

L'altro necessario

Grazia Vittigni*

Chi è l'altro? Chi è l'altro per me e chi sono io per lui? Che ruolo gioca l'alterità nel mio sviluppo, nel mio modo di agire e sentire? E perché riconoscere ed essere riconosciuto è di vitale importanza per il benessere dell'io?

A queste domande l'articolo risponde riferendo i contenuti del volume dello psicologo tedesco Andreas Tapken, purtroppo non tradotto in italiano. È un testo che merita di essere conosciuto non solo per il contenuto, ma anche per il metodo interdisciplinare con cui viene trattato il tema dell'alteritàⁱ.

Come dice il sottotitolo del libro (Uno studio interdisciplinare in dialogo con Heinz Kohut ed Edith Stein), sul tema dell'altro Tapken chiama in dialogo la psicologia del profondo, la filosofia e la teologia. La scelta di Kohut e Stein come principali interlocutori di questo dialogo è legata al fatto che lo strumento psichico-spirituale più importante per la percezione dell'altro è l'empatia (*Einfühlung*) nei confronti di un'altra persona e questi due autori hanno offerto gli studi più comprensivi e tutt'ora più influenti su questo argomento: Kohut nel campo della psicoanalisi, Stein in quello della filosofia.

I molti aspetti coinvolti

Il testo di Tapken è suddiviso in tre parti centrali, con un'ampia introduzione e una conclusione. In nota si riporta per esteso l'indice dell'impegnativo volumeⁱⁱ.

Nell'introduzione si affrontano soprattutto importanti questioni metodologiche ed ermeneutiche che inevitabilmente sorgono quando si vuole mettere in dialogo diverse discipline tra loro apparentemente piuttosto distanti, quali appunto la psicologia del profondo, la filosofia e la teologia. In questo contesto, fra l'altro, emerge in modo chiaro (con riferimento a Lonergan e Ricoeur) la struttura teleologica-intenzionale sia della coscienza (*Bewußtsein*) che dell'inconscio

* Psicologa, Milano. Insegnante all'Istituto Superiore per Formatori.

(*Unbewußtes*). Diventa, così, possibile non solo descrivere l'esperienza dell'alterità nel suo apparire come fenomeno empirico, ma anche interrogarsi sulla sua essenza, sul suo significato.

La prima e la seconda parte sono dedicate alla presentazione, rispettivamente, del pensiero di Kohut e della Stein sull'altro. Tale questione è centrale in entrambi gli autori, anche se nessuno dei due ha sviluppato una vera e propria teoria esplicita dell'alterità. Consapevole di questo, Tapken si propone di indagare il pensiero dei due autori al fine di individuare categorie e concetti psicologici e filosofici affidabili, attraverso i quali approfondire in un contesto interdisciplinare la questione dell'altro. Questo viene fatto nella terza parte, dove l'autore tenta di mettere in dialogo l'una con l'altra le tre scienze coinvolte, cercando di integrarne i risultati. In questo dialogo vengono coinvolti non solo Kohut e la Stein, ma anche altri autori, tra i quali Rahner, Rizzuto, Winnicott, Imoda, Rulla, Lonergan, Bernhard Casper, Marion, Sartre, Hemmerle e altri ancora.

L'altro nel pensiero di Kohut e nella psicologia del Sé

Le domande che guidano l'autore nella presentazione del pensiero di Kohut sono le seguenti: che ruolo ha l'altro nella psicologia del Sé? In questa teoria psicoanalitica che significato viene attribuito all'altro e dunque alla dimensione relazionale?

Per rispondere a queste domande, l'autore ripercorre prima l'iter di Kohut verso la psicologia del Sé, iter segnato da una chiara presa di distanza dalla posizione freudiana per quanto riguarda l'interpretazione del narcisismo, analizza poi i concetti kohutiani di empatia, di oggetto e oggetto-sé, per poi interrogarsi sulle premesse antropologiche fondamentali che stanno implicitamente alla base del pensiero di Kohut. Nell'ultima sezione l'autore prende in esame gli ulteriori sviluppi della psicologia del Sé, dedicando ampio spazio alla presentazione delle ricerche empiriche sui neonati. Oltre ad offrire una presentazione chiara e sistematica di questi concetti e della loro nascita ed evoluzione all'interno del pensiero di Kohut, l'autore cerca anche di mettere in luce le questioni che restano in qualche modo aperte in relazione alla domanda sull'altro.

