966. L'autore valorizza le espressioni simboliche del testo biblico nella loro corrispondenza con l'analisi fenomenologica del vissuto umano.

⁹⁴ A. ULEYN, o.c., pp. 162-383. Ponendosi soprattutto su un piano psicologico, l'autore passa in rassegna quelli che chiama «i meccanismi di difesa a servizio della discolpazione». Essi pur nel loro carattere pre-riflesso manifestano una libera iniziativa dell'io.

⁹⁵ Certamente la fede è apertura all'altro da sé, ma poiché tale apertura e relazione è vista come «livello» di un'evoluzione psichica le cui fasi sono preordinate rispetto alla libertà dell'uomo, solo la verifica concreta di questo sviluppo da parte delle scienze analitiche può dire se la fede è reale o fittizia.

Il senso del sentimento di colpa è manifestato dalla Rivelazione attraverso il perdono di Dio, che rivela la sua giustizia e denuncia insieme la condizione reale dell'uomo inclinato al male. Il sentimento di colpa non si spiega adeguatamente in ordine ad atti singoli compiuti ma implica la paura di una disapprovazione complessiva della propria persona: «La giustizia di Dio manifesta quella norma incomprensibile in rapporto alla quale l'uomo si sente come peccatore, senza vedersi».⁹⁶

Il rimedio al senso di colpa è la rivelazione del Dio amico dei peccatori: allora l'uomo si confesserà quale peccatore e non si nasconderà per paura, e sarà perdonato da Dio che si manifesta come prossimo e disposto a considerare amichevolmente l'obiettiva situazione dell'uomo.

La parola della confessione rappresenta una risposta ad una parola accogliente, come attualmente rivelata a noi da Dio stesso. È la confessione che ha per oggetto il peccato come atteggiamento complessivo, come atto in cui si esprime ciò che l'uomo intende fare di sé. A tale natura del peccato corrisponde il senso di colpa che sempre comporta il sentimento della minaccia di un certo modo di esistere e non semplicemente il dispiacere per un'azione determinata.⁹⁷

La confessione della colpa è una parola mediante la quale l'uomo dice di se stesso di fronte a Dio e perviene così alla comprensione della sua vera condizione. Peccare vuol dire rifiutare di riconoscere Dio, negare la verità della nostra condizione umana, il fatto che siamo creati da Lui. Diviene così impossibile conoscere Dio: noi siamo ciechi: «L'ingiustizia degli uomini reprime la verità» (*Rm 1,18*). Nella predicazione di Gesù, in continuità con quella dei profeti, la figura del peccato è proprio la menzogna, il tentativo cioè di nascondere la verità del «cuore», celandola dietro il velo della rappresentazione di sé davanti agli uomini. In tal senso vanno intese le invettive contro gli «scribi e i farisei ipocriti».⁹⁸ Tutta la predicazione profetica è lotta contro il rifiuto e insieme l'incapacità del peccatore di riconoscere la propria colpa, simbolizzati dalla durezza del cuore e dall'accecamento della vita, e intimazione della confessione della colpa portando alla luce ciò che l'uomo nasconde ostinatamente nel cuore. Lo studio delle condotte umane mostra come molte condotte patologiche derivino dalla messa in atto dei «meccanismi di difesa a servizio della discolpazione».⁹⁹

Il profilo del peccato quale menzogna, come azione che nasconde se stessa e colui che la compie agli occhi di Dio e del soggetto stesso, fa intendere il senso e la necessità della confessione. Nell'atto della confessione l'uomo consegue l'essere a lui

⁹⁶ G. ANGELINI, *Il senso di colpa...*, o.c., p. 129.

⁹⁷ L'atto della confessione realizza il riconoscimento dell'inerenza del peccato alla persona ed esprime la struttura originaria dell'agire umano in genere come atto di «fede», cioè come atto attraverso cui il soggetto confessa la precedente opera di Dio nei suoi confronti. In questo modo si comprende perché la penitenza assuma la figura della «confessione» del peccato.

