

LA DIMENSIONE PSICOLOGICA DELLE VIRTU'

CAMILLO BECATTINI

Nell'attuale riflessione teologica, la crescita spirituale è concepita soprattutto come la progressiva unificazione della personalità morale del credente intorno alla persona del Cristo. E' il cammino che centra in Dio l'esistenza umana e si esprime in un continuo approfondimento dell'opzione fondamentale per Lui.

Questo orientamento di dialogo nell'amore implica il perfezionamento ontologico, inteso come crescita della grazia santificante, e il progresso ascetico, cioè il perfezionamento della condotta virtuosa.

Tuttavia il progresso spirituale è operato dalla causalità personale di Cristo, intesa come influsso della sua mediazione sacramentale, del suo messaggio, della sua testimonianza, della sua personalità.

Questa causalità di Cristo, l'aspetto dell'azione e della crescita della grazia, in senso stretto, superano le possibilità dello studio psicologico. Esso può comunque rilevare, intuire piuttosto che dimostrare, il suo influsso sulla capacità di unificazione ed integrazione della persona, gli effetti positivi sulla forza dell'Io e sulle sue funzioni di adattamento e di sviluppo. Infatti la grazia opera in modo inconsapevole sull'Io conscio, aumentando la sua energia e la sua autonomia, ed ampliando quindi gli spazi di libertà della persona.

Lo studio psicologico può applicarsi invece in modo più diretto all'analisi del comportamento virtuoso, in quanto si presta all'osservazione. Ne delineeremo alcune caratteristiche nella prospettiva psicologica.

a) *Le disposizioni, gli atteggiamenti « virtuosi »*

E' opportuno precisare ancora una volta che le scienze psicologiche, essendo descrittive, non hanno « né il compito né gli strumenti per rilevare l'aderenza di una condotta o disposizione ai valori, e cioè la sua virtuosità » (A. Ronco, *Integrazione psichica e virtù*, p. 531) *. Spetta alle discipline deontologiche, etica filosofica, morale teologica, definire i criteri per rilevarne l'effettiva esistenza. La psicologia quindi non si interessa della virtù in senso proprio.

* Adottiamo questo modo di citazione, rimandando per il riferimento completo delle opere alla nota bibliografica finale.

Tuttavia essa può svolgere alcuni importanti compiti: rilevare processi che sono alla base di atti esterni simili a quelli che emanano dalle virtù ma che hanno un significato psicologico differente e, talvolta, contrario alla « virtù ». Questa funzione esplorativa-purificatrice della psicologia aiuta a mettere in luce le immaturità e forse le contraffazioni delle virtù.

Inoltre la psicologia può dare una descrizione del « processo umano » della virtù, del suo esercizio e della sua crescita indicando alcune condizioni psichiche richieste per tali obiettivi.

Parafrasando la classica definizione di virtù, data dalla teologia morale, « habitus operativus bonus », possiamo dire che la virtù si fonda su una decisione personale per un valore morale, ma in ultima analisi, per Dio. E' una libera scelta e volontà di valore morale; e stabile e libera propensione ad esso.

Il primo punto da sottolineare è rappresentato dal fatto che le virtù si richiedono l'un l'altra e si integrano a livelli superiori, più generali, fino a « trovarsi » in Dio. In modo analogo, le singole azioni si integrano in un'abitudine; abilità e tendenze in un tratto personale.

Nella vita umano-cristiana non interessa unicamente la decisione singola seguita dall'azione singola ma e' l'atteggiamento fondamentale della persona che riveste la massima importanza. La singola virtù si ricollega all'intenzione fondamentale dove acquista il suo pieno significato.

A livello psichico, le singole virtù traggono la loro forza e la tensione operativa, l'efficienza nella condotta da alcune disposizioni fondamentali, organizzate in funzione ed intorno ad un progetto generale di vita.

1) *Virtù come atteggiamento*

Focalizzando il modo abituale di valutare e di operare della virtù, essa è una disposizione relativamente permanente che la psicologia contemporanea può comprendere nella categoria dei tratti-atteggiamenti (cfr. A. Ronco, *Integrazione psichica e virtù*, p. 532).

Ne consegue anzitutto che i processi psichici che le compongono sono in larga misura comuni a tutte.

Per tratto intendiamo una disposizione relativamente stabile e generale che governa vaste zone di pensiero, sentimento, attività.