Empatia

Per quanto riguarda l'empatia (*Einfühlung*), Kohut la ritiene il modo di procedere per eccellenza della psicoanalisi. Tale concetto, però, ha per lui un significato diverso da quello espresso a volte nell'uso linguistico comune di oggi per il quale «essere empatici» è pressoché sinonimo di «essere carini». Per Kohut l'empatia, che egli chiama anche «introspezione vicaria», è un metodo per raccogliere informazioni rilevanti per il lavoro analitico. Così come posso percepire in modo introspettivo la mia propria vita interiore, posso anche – «empatizzando» con essa – percepire i vissuti interiori di un'altra persona. Il concetto di empatia ha avuto un successo persistente nel mondo della psicologia. Tapken fa però notare che in genere non ci si accorge (e neanche Kohut l'ha fatto) che si tratta di un concetto non poco problematico: Kohut postula che il terapeuta può davvero capire, e quindi

raggiungere, l'altro (il paziente) nella sua alterità. Come si fa però questo? Empatia vuol forse dire trasferirsi nell'altro ed essere uno con il paziente? Se così fosse, come può il terapeuta, nell'essere uno col suo paziente, percepire ancora la diversità di quello, l'alterità rispetto al proprio modo di sentire? E viceversa, se empatia significa accogliere indiscriminatamente l'altro in me, come posso ancora rispettare quanto è altro ed estraneo a me senza proiettare in esso i miei vissuti? (Insomma, ammessa l'importanza dell'empatia, come si fa ad esercitarla, a sentire ciò che l'altro sente, con rispetto della sua sensibilità, ma senza abdicare alla nostra? Il concetto di empatia presuppone una certa unità fra il soggetto che conosce (*Erkennendem*) e l'oggetto che è conosciuto (*Erkanntem*)? Come va pensata però tale unità inclusiva della diversità? Sono domande alle quali Kohut non offre risposte e che richiedono una chiarificazione anche filosofica.

Narcisismo

Per quanto riguarda il narcisismo, Kohut si stacca dalla visione freudiana classica, secondo la quale narcisismo significa che la libido viene diretta verso la propria persona anziché verso un oggetto esterno, per cui in questa visione il narcisismo indica distorsione perché solo quando la libido viene rivolta verso un oggetto e si sviluppa in amore oggettuale si può parlare di maturità psichica. Kohut si pone in una prospettiva diversa e affianca un'altra interpretazione: il narcisismo, per lui, ha a che fare con la necessità di sviluppare un Sé stabile e coeso, intendendo per Sé la struttura psichica della persona. Fa quindi parte dello sviluppo. Il bambino raggiunge un tale Sé coeso nella misura in cui può sviluppare una stima di sé e una sana grandiosità narcisistica. Per questo ha bisogno di persone (genitori) che può idealizzare (in modo da partecipare alla loro importanza) e che gli offrono, per così dire, uno specchio (ad esempio, lodandolo) nel quale anche lui può scoprirsi importante e unico. Il narcisismo, come inteso da Kohut, perde le connotazioni peggiorative che ne fanno quasi una parolaccia psicologica. Esso ha a che fare invece con il bisogno normale di sperimentare l'appoggio e la vicinanza di altre persone che proteggono il Sé fragile dalla frammentazione.

Oggetto-Sé

Kohut parla perciò anche di oggetti-Sé (*selfobjects*). Essi sono quegli «altri», quegli «oggetti» (ad esempio i genitori) che compiono una funzione in servizio del Sé. Il bisogno dell'appoggio di oggetti-Sé non è legato a certe fasi iniziali dello sviluppo psichico (infanzia), ma rimane per tutta la vita. Si cresce bene non perché scompare o si rinuncia a queste esigenze di riferimento ma perché oggetti-Sé immaturi e arcaici vengono sostituiti da altri più maturi e consci (fra cui, per Kohut, ci può essere anche Dio). La persona ha bisogno dell'altro (come oggetto-Sé) per tutta la vita. Con ciò cambia il significato di narcisismo: esso non è più (almeno non esclusivamente) l'essere curvati su se stessi, ma la domanda di essere riconosciuti e percepiti. Narcisismo è la ricerca di un altro.

Dall'autonomia alla relazione

Tutto ciò si collega a quello che Tapken chiama la metafora fondamentale, ossia alle premesse antropologiche fondamentali del pensiero di Kohut: la visione dell'uomo che implicitamente influenza ogni teoria, senza essere come tale esplicitata.

La visione guida dell'uomo della psicoanalisi, in seguito a Freud, è quella dell'uomo autonomo. Maturazione e guarigione psichica significano conflitto con e distanziamento da persone di riferimento primarie (vedi il complesso di Edipo e la sua soluzione). Si raggiunge l'autonomia nella misura in cui le funzioni che prima erano legate all'oggetto simbiotico diventano man mano funzioni autonome dell'Io.