⁹⁸ P. HENRICI, *Il peccato come menzogna*, in «Communio» 103 (1989) 24-32; G. SALDARINI, *Riconciliazione e Penitenza nel messaggio dei Vangeli*, in AA.VV., *Presbiteri e Riconciliazione*, Ancora, Milano 1986, pp. 69-96.

⁹⁹ «La predicazione del profeta mediante il procedimento della parabola non consiste tanto nell'imputare, nell'accusare ma piuttosto nel portare l'uomo a scoprirsì lui stesso la sua colpa e a sentire la sua colpevolezza. Accusare o smascherare evoca l'intervento di un estraneo animato da sentimenti ostili e con l'intenzione di difendersi per attaccare e trionfare. Ammonire o svelare, al contrario, sposta il centro di gravità dal lato dell'uomo indurito e accecato, che non è da vincere, ma piuttosto da convincere e guarire» (A. ULEYN, o.c., pp. 159-160).

più intimo, per il fatto che la conversione rappresenta la rigenerazione grazie alla quale l'uomo è ridestato nel sentimento del proprio personale potere.¹⁰⁰ Si impone allora a ciascun uomo la decisione radicale se lasciarsi o meno svelare nella propria intima realtà (*Mt* 10,32; *Mc* 8,38; *Lc* 12,8). A questo profilo del peccato come menzogna si collega la visione mistica di Adrienne von Speyr sul sacramento della confessione: l'opposto del peccato come menzogna è «l'atteggiamento di confessione» o «disposizione abituale» ad aprirsi senza riserve, là dove questa apertura ha un senso e risponde ad una esigenza. La Croce è «la confessione originaria», ove la verità si manifesta più potente della menzogna poiché Gesù Cristo in croce porta su di sé tutto il peccato del mondo e nella sua apertura verso il Padre glielo manifesta.¹⁰¹

4.2. La relazione intersoggettiva

Abbiamo visto come l'indeterminatezza del sentimento di colpa chiede una determinazione da parte dell'io che può prodursi solo nell'atto di confessare la verità al proprio «sé». Mediante la confessione della colpa l'io non si libera di un disturbo emotivo ma accede alla propria consapevolezza come libertà.¹⁰² La riluttanza dell'uomo a questo atto e la paura che lo spinge a condotte ripetitive e regressive nascono dal fatto che si teme circa il valore di sé nel contesto del rapporto con l'altro. L'oggetto del sentimento di colpa è ciò che l'uomo maggiormente tiene in considerazione fino al punto di chiudersi ed isolarsi quando ha paura di perderlo.¹⁰³

È la relazione intersoggettiva quindi che dà ragione dell'emotività della colpevolezza e dà ragione alla sua intenzionalità morale.

M. Oraison giustamente sottolinea che la relazione intersoggettiva qualifica l'esperienza morale e religiosa, ma l'apertura dell'altro è vista come espressione di una emancipazione dalla sfera emotiva. Il sentimento di colpa rimane qualcosa di indistinto ed oscuro, espressione di uno psichismo ancora egocentrico e si oppone alla coscienza del peccato caratterizzata dall'apertura all'altro di sé. Apertura all'altro ed emancipazione dal peso emotivo vanno di pari passo e permettono di mostrare come

¹⁰⁰ «L'iniziativa divina supera la condizione di ostinazione e caparbieta del potere del peccato, giacché ne fissa l'interiore dimensione di menzogna nei confronti dell'esistenza (*Rm* 7,5)» (S. UBBIALI, *Il peccato. Per una riflessione sulla libertà colpevole alla luce della dottrina sacramentaria*, in «La Scuola Cattolica» 122 [1994] 381). Il profilo del peccato come menzogna è richiamato in molti modi dal Vangelo di Giovanni, cf *Gv* 8,44.