Quando il tratto assume un aspetto valutativo diventa atteggiamento. Esso indica una presa di posizione a favore o contro, una disposizione favorevole o sfavorevole; di conseguenza porta la persona ad avvicinarsi al suo oggetto o a distaccarsene. Questa possibilità di avvicinamento e di ritrazione, mette in risalto la disposizione chiaramente « dinamica » dell'atteggiamento. Insieme ad una « valutazione » positiva di Dio (centralità significativa per la persona), la virtù indica anche l'orientamento e la tensione dinamica della persona verso di Lui nella propria esistenza.

La virtù non è costituita da un semplice atto, né da una serie di atti; neppure è assimilabile ad un'abitudine in quanto semplice meccanismo o automatismo psichico.

Come nell'azione virtuosa è richiesto l'agire esteriore e l'orientamento interiore della volontà, così la virtù denota il comportamento responsabile che fluisce dalla costante accettazione volitiva del valore morale (cfr. A. Gunthor, *Chiamata e risposta*, I, p. 625). La virtù quindi impegna tutta la persona, specialmente nelle sue facoltà più alte.

Ha una componente emotiva che la permea e l'accompagna nei singoli comportamenti; possono essere sentimenti di fiducia, gioia, riverenza, pentimento, riconoscenza... in quanto la persona si fa presente Dio; ed anche una certa ansia ed insicurezza di fronte a compiti e situazioni particolarmente impegnativi.

Se la risposta emotiva è frequentemente di valenza negativa, angoscia, paura, aggressività, senso di indegnità, sproporzionate all'atto specifico, è un indice di immaturità e conflittualità psichica per cui il rapporto con Dio è inquinato da mediazioni distorte e quindi inadeguate.

La convinzione popolare che non possa esistere un santo « triste » esprime una profonda osservazione psicologica ed anche spirituale.

E' una esemplificazione di come azioni esteriori simili potrebbero assumere un valore religioso molto diverso.

La reazione emotiva può assumere espressioni e gradazioni diverse a secondo dello specifico atto (esperienza di vertice, atto di routine...), della base temperamentale della persona, delle usanze culturali.

La componente operativa della virtù indica il complesso di azioni che costituiscono il suo oggetto proprio: se mancasse l'effettivo passaggio all'atto non si avrebbe una completa virtù ma una « velleitas », un vago desiderio. Il comportamento virtuoso assolve varie funzioni: esprime la virtù stessa; la realizza, la cala nella situazione concreta; la verifica; e la rinforza.

La componente socio-ecclesiale rileva come il credente in tutte le sue operazioni, comprese quelle dove il rapporto con Dio sembra del tutto privato, vive nell'ambito della Chiesa in quanto Corpo di Cristo e sacramento universale di salvezza. C'è un senso di appartenenza sia ontologica sia psicologica: la virtù è un fatto personale ma non privatistico.

La componente conoscitiva infine, oltre che strutturare tutte le altre, specifica il campo proprio di ogni virtù, sensibilizza in modo selettivo agli oggetti che la riguardano, chiarifica le relazioni strette fra comportamento e virtù, fra le molteplici virtù, e rende esplicito come tutta l'attività (pensiero, volontà, emozione, etc.) è rivolta a Dio come termine e meta assoluta.

Tutte le virtù, ed in proporzione alla loro centralità nell'organismo soprannaturale, partecipano a dare una risposta a bisogni esistenziali, sul senso della vita e dell'esperienza umana.

Questo riferimento a motivi generali si specifica in ogni virtù. Infatti ogni tratto nasce da un certo motivo che gli è nucleo centrale.

Possiamo esemplificare per quanto riguarda le virtù cardinali.

La prudenza è sottesa dai bisogni di valutare correttamente le realtà oggettive, percepire in modo chiaro la situazione vitale e il suo significato; inoltre discernere e predisporre le azioni appropriate a tale situazione. Ora, prudenza-virtù cardinale coglie il primato di Dio tra le realtà oggettive; inoltre decifra opportunità e risposte congruenti, appropriate ai doni e alla chiamata di Dio.

Nella forza riscontriamo il bisogno di affrontare e superare le difficoltà, gli ostacoli, in vista del fine; sentirsi in grado di poter fronteggiare gli ostacoli verso il raggiungimento dei propri obiettivi, scegliendo strategie e mezzi adatti allo scopo secondo le indicazioni della coscienza prudenziale.