Per Kohut, invece, questo passaggio dalla dipendenza all'indipendenza, all'autonomia assoluta, non è né possibile né desiderabile. Tapken propone, quindi, di definire la visione antropologica kohutiana come «essere Sé in relazione» (*Selbstsein in Bezogenheit*). Maturità significa lo sviluppo di forme sempre più mature di relazionalità, ma mai il loro superamento. Libertà non vuol mai dire libertà dagli altri. Questo «essere Sé in relazione» trova in qualche modo conferma nella ricerca empirica sui neonati, che rende evidente che il bambino è sin dall'inizio un essere in relazione che cerca la relazione e non un mondo chiuso in se stesso che suo malgrado deve aprirsi ad una alterità indesiderata. Anche qui, come per il concetto di empatia, Kohut pone, senza accorgersene, delle questioni che non trovano risposta solo a partire dalla psicologia, ma che rimandano anche al discorso filosofico: sono questioni interdisciplinari circa il rapporto fra soggetto e oggetto, il «dentro» e il «fuori», identità e differenza, soggettività e intersoggettività.

In conclusione si può sostenere che sulla questione dell'alterità l'approccio di Kohut è molto significativo perché descrivendo la persona come un essere relazionale supera anche in campo psicoanalitico il mito moderno-illuministico dell'autonomia e della libertà del soggetto che aveva influenzato anche la psicoanalisi classica.

Pone però anche delle domande: per Kohut l'altro sembra essere soprattutto l'oggetto-Sé (l'altro in quanto compiente una funzione psichica per me) e difficilmente appare anche come oggetto in sé (cioè come un essere indipendente che ho di fronte). Cosa ne è allora dell'alterità assoluta dell'altro, valido in sé e non riducibile e non funzionale a me? Inoltre, la sua idea di altro tende ad essere molto armonizzante: l'altro compie funzioni positive, di sostegno del Sé. Non c'è invece spazio in questa teoria per un altro che, come giustamente ricorda la psicoanalisi classica, è negativo, distruttivo, assente o pericoloso per il Sé.

L'altro nel pensiero di Edith Stein

Neanche Edith Stein ha sviluppato una esplicita teoria dell'alterità, anche se la questione dell'altro e l'interesse per la persona e la sua costituzione permeano tutta la sua opera. Tapken si accosta al suo pensiero senza la pretesa di studiarlo per intero, ma limitandosi alla questione dell'alterità. Le domande che lo guidano sono dunque le seguenti: quali sono gli elementi centrali della teoria dell'alterità nel pensiero della Stein? Quali sono gli apporti più significativi della filosofia alla

questione interdisciplinare dell'alterità? Dopo una breve presentazione della vita e dell'opera della Stein, individua le questioni centrali del suo pensiero: la costituzione essenziale della persona umana, l'empatia, e più tardi, il discorso su Dio – questioni di interesse più personale – e il confronto con lo psicologismo – questione di attualità nel dibattito filosofico del suo tempo.

Empatia

Nel tentativo di delineare quella che si potrebbe chiamare la teoria dell'alterità della Stein, uno dei concetti centrali è quello di empatia (*Einführung*). Empatia è per Edith Stein anzitutto un mezzo per la conoscenza dell'altro: nell'atto in cui empatizzo con l'altro l'esperienza estranea diventa per me accessibile e mi è possibile capire un'altra persona. Di più: proprio nell'atto empatico si realizza per la prima volta un vero contatto con l'altro. Solo attraverso l'empatia l'essere umano che ho di fronte si costituisce per me come un altro reale. Allo stesso tempo, so di essere anche io percepito dall'altro e imparo a vedermi, attraverso lo sguardo altrui, come da solo non mi sarei potuto vedere. Empatia è un atto di autotrascendenza nel quale una persona empatizza con un'altra tramite le sue varie facoltà psichiche e spirituali. L'empatia è la via per eccellenza per la percezione e comprensione di un altro (non si può non riconoscere la vicinanza con il pensiero di Kohut).

Unità dialettica fra Io e tu

È significativo che la Stein configuri, in questo contesto, la relazione Io-altro come una sorta di *Spannungseinheit*, cioè unità dialettica. Da una parte – e qui sembra seguire il suo maestro Husserl – parte dall'Io puro, dalla coscienza pura. Su questo livello fenomenologico l'Io precede tutto. Anche l'esperienza dell'altro rimanda al soggetto che sperimenta, all'Io. In questo senso tutto, anche l'altro, è costituito dall'Io. Dall'altra parte – e qui sembra che la Stein si allontani da Husserl – l'empatia presuppone la corporalità dell'altro, la sua concreta manifestazione individuale e fisica. Come persona concreta l'altro esiste, però, già da sempre con me. Non mi conosco se non attraverso di lui. Insomma, descrivendo la relazione Io-altro nei termini di una unità dialettica, la Stein praticamente esprime un paradosso: l'origine dell'altro sta nell'Io, ma l'Io è sempre e solo attraverso l'altro.