¹⁰¹ A. VON SPEYR, *La Confessione*, Jaca Book, Milano 1984. Ne fa una presentazione generale H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr et le sacrement de la pénitence*, in «Nouvelle Revue Théologique» 107 (1985) 394-403. Von Balthasar ricorda che «aprirsi non è un fine a sé, nelle relazioni d'amore. Essere limpidi l'uno per l'altro significa offrirsi reciprocamente con tutto ciò che è proprio a ciascuno. Così la ragione ultima dell'«atteggiamento di confessione» può situarsi nella vita trinitaria di Dio» (p. 397).

¹⁰² Lo stretto legame tra la confessione della colpa e la coscienza di sé come libertà è messo in luce da P. Ricoeur: «Affermare la libertà significa assumersi l'origine del male. Io affermo con ciò un legame tra il male e la libertà... Se la libertà qualifica il male come un atto, il male è ciò che rivela la libertà» (*Colpevolezza, etica e religione*, o.c., p. 29).

¹⁰³ A. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, PUF, Paris 1949. Pur negando l'apertura al trascendente, Hesnard afferma che il conflitto psichico non riguarda tanto il discorso della pulsione verso il suo appagamento ma il bisogno «morale» dell'io di valere agli occhi di sé e dell'altro.

la fede lungi dall'avallare il ripiegamento emotivo, ne richiede il superamento in una avvenuta maturazione psichica.

Poiché la fede è mostrata nella sua totale alterità rispetto all'esperienza emotiva e non può più essere criterio di discernimento dell'agire morale, che si radica nell'esperienza emotiva, si rischia di restare ad una considerazione del peccato in termini formali. Il peccato è affermato sulla sua natura intersoggettiva («davanti a Dio») dando per scontato che l'evoluzione psichica, se ben condotta, sbocchi all'apertura all'altro da sé. Il dare per scontato lo sblocco intersoggettivo dell'evoluzione psichica manifesta l'incapacità di veder il legame tra evoluzione psichica e libertà del soggetto e la tendenza del soggetto a concepirla come un crescere secondo tappe o stadi pre-determinati rispetto alla libera volontà dell'io.

La relazione intersoggettiva, pur caratterizzata da una evoluzione psichica, è, invece, sempre anche scelta libera e a tale scelta si connette il vissuto emotivo. La considerazione teologica del peccato non può allora non passare attraverso una valutazione morale del vissuto emotivo della colpa al fine di determinare quel «senso» che interpella l'uomo nel suo modo di porsi di fronte a se stesso e agli altri.

E la relazione intersoggettiva appare come il fondamentale referente del «senso» morale della colpa, sia per l'aspetto che dice il timore di perdere il rapporto sia per il versante di temere il rapporto stesso.

L'analisi fenomenologica del vissuto emozionale della colpa mette in luce molteplici facce e rileva la connessione tra il senso di colpa e l'aspetto di dovere che inserisce al bene morale. Il contenuto dell'esperienza della colpevolezza comporta l'idea di trasgressione di una regola assegnata, l'idea di punizione conseguente e quindi il sentimento della precarietà e della minaccia al proprio essere. Il sentimento di colpa manifesta in qualche modo la percezione della dipendenza del proprio essere dall'approvazione di un altro. Non si tratta di «sostituire» questi aspetti, caratteristici dell'esperienza infantile e testimonianza originaria dell'esperienza umana, con la ragione «illuministica», ma di interpretarli quali «simbolo» che consente di pervenire alla comprensione del senso del desiderio umano.¹⁰⁴ Il significato è quello di essere in debito rispetto alle attese nei propri confronti, che si riconoscono come pertinenti: non è subito chiaro se le attese in questione siano attese di altri o attese di un ordinamento impersonale o di una norma poiché si tratta di un vissuto emotivo sciolto da ogni consapevolezza determinata.

Risulta evidente che il timore «etico» per la colpa non è spiegabile solamente alla luce di un «bisogno» psichico dell'altro, che viene poi sostituito da qualcosa di più spirituale,¹⁰⁵ ma nel bisogno dell'altro l'io percepisce la natura intersoggettiva del

¹⁰⁴ In questa direzione si muove la riflessione di P. Ricoeur, che recupera l'esperienza simbolica quale testimonianza originaria e incancellabile della coscienza morale dell'uomo (*Finalità e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970) e quella di J. Nabert, che svolge un'analisi del senso di colpa, deducendone «un sentimento fondamentale che traduce l'ineguaglianza di noi stessi a noi stessi, o dell'essere che diventiamo al nostro vero e proprio essere» (*Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975, p. 57).