La giustizia si basa sul riconoscimento rispettoso del valore della persona; è il principio basilare dell'esistenza relazionale. Il motivo primo è di rispettare l'altro, adempiendo i suoi diritti, e di vedersi rispettati nella dignità propria di persona.

Nella temperanza viene sostenuto il bisogno di proteggere l'organismo, naturale e soprannaturale; prendere misure di precauzione per evitare il pericolo di eccessi dannosi. Tuttavia il « moderarsi » è solo per un corretto, armonico sviluppo della persona; il motivo primario è dunque l'autopreservazione per l'espansione di sé.

E' importante cogliere come le virtù cardinali creino anzitutto il nesso unitivo fra la carità e le virtù speciali.

Con le parole di S. Agostino: « Cosicché la temperanza è amore, poiché mantiene l'essere integro e incorrotto per l'amato. Il coraggio è amore, poiché sopporta lietamente ogni cosa a motivo dell'amato. La giustizia è amore, poiché solo serve l'amato e perciò si comporta bene. La prudenza è amore, poiché discerne saggiamente ciò che aiuta e ciò che nasconde l'amore » (In B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, I, p. 58).

La virtù ha vari nomi, a secondo degli atti e degli oggetti cui si riferisce, ma la sua essenza è sempre la stessa: accettazione e adesione a una realtà che ha dietro di sé la Realtà (realismo consacrato) (cfr. A. Ronco, *Integrazione psichica e virtù*, p. 540).

2) *Virtù come disposizione centrale*

Avendo presente che la virtù, nel suo aspetto psicologico, si configura come una disposizione generale, possiamo rilevarne alcune caratteristiche. G.W. Allport parla di disposizioni « centrali e cardinali » notando come alcune di queste tendenze determinanti e generalizzate assumano

un'importanza direttiva davvero notevole; sono così centrali e diffuse da meritare di essere chiamate cardinali. Gran parte dei comportamenti sono imputabili a queste linee di forza principali lungo le quali è organizzata la personalità (cfr. G.W. Allport, *Psicologia della personalità*, p. 310).

E' di immediata evidenza come le osservazioni seguenti si applichino sia alle disposizioni personali sia alle virtù.

1) Le disposizioni personali non sono abitudini. La disponibilità a determinate risposte è indispensabile per spiegare la stabilità e la coerenza della condotta. Tuttavia non si tratta di un semplice automatismo psichico sebbene l'esercizio contribuisca ad instaurare e formare un modo di comportamento abitudinario.

La disposizione sorge, almeno in parte, dall'integrazione di numerose abitudini specifiche; inoltre questa integrazione avviene solo quando la persona è in possesso di qualche concetto generale o di qualche immagine di sé, che porta alla loro fusione in un più elevato sistema di strutturazione.

La virtù non si esaurisce nell'azione esterna ma richiede l'orientamento interiore che comporta una visione di sé in riferimento a Dio.

2) La singola disposizione ha una forza propria piuttosto relativa. La valenza, il significato, l'importanza di ogni tratto può essere valutato concretamente solo vedendolo inserito nella struttura totale della persona. Il separarlo da tale contesto comporta la sua parziale «devitalizzazione», utile solo per la ricerca teorica.

In modo analogo, pur essendo logico e legittimo parlare di molte virtù in quanto occorrono rette decisioni particolari, esse traggono significato ed energia dalla decisione, intenzione fondamentale costituita dall'amore, «amore soprannaturale per Dio»: unica virtù e centro focale di tutte.

3) Le disposizioni personali sono interdipendenti. Ha poco senso pensare alla personalità di un individuo come a un composto di disposizioni distinte.

Il flusso continuo del comportamento impiega simultaneamente ogni tipo di tendenze determinanti, richiede sempre l'effettiva convergenza di molte influenze.

Generalizzando, nessuna singola azione è mai un prodotto univoco di un solo tratto o disposizione personale.

La teologia morale rileva il necessario collegamento fra tutte le virtù, come parti di una struttura, dell'«organismo soprannaturale», in particolare nel processo di crescita delle virtù acquisite.