Questa dialettica non del tutto risolvibile che segna il pensiero della Stein nella sua prima fase, si chiarisce e quasi si risolve quando, in una seconda fase, ella integra la fenomenologia con la metafisica dell'essere di Tommaso d'Aquino. Può ora concettualizzare che l'Io e il tu, ancor prima di costituirsi a vicenda, sono già da sempre costituiti da un Tu divino. Dio viene inteso qui come il Totalmente-Altro (*Ganz-Andere*), ed è proprio la relazione con l'alterità divina che fonda e costituisce l'identità umana. La persona riceve quello che possiede di più intimo, la sua essenza, dal di fuori, ovvero dal di sopra. Per la Stein il mistero dell'identità è fondato nel mistero dell'assoluta alterità.

Libertà di sé e amore dell'altro

Stein sviluppa così quella che si potrebbe anche chiamare «antropologia trinitaria». La filosofa definisce, in questo contesto, il rapporto fra essere persona ed essere in relazione attraverso i concetti di libertà e amore: una persona è tutta se stessa quando possiede se stessa in libertà. Raggiunge però un altro essere umano solo attraverso un atto d'amore, quando, uscendo da se stessa, rischia se stessa nel donarsi all'altro. La Stein risolve questa tensione fra possedersi e donarsi definendo l'amore come la cosa più libera che esista. Ciò significa che solo nella relazione con l'altro, nella donazione verso di lui, si realizzano l'essere persona e la vera libertà. Il riceversi dall'altro, il diventare se stesso a causa della donazione di se stessi, che segnano l'essere più intimo del Dio trino e la relazione dell'uomo con Dio, sono in modo analogo anche la struttura di base della relazionalità umana. Per la Stein non si può realizzare il proprio essere persona e la propria libertà sorpassando l'altro, ma solo nella misura in cui ci si dona all'altro, nella misura in cui si ama e si cerca la relazione.

Vivere l'altro

Nella terza e ultima parte Tapken cerca di integrare in un dialogo interdisciplinare gli elementi raccolti nelle prime due parti. La domanda che si pone è questa: quali sono le modalità in cui l'altro mi è dato, ossia come lo posso sperimentare?

Basandosi sull'analisi precedente, sottolinea che l'alterità si dà *sempre* secondo tre modalità.

- ◆ L'altro come l'estraneo nel proprio: qui è soprattutto l'inconscio che può essere concettualizzato come la presenza enigmatica di un altro nel proprio mondo interiore.
- ◆ L'altro come l'altra persona che è accanto a me: qui si intende l'altro come tutte le altre persone con cui entro in relazione e che danno un'impronta alla mia identità.
- ◆ L'altro come il Totalmente-Altro: qui si intende la dimensione religiosa dell'esperienza dell'altro, l'altro come il Dio misterioso e trascendente.

Come si vede, la prima modalità è di particolare interesse per la psicoanalisi, la seconda per la filosofia e la terza per la teologia. Si tratta di tre modalità intrinseche alla relazione, ecco perché l'alterità è un tipico tema interdisciplinare.

Questa triplice ripartizione costituisce l'impalcatura tematica, sulla cui base psicoanalisi, filosofia e teologia possono entrare in dialogo tra loro. Ogni modalità viene approfondita attraverso alcune coordinate di cui l'autore si serve per delineare in modo più approfondito il concetto e attraverso le quali riesce a mettere in dialogo diversi autori.

- ◆ La prima modalità – l’altro come l’estraneo nel proprio – richiamata soprattutto da Kohut, è affrontata partendo dai concetti di *inconscio*, *estraneo*, *vergogna*, *terapia*. Essa descrive l’esperienza nella quale la persona scopre se stessa come enigma, il proprio Sé, in quanto si sperimenta estraniata da se stessa. Si tratta dell’inconscio che può essere concettualizzato come la presenza enigmatica di un altro nel proprio mondo, altro di fronte al quale l’Io prova vergogna, altro interiore e inconscio (che può emergere all’interno di una relazione terapeutica con un altro esterno e simile a me). L’altro si manifesta sia come l’estraneo, il cui influsso positivo o negativo si è depositato nell’inconscio e da allora è parte di me, sia come l’altro desiderato, oggetto di bisogni e aneliti inconsci. Di importanza centrale è qui la dimostrazione che l’inconscio ha una struttura relazionale: deriva dall’altro ed è diretto intenzionalmente verso l’altro.