¹⁰⁵ «Nel dialogo inesprimibile ed intenso che si stabilisce tra la madre e il suo nutrimento, passa un vero mondo di avvenimenti per la traduzione del quale nessun linguaggio basterebbe. Questo mondo è troppo oscuro o proteiforme? O al contrario è già prefigurazione di realtà troppo intensamente luminose? Le due tesi non sono per forza incompatibili» (M. ORAISON, *Le mystère humain*, o.c., p. 18).

suo stesso essere e quindi sente che il venir meno del rapporto lo espone al nulla. Non si tratta solo del timore di perdere qualcosa, ma di perdere se stessi e la possibilità di essere.¹⁰⁶

Del resto la ragione di bene e di male, cioè la norma morale dei nostri atti, è norma che soltanto nel rapporto interpersonale emerge. E quel sentimento di colpa o percezione della dipendenza dall'approvazione o dalla condanna altrui, è sentimento che mi colpisce, che mi entra dentro, perché esso mi appare pertinente, e dunque corrisponde alla consistenza e alla libertà dell'io. Timore e vergogna riguardano il «valore» e l'«immagine» dell'io, che mediano il rapporto con l'altro. In questa ottica può essere reinterpretato il tema della «mancanza» che il nostro autore sviluppa a più riprese. L'uomo è caratterizzato dall'impossibilità di possedere autonomamente se stesso. Di qui la necessità di aprirci continuamente a ciò che è altro da sé, di cui sono testimoni il desiderio umano e i simboli in cui esso cerca espressione.¹⁰⁷

Nella relazione con l'altro si rivela all'io la possibilità del suo compimento, insieme dell'io e dell'altro.

Per questo l'io teme il rapporto: egli teme di essere trovato degnò di disprezzo e teme che lo sguardo dell'altro lo induca a vergognarsi di sé. Il rapporto può svelare una colpa fino allora nascosta e l'io può sempre rifiutarsi di riconoscerla. Il rapporto con l'altro esige la «verità», cioè l'adeguazione dell'io al proprio «sé».

Ciò che l'uomo teme che venga svelato, perché lo condannerebbe ad andare lontano da sé e dall'altro, è che il suo rapporto con l'altro si riveli interessato oppure alimentato da una segreta ricerca di dominio. Così l'io si rifiuta al rapporto e non vuol dipendere dall'altro per ciò che riguarda il suo Bene e il suo Male. Il desiderio di un fondamento autonomo alla propria vita diventa continuo tentativo di dominare l'altro, di «assicurarsi» la sua presenza ed il suo amore: si cade nell'illusione che le condizioni del proprio compimento siano guadagnabili.

Il rapporto con l'altro può essere vissuto solo sulla fedeltà reciproca. Tale relazione interpersonale è il terreno fecondo per la confessione della colpa in quanto rende superflua l'autodifesa che blocca e chiude il cuore. Il cuore si apre nel rapporto di confidenza, di sicurezza e di accettazione allorquando si prospetta la comprensione, il rispetto o il perdono.¹⁰⁸

4.3. Il rapporto tra «dato» e libertà

La concezione del nostro autore circa i rapporti tra senso di colpa e coscienza del peccato sembra presupporre a livello antropologico la convinzione che «dato emotivo» e libertà si oppongano. Per affermarsi l'uomo deve emanciparsi da tutto ciò che lo determina e imparare a dominarlo, ad assoggettarlo al suo volere nel modo migliore possibile. In tal modo la libertà esige il dominio razionale dei determinismi

¹⁰⁶ È ciò che Oraison afferma per il soggetto giunto alla maturità: «Si può esprimere questa coscienza adulta così: Sono solo io stesso e non sono che nella relazione con gli altri. È allora la relazione all'altro che comanda il comportamento... Il suo atto è allora una risposta a qualcuno, come egli del resto attende la risposta da altri...» (Id., *Une morale...*, o.c., p. 67).