Quanto più profondo è l'assenso dato ad un valore, tanto più energeticamente vengono perseguiti anche gli altri. Infatti l'apertura al bene si trasferisce normalmente da un valore all'altro: quando una virtù cre-

sce, crescono anche le altre. Non si tratta di un fatto automatico: nel singolo soggetto la facilità in alcune disposizioni virtuose può coesistere con la difficoltà in un'altra.

Comunque un riflesso positivo si verifica sempre almeno nel senso di rafforzare l'intenzione centrale che a sua volta riverbera nei diversi campi.

Così il crollo di una virtù si ripercuote regolarmente sulle altre; la svalutazione di un valore influenza l'atteggiamento generale (cfr. A. Günthör, *Chiamata e risposta*, p. 636).

Inoltre il compimento di un'azione virtuosa, pur riferita ad una specifica virtù, dipende da numerose disposizioni virtuose. Una disposizione personale infatti non è indetificabile attraverso sottili contorni o confini, ma piuttosto attraverso una qualità nucleare che è costituita da qualche importante scopo o significato. Inoltre il singolo atto può essere motivato dall'attrattiva esercitata simultaneamente da diversi fini virtuosi.

4) Le disposizioni personali sono coerenti. Il comportamento tende ad essere coerente e prevedibile, anche se non lo è mai in modo assoluto.

A livello superficiale è possibile rilevare incoerenze, dovute a fattori diversi, ad esempio le situazioni, ma in genere, costatiamo che le contraddizioni diminuiscono se individuamo esattamente la disposizione più profonda. Inoltre la spinta è verso la coerenza interiore.

Le disposizioni virtuose sono sempre perfettibili e tendono dall'intimo verso gradi più elevati di perfezione. Sono anche sufficientemente stabili per cui non bastano alcune azioni « contrarie » per mutare in sostanza l'orientamento, la forza. La coerenza di una disposizione è in fondo questione di gradi; così nelle virtù.

5) Le disposizioni personali si organizzano in modo unico ed originale nella singola persona così da riflettere adeguatamente la sua struttura di personalità.

In modo analogo si dispongono le virtù nei santi: tutti fedeli a Dio ma ognuno diverso, con un modo proprio di vivere la relazione con Dio.

Dipende senza dubbio dai doni personali ricevuti dal Signore ma anche dalla personalità irripetibile di ognuno. E' un aspetto per cui i santi non possono essere copiati, ma imitati nella tensione, nella totalità della risposta a Dio.

6) Le disposizioni personali sono funzionalmente strumentali alla realizzazione di disposizioni o progetti più generali della singola persona.

Le virtù rimandano essenzialmente a Dio, al suo piano di amore, che per l'individuo costituisce il centro focale della propria vita. Questo orizzonte è dunque presente anche quando i singoli comportamenti sembrano esplicitarsi su aspetti apparentemente marginali.

Tutte le disposizioni hanno forza motivazionale; alcune tuttavia sono più dinamiche, altre lo sono solo in senso strumentale dirigendo attività

motivate da altre disposizioni personali dotate di maggior forza. E' comunque una questione di grado (cfr. G.W. Allport, *Psicologia della personalità*, pp. 305-317).

c) *Alcune condizioni evolutivo-integrative (disposizioni umane di base) e virtù.*

Le disposizioni personali virtuose vanno collocate e viste nel processo di sviluppo e integrazione della personalità per una loro comprensione più completa e profonda.

Lo sviluppo fa sì che potenzialità embrionali divengano capacità effettive sia strutturali che funzionali, mentre l'integrazione ordina, armonizza in una unità funzionale il complesso di tali fattori.

Il processo integrativo è, in qualche modo, il modello paradigmatico dell'itinerario evolutivo delle virtù: singole azioni si integrano in una abitudine; abilità, conoscenze, tendenze in un tratto personale; modi individuali di pensare, agire in uno stile di vita. Singoli comportamenti, fino a compiti impegnativi e progetti generali vengono armonizzati nell'opzione fondamentale di dedizione a Dio.

Ma l'integrazione psichica è anche la condizione, prerequisito, della virtù in quanto essa è il processo psicologico in cui la virtù si realizza.

La virtù è ordine, è valutazione abituale « connaturale » della singola adesione, desiderio, informazione alla luce della totalità personale, sociale, esistenziale; la virtù è una « interpretazione » dell'episodico, del momentaneo; dell'attuale alla luce dei principi e degli scopi generali dell'esistenza. La percezione e la realizzazione di un significato per la vita di tutti i giorni si ha solo con un richiamo al senso totale della propria vita » (A. Ronco, *Integrazione psichica e virtù*, p. 534).