- ◆ La seconda modalità – l’esperienza dell’altro come persona accanto a me e che con me condivide la stessa umanità (*Mitmensch*) – richiamata soprattutto dalla Stein, ma anche da Kohut, viene approfondita in base ai concetti di origine comune (*Gleichursprünglichkeit*), differenza, comunicazione, dono. Con il concetto paradossale di *origine comune* Tapken supera la visione dialettica che considera identità e differenza, soggettività e intersoggettività come termini che si escludono a vicenda. L’Io e l’altro non devono se stessi uno all’altro (ognuno nasce individuo e persona), ma a una origine comune. Questa origine comune non cancella la differenza, la radicale alterità dell’altro, con cui posso entrare in reazione attraverso la comunicazione con lui e, soprattutto, l’atto del dono, inteso qui nel suo duplice movimento di essere consegnati a se stessi e di donarsi. Io sono io in quanto mi ricevo (mi vengo dato a me stesso) dall’altro e divento veramente me stesso nella misura in cui so darmi all’altro, so amare. Qui il rapporto con l’altro trascende almeno in un duplice modo l’altro come persona umana: (a) L’altro è l’oggetto verso il quale il soggetto/Io rivolge la più fondamentale di tutte le domande: Sono amato? Mi ami? Questa domanda è però una domanda sconfinata alla quale nessun altro umano può dare una risposta altrettanto sconfinata, definitiva e completa. Implicitamente si rivolge ad un Altro assoluto. (b) In ogni autotrascendenza vera verso un altro uomo, e ancor più dove tale autotrascendenza nell’amore si fa reciproca, si fa presente un Totalmente-Altro e si realizza, spesso anche in modo non tematico, un’autotrascendenza verso Dio (cf Mt 18,20; Mt 25, 31-46).

- ◆ Tutte e due le esperienze di alterità – quella dell’altro come estraneo nel proprio, e quella del volto dell’altra persona – si rivelano esperienze e domande aperte. Lasciano cogliere un di più, ovvero una sovradeterminazione dell’esperienza dell’alterità, che la trascende e richiama un orizzonte d’alterità sconfinato. La questione dell’alterità è quindi sempre una questione aperta, mai risposta, che rimanda ad un Totalmente-Altro. La questione dell’altro diventa così (nella terza modalità in cui si dà l’esperienza dell’altro) la *questione di Dio* come il Totalmente-Altro. Le prime due modalità in cui io sperimento l’altro, l’enigmaticità di ciò che è altro ed estraneo dentro di me e l’incontro con il volto dell’altra persona sono tracce della terza esperienza di alterità, quella di Dio in quanto Totalmente-Altro.

Inconscio relazionale

Qualche parola in più circa la prima modalità: l'altro come l'estraneo nel proprio.

Tapken si interessa della struttura dell'inconscio e di come si forma e, seguendo Kohut, dice che l'inconscio è relazionale nella sua genesi e nella sua struttura. Ciò che è l'estraneo interno o l'internamente altro nasce grazie ad un altro esterno e, dunque, non è il semplice condensato (allucinatorio e fantasioso) di elementi inconsci soggettivi, come invece sembra essere pensato nella psicoanalisi classica. Pertanto, una cosa è dire che la mia rappresentazione inconscia di Dio non è che il risultato della rimozione/sublimazione di impulsi inaccettabili e quindi dice solo di me, e altro è dire che la mia rappresentazione di Dio è rappresentazione di Dio anche se da me inconsciamente manipolato e rivisitato. Oppure, le aspettative inconse, i traumi passati, le patologie pregresse e presenti possono portare un marito a vivere dentro di sé sua moglie come ella in realtà non è, ma questa moglie interna a lui – nella sua origine e nel suo strutturarsi – è in qualche modo collegata anche alla moglie esterna. Se qualcosa di altro da me è in me, non nasce solo da me, ma è traccia dell'altro in me. Ecco perché l'inconscio è relazionale: in esso c'è uno spazio interno di alterità e per l'alterità.

Quando ho una relazione matura con un'altra persona, si sviluppa in me uno spazio interno di alterità che è maturo e che a sua volta permette la relazione matura con quella persona. Viceversa, in una relazione non riuscita, caratterizzata da frustrazioni, sfruttamenti (pensiamo al bambino abusato), da lotte, silenzi ambigui, doppi messaggi... l'estraneo nel proprio è presente in modo diffuso, minaccioso, temibile, sfruttabile e ciò minaccia di sommergere il proprio e l'estraneo.