¹⁰⁷ Il tema della «mancanza» ha un posto di rilievo in A. VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia*, Ed. Esperienze, Fossano 1974 e in J. M. POHIER, *Ricerche di teologia e psicanalisi*, Cittadella, Assisi 1973.

¹⁰⁸ A. ULEYN, o.c., p. 84.

emotivi e deve riconoscersi «seconda» rispetto alla ragione, deve essere «illuminata» dalla ragione per non diventare presunzione infantile.

Ci sembra però che la libertà non si costituisca in opposizione a ciò che la precede come già determinato e definitivo, ma in rapporto ad esso e grazie ad esso. In tal modo l'immediato non può essere pregiudizialmente opposto né alla coscienza né alla libertà e l'analisi del vissuto psichico non può mettere tra parentesi l'aspetto di responsabilità dell'uomo, dal momento che nessuna immediatezza è tanto originaria da precedere il libero porsi del soggetto di fronte a ciò che è «dato» come condizione del suo essere.¹⁰⁹ Del resto la rivendicazione illimitata della libertà cade nel mito anarchico e nella negazione della vocazione creatrice che caratterizza una persona nel cammino verso la maturità: «La libertà non è la negazione di una certa dipendenza e una certa dipendenza non è la negazione delle libertà».¹¹⁰

In tal senso il «limite» può essere inteso non come semplice ostacolo alla libertà, ma come condizione di essa. Nel limite della sua situazione concreta l'uomo ha la possibilità di pervenire a se stesso perché in essa gli è offerto un senso che trascende ogni limite e gli è mostrato concretamente perseguitabile mediante il suo agire. La condizione per pensare in questi termini concreti la libertà è quella di una lettura non «materialistica» della condizione dell'uomo in tutti i suoi aspetti storico-culturali, compreso l'aspetto pulsionale.¹¹¹

Il centro unificatore di tale antropologia, centro contenutistico e metodologico che superi la frammentarietà e i vari dualismi (coscienza e pulsioni), dovrà essere costituito dalla persona definita come libertà esistente in un doppio riferimento: alla propria concretezza (l'apporto della psicanalisi) e alla trascendenza (il dato teologico). In relazione alla propria concretezza la libertà richiama la corporeità come forma della soggettività e struttura della comunicazione, richiama l'altro essere umano dove l'attuazione intersoggettiva e sociale dice la relazione all'altro come aspetto proprio della persona, richiama il mondo emotivo e pulsionale come mondo dell'uomo.

Si tratta cioè di superare la prospettiva secondo cui, in rapporto all'agire morale, l'esperienza emotiva e pulsionale interviene come «condizionamento» che insidia la volontà intesa come «*appetitus spiritualis*». Tale prospettiva non riconosce la strutturale correlazione dei fattori fisici, psichici e spirituali dell'agire. Il superamento di tale modo di vedere rende possibile passare dal semplice rilievo «oggettivistico» dei fatti, che registra le corrispondenze insinuate dal punto di vista dell'osservatore esterno, alla loro comprensione alla luce di un'analisi intenzionale che implichii il modo in cui l'intenzionalità pratica dell'uomo si costituisce per riferimento al vissuto emotivo e pulsionale. L'inganno che si insinua nella considerazione del vissuto emotivo

¹⁰⁹ A. ULEYN propone una concezione di libertà in cui non si dà necessariamente opposizione con tutto ciò che è predeterminato rispetto ad essa. «Bisogna domandarsi se l'oscurità presente non è l'effetto di un rifiuto di luce nel passato, se noi non approviamo lo schermo che si interpone tra il bene e noi, rifiutando di vedere chiaro. Sono soprattutto l'egoismo, la non-sincerità, la mancanza di franchezza che provocano fatalmente l'accecamento e la mutilazione della coscienza morale» (o.c., p. 260).