Comprendiamo così come la persona che non ha ancora unificato, integrato, in modo relativamente stabile, la propria vita attorno ad un progetto di sé, potrà fare azioni virtuose ma non possedere delle virtù, o almeno si tratta di virtù allo stato embrionale.

Questa constatazione ha una vasta portata formativa e spirituale; è illusoria ad esempio ogni formazione della singola virtù se la persona non riceve contemporaneamente, in modo proporzionato alle proprie capacità, una formazione generale all'accettazione ed adesione alla realtà e al divino che la sostiene.

Solo nella fase dell'adolescenza si realizzano le condizioni psichiche per delle vere virtù. Tutto ciò viene a coincidere e sostenere l'osservazione che « la quasi totalità dello sviluppo spirituale ha luogo nel periodo considerato dell'età adulta ». (F. Ruiz Salvador, *Diventare personalmente adulti in Cristo*, p. 284).

1) *Disposizioni umane di base e virtù: una esemplificazione*

E' un fatto acquisito ormai come l'integrazione comporti anzitutto il realismo, la proattività che si condensa poi nella scelta di un progetto di vita fondamentale.

Queste due caratteristiche, modi di essere e di operare della persona matura, indicano come ogni virtù si strutturi e richieda una indispensabile base umana, fatta di esperienze intrapsichiche, relazioni interattive, azioni, sensazioni, etc.

Essa consiste in alcuni atteggiamenti fondamentali che sono i fattori più importanti per la costituzione di singoli tratti o virtù; sono il supporto allo sviluppo delle « virtù » naturali e alla crescita spirituale.

Ronco enumera come principali virtù umane, « l'ottimismo e la speranza; la socialità; la fedeltà al reale, l'impegno personale e il coraggio; l'autenticità e l'essenzialità della coscienza, della religiosità e della vita stessa ». (*Integrazione psichica e virtù* p. 543).

Su questo argomento è di particolare rilievo il pensiero di E. Erikson che presenta un modello di sviluppo psicologico e delle virtù umane che si formano gradatamente lungo il suo corso.

Prendendo in esame il concetto psicoanalitico di « forza dell'Io », forza intrinseca della persona, ricorre al termine di « virtù », intesa come qualità umane fondamentali (*Introspezione e responsabilità*, pp. 115-159).

Nella sua teoria evolutiva distingue otto fasi di sviluppo, crisi psicosociali, che, se favorevolmente risolte, lasciano dietro di sé alcune « attitudini di base » positive, le quali costituiscono il supporto allo sviluppo delle « virtù » naturali, necessarie per la maturità umana.

Così ad ogni tappa di crescita corrisponde la possibilità di instaurarsi, di conquistare, la « virtù » relativa:

a) alla *fiducia basilare* (avere fiducia negli altri e considerarsi degno di fiducia; sicurezza per sentirsi curato e accolto nella relazione primaria con la madre in modo caldo e tranquillizzante...) corrisponde la « virtù » della *speranza*: la convinzione permanente che i desideri e i bisogni più profondi possono realizzarsi, che le mete ambite possono essere raggiunte nonostante ostacoli e forze contrarie, inevitabili delusioni e frustrazioni parziali.

Il frutto di questa virtù, costante fiducia, capacità di sperare sempre, è un fondamentale ottimismo che permette alla persona di considerare come « benevola » la realtà (persone, cose, compiti) con cui viene in contatto, e perciò di apprezzare e amare tale realtà, e uscire così dall'isolamento, dall'alienazione dell'egoismo.

L'opzione fondamentale umanamente matura, quella cioè di accogliere la realtà, di adeguarsi ad essa, di costruirsi con essa è resa possibile proprio dalla speranza (cfr. A. Ronco, *Psicanalisi e virtù*, p. 689).

Questa fiducia-speranza incide sull'evoluzione delle fasi successive; lo sviluppo di ciascuna di esse dipende dal se e dal come la fiducia basilare

viene riaffermata e approfondita contro le spinte avverse.