Come si vede, qui si aprono orizzonti interessanti. L'inconscio è il cestino delle spazzature, l'armadio in cui nascondiamo i nostri scheletri o è anche attesa e invocazione di alterità? Si può avere un Io coeso, ben radicato in sé fin nelle sue radici inconse, senza il contributo e il contatto di una alterità? L'altro ci è necessario o possiamo farne a meno? Per chiamare sana e matura una relazione, basta che ci sia rispetto delle differenze, delle autonomie reciproche... oppure già a livello psicologico ed inconscio essa dice che qualcosa inevitabilmente entra dentro di me, che mi mette a confronto con l'alterità degli altri e con l'alterità di me stesso? L'incontro riconferma semplicemente ciò che io sono e che ero oppure mi toglie dalla mia auto-sufficienza, mi rende estraneo a me stesso e mi rimanda al di là di me stesso semplicemente perché l'incontro c'è e non solo perché, in seconda battuta, io lo voglio arricchire di un significato? E quando l'incontro si rompe, nell'Io può ritornare tutto come prima o qualcosa inevitabilmente è stato scosso ed eventualmente perduto?

«Io sono dato a me stesso» - «Io mi dono»

Insomma, il nucleo dell'esperienza dell'altro sembra essere questo: in tutti e tre i modi in cui si dà l'esperienza dell'altro l'Io sperimenta questo: io vengo dato a me stesso. Che sia l'altro enigmatico dentro di me, l'altro come colui che è accanto a

me, o Dio come il Totalmente-Altro, in tutti i casi l'altro già c'è, prima che io sappia di me stesso e prima che io mi possieda. E allo stesso tempo l'altro mi spinge a donare me stesso. Mi possiedo veramente, divento veramente me stesso, solo nella misura in cui so donare me stesso nell'amore all'altro. L'autore chiama questo modo di esistere (sono dato a me stesso – io mi dono) «antropologia trinitaria», in quanto rispecchia analogicamente il relazionarsi delle tre divine persone nel loro eterno riceversi l'una dall'altra e donarsi l'una all'altra. L'autore afferma che l'antropologia cristiana è un'antropologia della reciprocità: richiede che io riconosca di essermi ricevuto da Dio e da altri uomini e di poter essere Io soltanto attraverso e in relazione a loro. E richiede allo stesso tempo la prontezza di donarsi a Dio e agli altri, in modo che anche gli altri si possano ricevere da me e io possa diventare veramente Io. L'antropologia cristiana è un'antropologia dell'amore reciproco (Gv 13,34) e proprio in questo dimostra di essere un'antropologia veramente umana.

Un tema interdisciplinare

Da quanto detto appare chiaro che, a livello di metodo scientifico, la questione dell'altro richiede la necessità di un dialogo interdisciplinare. La questione porta nel centro della discussione psicoanalitica, filosofica e teologica. Nessuna di queste scienze può arrivare da sola ad una risposta comprensiva, ma ha bisogno del dialogo con le altre. Possono confrontarsi, dialogare, discutere ed eventualmente anche dissentire. In questo confronto interdisciplinare non si tratta tanto di arrivare ad una conclusione condivisa, ma di ammettere che il tema in questione comporta diverse sfaccettature che trascendono il punto di interesse delle singole discipline, ma che non per questo devono essere ignorate da nessuna delle tre. Il confronto con la psicologia del profondo preserva da un romanticismo dell'altro che a volte caratterizza il discorso filosofico e teologico dell'alterità. Viceversa, i risultati della psicologia del profondo devono essere ricollegati alle conoscenze della filosofia (e teologia), altrimenti manca a loro il necessario fondamento epistemologico ed ermeneutico e non si può formulare la loro rilevanza antropologica.

Quando si educa alla maturità relazionale

Anche se questa ricaduta più pratica non è oggetto dello studio di Tapken, ci sembra di poterla sostenere e giustificare a partire dai fondamenti teorici dati dal libro. Come, perciò, potrebbe orientarsi l'educatore quando vuole trattare il tema della maturità relazionale? Pensiamo, ad esempio, ad un insegnante che con la classe vuole affrontare il tema delle relazioni, ad un operatore che accompagna i fidanzati in un cammino di crescita di coppia, ad un catechista che affronta il tema tipicamente cristiano che l'amore per i fratelli e l'amore per Dio sono due aspetti dell'unico amore, o anche ad uno psicoterapeuta della relazione...