¹¹⁰ M. ECK, *L'équilibre de la personnalité*, in «Le Supplément» 53 (1960) 145.

¹¹¹ Per qualche approfondimento antropologico della concezione concreta della libertà umana rimandiamo a G. MANZONE, *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Glossa, Milano 1993, pp. 177-204. Penetrante e pertinente il pensiero di M. VAN DER MARCK, *Lineamenti di un'etica cristiana*, Ed. Paoline, Roma 1971, pp. 57-98.

è l'adozione inconsapevole del punto di vista «naturalistico» e del modello «causale» o «efficiente» per la sua comprensione, modello che in nessun modo rende ragione perché le «cause» in questione inducano esattamente una volontà e non semplicemente un effetto «fisico». Solo il modello della «motivazione» dell'agire e della qualità intenzionale dell'agire può dire come l'«involontario» affetti la volontà.¹¹² È la coscienza stessa che può riconoscere l'esperienza emotiva immediata quale condizione del proprio atto ed elemento integrante quell'atto, ma insieme non oggetto di scelta deliberata.

Nessuna condizione può offrirsi come sufficiente per la libertà e dall'altra nessuna condizione può porsi come assoluta condizione di essa. L'uomo è originariamente libero perché non c'è «dato» che non sia già in qualche modo assunto dall'io quale condizione dell'affermazione di sé.

La riflessione formale sul rapporto tra determinismo e libertà permette di mettere a punto un paradigma per il discernimento morale dei concreti atteggiamenti dell'uomo e quindi permette di interpretare il vissuto psichico del sentimento di colpa non come semplice «dato» passivamente vissuto dall'io, ma già come momento in cui è all'opera la sua libertà.

Se tra dato e libertà c'è un rapporto costitutivo, si può dimostrare reale la libertà dell'io a partire da quei dinamismi che le scienze empiriche, tra cui la psicanalisi, hanno mostrato come «natura» dell'uomo.

Il senso di colpa non è quindi un disturbo dell'io, ma occasione per la sua auto-determinazione morale. L'insinuazione di responsabilità da parte del senso di colpa trova una soluzione mediante l'atto libero che riconosce la colpa e fa nascere l'io a se stesso. Se la consapevolezza fosse soltanto sentimento, all'uomo rimarrebbe solo la funzione di sopportarlo passivamente, mentre la colpa sarebbe qualcosa di irrazionale che sopravviene all'uomo senza che egli disponga di alcun mezzo per controllarla e senza che egli possa considerarsi responsabile. E anche la proibizione, legata necessariamente al sentimento di colpa, si ridurrebbe ad un semplice sentimento senza alcun fondamento razionale.

Attraverso la consapevolezza l'uomo raggiunge la scoperta continua e discontinua di se stesso, seguendo come filo conduttore il legame che lega ciascuno degli atti al proprio io. Per mezzo di questa esperienza assistiamo all'autorecupero dell'io nel tempo, rendendo continua la naturale discontinuità, nella quale sono situati temporalmente gli atti anteriormente realizzati.¹¹³

La colpa serve a svelare ed illuminare la libertà dal momento che evidenzia l'inerenza dell'io ai suoi atti ed alle conseguenze generate da questi.¹¹⁴

¹¹² Per la nozione di «involontario» come limite interno della volontà, come «dato» alla volontà e che solo la coscienza volente può riconoscere cf P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.

¹¹³ A. POLAINO-LORENTE, *o.c.*, pp. 116-120. Sviluppando il pensiero di P. Ricoeur afferma: «Attraverso la colpa scompare la discontinuità delle vicissitudini temporali, concatenate sotto forma di rimorso (attraverso il quale il passato si fa presente), di pentimento (attraverso il quale la coscienza di colpa anticipa il futuro, a partire dalla sua esperienza presente) e di necessità di riparazione (nella quale l'io si rigenera, neutralizzando gli effetti negativi del passato e generando nuove aspettative per il futuro)» (p. 117).