La virtù della speranza occupa davvero un posto d'onore. E' questa stessa virtù, così intesa, il principio e lo stimolo per l'attuazione dell'itinerario psicologico alla maturità spirituale (cfr. R. Zavalloni, *Maturità spirituale*, p. 941).

b) all'*autonomia* (tendenza ad affermare la propria volontà, ad autodeterminarsi...) corrisponde la *volontà*: ferma determinazione ad esercitare la libera scelta e l'autocontrollo superando le esperienze di vergogna e di dubbio infantili. Significa acquistare una sempre maggiore capacità di giudizio e di decisione per il realmente possibile.

E' la base dell'autonomia ma anche dell'accettazione della legge e degli eventi necessitati.

c) all'*iniziativa* (tendenza e capacità di intraprendere, di inventare e affrontare compiti con curiosità, piacere...) la *fermezza* di propositi: coraggio e proposito di porsi scopi validi e perseguirli, di cercare il bene superando la paura della punizione, il senso di colpa e le altre fantasie infantili che bloccano l'iniziativa.

d) alla *produttività* (identificazione di compiti specifici, industriosità...) corrispondenza la *competenza*: libero esercizio della destrezza e dell'intelligenza nell'esecuzione di compiti, vincendo l'inferiorità infantile.

e) all'*identità* (trovare ed essere se stesso; adattare e conservare un senso di sé e dei fini scelti, integrato e coerente...) la *fedeltà*: capacità di restare coerenti con i principi liberamente scelti, fedeli agli impegni assunti, nonostante le inevitabili contraddizioni dei sistemi dei valori, dei modelli « adulti ».

La persona si impegna in obiettivi centrali senza smarrirsi, fedelmente e con coraggio cercando la propria identità.

« La soluzione positiva della crisi di identità, osserva B. Häring, è indispensabile per una morale cristiana che voglia essere una teologia della vita » (*Liberi e fedeli in Cristo*, I, p.211). Aiuta a capire l'opzione fondamentale, riuscita o no, nel dispiegarsi del processo vitale di crescita; a coglierne limiti e difficoltà che non mancheranno di incidere nella esperienza morale-spirituale della persona.

f) all'*intimità* (comprensione vitale di potersi dare all'altro senza perdersi; intimità e devozione disinteressate che ancorano l'amore in una dedizione reciproca...) corrisponde l'*amore*: donazione oblativa e reciproca, capace di superare gli antagonismi, di agire in comunione, in un autentico amore-dono.

g) alla *generatività* (tendenza e capacità a « creare » ed espandersi nel figlio, ed in ogni altra forma, lavoro, compiti, idee, ecc., cui è possi-

bile trasmettere parte almeno della propria vita...) la *sollecitudine*: preoccupazione, l'aver cura, il « servire » tutto ciò che è stato generato nell'amore o per altri eventi. E' assunzione di responsabilità, superamento dell'ambivalenza, perseveranza fedele verso ciò che deve essere « allevato », sorvegliato, protetto ed eventualmente trasceso.

h) all'*integrità* (forza interiore per affrontare con un certo distacco e con impegno attivo la vita e la morte; capacità di configurarsi i problemi umani nella loro totalità; interezza nell'accettazione del declino fisico e adattivo; rinuncia responsabile...) corrisponde la *saggezza*: interesse distaccato per la vita in sé che si ama per la pienezza conseguita; accettazione del proprio irripetibile ciclo vitale come qualcosa di necessario ed insostituibile; certezza maturata circa il senso della vita e circa il suo ordine mentre sta avviandosi ad una cosciente conclusione.

L. Ancona ritiene che le virtù naturali, esposte da Erikson, possano essere concepite come delle pietre fondamentali, o una struttura di base, sulla quale si erige il fastigio delle virtù spirituali, proprie della teologia. Egli quindi così, completa il processo ascensionale delle virtù nell'adulto cristiano: dall'attitudine di base, della fiducia, alla « virtù » naturale della speranza, alla Fede teologale; dall'autonomia, alla volontà, alla virtù soprannaturale della Speranza; dall'iniziativa, alla fermezza, alla virtù della Carità (*Introduzione*, p. 13).

Ritiene inoltre probabile che, come alle prime tre « virtù » naturali corrispondono quelle soprannaturali infuse, alle altre cinque corrispondono altre virtù morali, forse quelle cardinali.