*** Il fenomeno relazione comporta tre elementi**, ossia è costituito da tre ambiti. Il primo è «psicologico»: si tratta di un fenomeno ricco di affetti, emozioni,

sentimenti, con risvolti e intrecci anche inconsci. Il secondo è «filosofico»: un fenomeno di riconoscimento dell'altro come volto umano simile al mio, ma diverso dal mio. Il terzo è «teologico»: un fenomeno dotato di senso in quanto aperto a qualcosa che lo supera. Se quindi l'educatore apre il dibattito sul tema delle relazioni, per onestà intellettuale, dovrebbe aprire e lasciare aperti tutti e tre gli elementi, porre cioè interrogativi di carattere psicologico, filosofico e teologico. Non per ideologia personale, ma per rispetto della totalità del tema. L'importante è che tutti e tre gli elementi rimangano sul tavolo della discussione. Su ciascuno di essi si parla, discute ed eventualmente si può anche dissentire. Il blocco avviene quando uno di essi viene tacitato, nascosto, svalutato. Detto diversamente, quando si tratta la questione «chi è l'altro per me e chi sono io per lui?» inevitabilmente emergono tre tipi di domande. Educare alla relazione è tutt'altro che un discorso puramente tecnico (10 regole per trovare le parole per comunicare) o «spiritualeggiante» (inno al «come è bello stare insieme»).

*** I tre elementi sono sempre presenti.** Lo studio di Tapken non dice che ci sono tre possibili modi di relazionarsi fra i quali scegliere lasciando fuori gli altri, ma dice che ogni relazione li comporta, inevitabilmente, tutte e tre. Si tratta di tre elementi di cui prendere atto. La libertà, semmai, si gioca sul «come» viverli e sul «se» volerli vivere. Ma comunque ci sono. Ogni qual volta una relazione significativa è posta in essere, essa propone (forse non subito e tutto in una volta, ma prima o poi propone) domande psicologiche, filosofiche e teologiche. La gestione dei sentimenti, il riconoscimento dell'altro come altro e il problema della qualità non sono domande e compiti opzionali. Prima o poi si impongono e di fronte ad esse nessuno di noi è libero. La libertà si gioca sulla risposta. Come fai ad amare tua moglie reale se non ti chiedi anche chi è la tua moglie interna e che cosa volete fare insieme? Come fai a superare la delusione che tuo figlio non è come tu lo volevi se non ti poni il problema «filosofico» del riconoscimento del suo volto autonomo? Come puoi credere nei grandi progetti che fai con la tua ragazza se non ti sei mai accorto che anche tua madre è una donna e non solo una mamma?

*** I tre elementi sono in relazione circolare.** Ciò vuol dire che ciascuno richiama gli altri due e negli altri trova la sua convalida. L'altro estraneo nel proprio trova la sua giusta collocazione ponendoti la domanda se e come lo sai riconoscere come volto altro e tutte e due ti fanno imbattere sull'Altro come totalmente altro... O, viceversa, l'Altro chiama in campo l'altro e il tuo Io. Perciò, in questa concatenazione, la buona gestione di un elemento trova la sua dimostrazione nel beneficio che gli altri due elementi ne possono trarre. Se, ad esempio, introduci qualcuno allo spirito di preghiera (relazione con l'Altro) troverai la convalida che egli sta addentrandosi in esso non solo quando ti parlerà delle belle meditazioni che fa quando sta in chiesa, ma quando anche le sue relazioni sono diventate più vere e profonde e quando vedrai che ha smussato anche qualche aspetto del suo carattere. Oppure, un'esperienza di volontariato non sarà una parentesi nella vita del ragazzo se lo avrà aperto anche all'incontro con Dio e a qualche novità su se stesso. Lo stesso per il cammino psicoterapeutico: un viaggio senza fine nei meandri di se stessi o sbocco per una relazionalità migliore?

Educare all'alterità è una possibilità da non sciupare. Nessun incontro è chiuso in se stesso e per stare con gli altri non basta imparare le buone maniere.

ⁱ A. Tapken, *Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohut und Edith Stein*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2003. L'autore ha insegnato all'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana di Roma ed attualmente è rettore del seminario teologico di Münster, Germania.

ⁱⁱ Introduzione. 1 L'argomento; 1.1 Presentazione dell'argomento; 1.2 Scelta degli autori. 2 La struttura; 2.1 Struttura dell'opera; 2.2 Limiti del lavoro. 3 Il metodo; 3.1 L'ipotesi; 3.2 Osservazioni sulla problematica metodologica; 3.3 Dialogo interdisciplinare e metodo trascendentale; 3.3.1 Sulla problematica di un approccio interdisciplinare; 3.3.2 Approccio interdisciplinare e metodo trascendentale; 3.3.3 Sulla problematica dell'inconscio nel dialogo interdisciplinare; 3.4 La struttura intenzionale dell'inconscio – L'interpretazione di Freud da parte di Ricoeur; 3.4.1 Ermeneutica dello spossessamento e della riappropriazione; 3.4.2 L'implicita teoria della conoscenza di Freud 3.4.3 La struttura teleologica-intenzionale dell'inconscio; 3.5 Riepilogo.