¹¹⁴ «I tentativi oggi più forti che mai di liberare l'uomo dalla colpa e l'umanità dal dovere di punirla, mentre, in linea di principio, vorrebbero fare dell'uomo un ente puramente natura-

L'io si riconosce responsabile in atti che precedono la sua coscienza, ma che non per questo cessano di essere «suoi». Il «patire» del sentimento di colpa non è un vissuto solo passato ma è dall'origine fatto della coscienza in quanto e a misura in cui essa connota le forme dell'agire immediato, e dunque anche le forme dell'intenzionalità ancora virtuale del soggetto. Allora l'angoscia non è sempre patologica, ma è anche normale ed accettabile: «Non può essere un grido di allarme degli istinti di vita che rifiutano gli istinti di morte? Non è sovente una rivendicazione disperata di un equilibrio minacciato?».¹¹⁵ La prefigurazione «passiva» da parte del sentimento di colpa dell'«intenzione» o qualità del bene a cui mira e deve mirare la libertà non è immediatamente cogibile come senso inteso dalla volontà. Tra prefigurazione «passiva» del senso indotto dal sentimento di colpa e determinazione del senso prodotta dall'atto della confessione sta la determinazione di sé della volontà stessa.¹¹⁶

In conclusione il senso di colpa «prefigura» o anticipa simbolicamente i tratti del rapporto dell'io nei confronti degli atti verso cui l'io si sente debitore del proprio essere. E non in una forma convenzionale e allegorizzante stabilita a posteriori dalla consapevolezza umana più matura, ma al modo di un «simbolo essenziale» del quale neppure la coscienza più matura può dispensarsi o rendere superfluo.

L'uomo adulto e autonomo non cessa infatti di essere debitore nei confronti degli altri e dell'altro per quanto riguarda il principio (*arché*) della propria vita e del suo Compimento. È il debito che riguarda il bene manifestato dalle esperienze immediate come buona possibilità di volere che precede e schiude la via alla libertà. In tal modo è condizione perché possa darsi un soggetto e nello stesso tempo esigenza di un'attiva corrispondenza del soggetto stesso.

Là dove con la finitezza della sua condizione l'uomo rifiuta liberamente la reciprocità con l'altro in cui è svelato il suo Compimento, ha luogo il peccato che è sempre sfiducia e volontà di essere liberi senza amore.

L'atto di riconoscere e confessare la propria colpa porta a compimento il senso di colpa negli atti di riparazione, che sono per il credente la risposta data per opera di Dio all'amore di Dio manifestato nel Cristo e comunicato nel suo Spirito, e che liberano dall'angoscia e dal rimorso.

In questa direzione si può procedere per elaborare una soluzione al problema centrale che la psicanalisi pone alla morale: quello di una rifondazione antropologica dell'imperativo etico, la quale consente di configurare l'attenzione al dinamismo emotivo come interpretazione e promozione del desiderio obiettivo raggiunto attraverso le sue manifestazioni empiriche. Non si tratta di recuperare l'apporto della psicanalisi a procedere dall'orizzonte della tradizionale (anche se in forma nuova) morale «idealistica»: la psicanalisi avrebbe la funzione di strumento per la purificazione della morale tradizionale dagli aspetti «legalistici» e «repressivi». Si tratta invece di elaborare un'antropologia che renda ragione delle radici somatiche, sensibili, pulsionali della coscienza e che mostri come il vissuto emotivo e la relazione immediata del soggetto con l'ambiente socioculturale sia il «luogo» e il «terreno» a partire dal quale si edifica ogni senso della vita umana.

le, in linea di fatto ne fanno carne da macello» (V. MATHIEU, *Colpa e simmetria*, in A. LAMBERTINO [a cura di], *Al di là del senso di colpa?*, o.c., p. 27).

¹¹⁵ M. ECK, o.c., p. 153.

¹¹⁶ G. ANGELINI, *Molteplici significati dell'appello all'«esperienza» nella riflessione morale*, in «Teologia» 6 (1981) 141-142.