« Sembra logico, aggiunge ancora, pensare che ogni « virtù spirituale » abbia una specifica capacità di contrastare lo slittamento vizioso di una struttura psichica, quando l'attitudine di base sia negativa piuttosto che positiva.

Così chi ha sortito per natura una attitudine di sfiducia dovrà ricorrere particolarmente alla Fede... Chi è strutturato sulla base della vergognosità e del dubbio dovrà fare particolare ricorso alla Speranza... e chi ha una « colpevolezza di base » dovrà prodigarsi nella Carità » (L. Ancona, *Introduzione*, p. 14).

Appare evidente come il termine « virtù » usato da Erikson, nella descrizione dello psichismo assume il significato di un atteggiamento (o insieme di valutazioni e aspettative) che ha un effetto costruttivo sullo svolgimento della condotta di una persona « forte ».

Il contrario negativo di queste proprietà fondamentali non è il vizio ma è la « debolezza » della persona, che si esprime nei sintomi disordine, disfunzione, disintegrazione, anomia.

Merita di essere sottolineato inoltre che il modo normale dello sviluppo delle virtù è, secondo Erikson, più che l'insegnamento, il contatto personale che semina ed ispira gli atteggiamenti positivi o negativi nella nascente personalità dell'educando. Questo processo di « attivazione re-

ciproca » specifica come la forza dell'Io dipende, stadio per stadio, da una trama di influenze reciproche in cui la forza è data e ricevuta, le proprietà attive vengono da altri suscitate e a loro volta trasmesse agli altri.

2) *La base umana nelle virtù teologali*

La soluzione positiva delle crisi psicosociali è richiesta per la maturità della persona; e le attitudini positive ne sono condizioni necessarie.

Le prime fasi sono le più significative sia per l'incidenza sulle seguenti sia per la notevole difficoltà a reintegrarle e correggere i danni, le lacune psichiche ad esse riferibili.

L'importanza della soluzione positiva di tali crisi psicosociali per la crescita dell'opzione fondamentale e di conseguenza di una vita teologale, morale, spirituale adulta, è messa in risalto da B. Häring (*Liberi e fedeli in Cristo*, p. 204-214).

L'influsso di queste « virtù » rudimentali, di tali attitudini primarie, sulle virtù teologali, è davvero rilevante.

Insisteremo, per esemplificare, sull'atteggiamento della fiducia-speranza. Sopra abbiamo già detto qualcosa al riguardo di alcune disposizioni fondamentali non religiose ma centrali per una religiosità matura: l'ottimismo, il realismo, la capacità di amare, di fidarsi, etc.

Questa fiducia basilare, che si instaura nei primi anni di vita, è il fondamento di ogni rapporto positivo con la realtà, dalle cose, alle persone, a Dio. E' infatti fiducia, speranza, amore... Dà il senso del proprio valore, dignità, amabilità. Qui, la persona « decide » che è degna di amore perché si sente curata ed amata; che la realtà è « benevola » e meritevole di impegno e di amore; che è sicura, speranzosa e fiduciosa riguardo il suo futuro...

Un fallimento, anche parziale, in questo tipo di crescita rende alla persona difficile, fino all'incapacità nei casi gravi, cogliere ed apprezzare con gioia, il proprio valore, la propria amabilità, a muoversi nel mondo con sicurezza e fiducia, a guardare gli eventi presenti e futuri con ottimismo e speranza. Tutto questo sta alla base della tendenza alla « chiusura » in sé, per « proteggersi ».

Rende difficile « sentire », sapere a livello di vissuto, Dio-Amore nella propria vita: la persona si interroga dubitando della propria dignità e amabilità, vive non amata, e talvolta quasi nell'impossibilità a riamare muovendosi in un campo poco noto. Può intravedere questa realtà, sentirne un bisogno, una fame insaziabile, ma temere di non poter arrivare a questa meta-miraggio.

In questi casi piuttosto estremi di persone « incapacitate » all'amore e « incapaci » d'amore, anche la vita spirituale si traduce, nonostante la virtù infusa, in un tentativo, sofferto, di autoconvinzione che Dio le ama.

In modo simile tali persone possono vivere ogni realtà, Dio com-

preso, come dubbio, peso e fatica ed anche in modo negativo ed ostile. Questa base di pessimismo, fallimento, forse disperazione, attacca e tende a svuotare anche la Speranza teologale, fino a far sembrare « distante » il Dio sperato...