Parte I: L'altro in Heinz Kohut e nella psicologia del Sé. 1.1 Vita e opere di Heinz Kohut; 1.2 Ulteriori sviluppi della psicologia del Sé. 2 L'iter di Kohut verso la psicologia del Sé; 2.1 Nuova interpretazione del narcisismo; 2.1.1 Amore oggettuale e narcisismo: due linee evolutive separate; 2.1.2 Trasferenze narcisiste; 2.1.2.1 Trasferenza speculare; 2.1.2.2 Trasferenza idealizzante; 2.1.2.3 Trasferenza gemellare o di alter ego; 2.1.3 Disturbo narcisista di personalità; 2.2 Lo sviluppo dei concetti centrali della psicologia del Sé; 2.2.1 Formazione e definizione del Sé; 2.2.2 Il Sé bipolare e il Sé nucleare; 2.3 Presa di distanza da Freud; 2.3.1 Presa di distanza nei contenuti; 2.3.2 La metapsicologia freudiana. 3 Il significato dell'altro in Kohut – Elementi di psicologia relazionale; 3.1 Introduzione; 3.1.1 Sulla storia del concetto di «empatia»; 3.1.2 Il concetto di empatia in Heinz Kohut; 3.1.3 Critica al concetto di empatia; 3.2 Il concetto di oggetto-sé; 3.2.1 Lo sviluppo del concetto; 3.2.2 Significato generale e specifico degli oggetti-sé; 3.2.3 Oggetto e oggetto-Sé; 3.3 La dinamica della guarigione del Sé; 3.4 «Metafora fondamentale» ossia: la visione antropologica sottostante. 4 L'altro negli sviluppi successivi della psicologia del Sé; 4.1 Psicologia del Sé e teoria delle relazioni oggettuali; 4.2 La teoria intersoggettiva; 4.3 Psicologia del Sé e ricerche sui neonati; 4.3.1 Contributi delle recenti ricerche sui neonati; 4.3.1.1 Il senso del sé; 4.3.1.2 Relazionalità intersoggettiva; 4.3.2 Ricerche sui neonati e psicoanalisi; 4.3.3 L'alterità nella prospettiva della ricerca sui neonati. 5 Riepilogo.

Parte II: L'altro nel pensiero di Edith Stein. 1 Vita e opera di Edith Stein; 1.1 Sulla biografia di Edith Stein; 1.2 L'edizione delle opere di Edith Stein; 1.3 Storia della recezione dell'opera di Edith Stein. 2 Le questioni centrali di interesse di Edith Stein; 2.1 Confronto con lo psicologismo: 2.1.1 Lo studio della psicologia; 2.1.2 Critica allo psicologismo; 2.1.3 Psiche e spirito – psicologia e scienze umane; 2.2 Analisi della struttura della persona umana; 2.2.1 L'io puro – coscienza originaria; 2.2.2 Corpo; 2.2.3 Psiche; 2.2.4 Anima; 2.2.5 Spirito. 3 Fenomenologia dell'altro; 3.1 Empatia; 3.1.1 L'atto dell'empatia; 3.1.2 Costituzione dell'io e percezione dell'altro; 3.1.3 Empatia con la profondità dell'io dell'altro; 3.1.4 L'altro realmente esistente; 3.2 Individuo – comunità; 3.3 Bilancio intermedio: il pensiero di Edith Stein sull'altro nel suo periodo fenomenologico. 4 Metafisica dell'essere: il pensiero dell'altro di fronte all'essere eterno, 4.1 L'antropologia nell'orizzonte dell'essere eterno; 4.2 Dio come il Totalmente Altro; 4.3 Antropologia trinitaria. 5 Riepilogo.

Parte III. L'altro necessario. Tentativo di integrazione. 1 Bilancio; 1.1 Valutazione del percorso e prospettive; 1.2 Necessità di una analisi essenziale e di una antropologia. 2 L'altro come l'estraneo nel proprio; 2.1 L'inconscio; 2.2 L'estraneo; 2.3 Vergogna; 2.4 Terapia. 3 L'altro come l'altra persona accanto a me; 3.1 Origine comune; 3.2 Differenza; 3.3 Comunicazione; 3.4 Dono. 4 L'altro come il Totalmente Altro; 4.1 Ricerca; 4.2 Identità; 4.3 Spazio intermedio; 4.4 Traccia. 5 Conclusione.