Così la fede può ridursi ad una enunciazione arida di realtà inattinibili, senza comunicare vita né in modo vitale.

In sintesi, vogliamo sottolineare come possano esistere tutta una serie di conflitti precoci che segnano lo psichismo, e con esso il significato personale della religiosità, quindi anche il rapporto con Dio e la vita spirituale.

Questo quadro non vuol certo significare che la santità è riservata a persona psichicamente favorite, piuttosto esemplificare quanto uno stato psicologico maturo predisponga ad un rapporto positivo con Dio.

Inoltre riflette il senso pieno della domanda che Z. Alszeghy pone riguardo conflitti interni inconsci: « Così, naturalmente, conflitti irrisolti possono esistere, però la crescita nella carità dovrebbe condurre progressivamente alla loro soluzione; non si capisce come l'unione intima con lo Spirito non possa risolvere anche le fissazioni psicologiche » (*CreCIMIENTO psicologico y crecimiento espiritual. Precisiones desde la teologia*, p. 342).

Il teologo, conclude Alszeghy, con la sola riflessione della propria scienza, non può risolvere questo dilemma perché non sa qual'è l'influenza normale, non miracolosa, della crescita nella carità sopra gli aspetti impulsivi, non liberi della vita psichica.

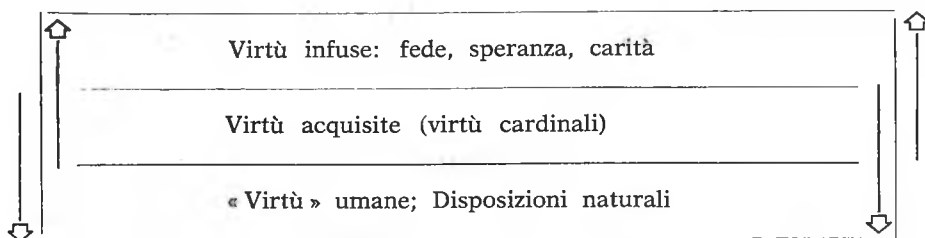
La psicologia del profondo rileva come la sfera preconsocia e in parte quella inconscia, siano, poste certe condizioni, influenzabili dal conscio, per cui tutta la realtà dello Spirito può operare anche una profonda igiene psichica. La certezza dell'amore di Dio, punto focale della religione, riaffermata in modi e situazioni diverse, è in grado di riempire lentamente i « vuoti » di un rapporto affettivo primario carente, e di riinfondere speranza e forza nell'impegno di vita.

La fede, la speranza, la carità sono veri principi dinamici attraverso i quali la vita divina si radica nei dinamismi della persona e diviene attività vitale personale.

In via normale tuttavia non risolve i casi più gravi, ed è inoltre molto difficile cogliere i molteplici fattori che, nelle situazioni concrete, possono inclinare verso una soluzione globalmente positiva o negativa.

D'altra parte, l'azione della grazia non è meccanica né l'uomo quasi una automa di fronte ad essa.

Volendo visualizzarlo, potremmo rappresentare così l'influsso reciproco, e quindi anche la modalità di crescita totale, fra virtù infuse, acquisite e disposizioni umane.



E' una relazione che si attua nelle due direzioni: dall'alto al basso, dal basso all'alto, sintesi di un delicato equilibrio: se l'« alto » presente in un uomo in qualche modo non include e riafferma il « basso », l'alto stesso è debole, anemico e instabile » (B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, p. 206).

Per avere una virtù completa nell'ordine salvifico concreto occorre avere sia le virtù soprannaturali sia quelle naturali; anche alle soprannaturali manca la perfezione autentica senza l'apporto delle corrispondenti virtù naturali.

Le virtù acquisite servono a realizzare le virtù teologali. Esse sono strettamente connesse al punto di integrarsi a vicenda per cui la loro crescita, o recessione, va considerata in un quadro complessivo.

« Le stesse virtù infuse possono rimanere sterili e statiche se la persona non coltiva le virtù acquisite in modo da poter utilizzare le facoltà soprannaturali di cui dispone, perché la grazia agisce sempre per mezzo della natura » (R. Zavalloni, *Maturità spirituale*, p. 940).

Il carattere soprannaturale delle virtù infuse non impedisce loro di funzionare in modo umano.

La crescita cristiana-spirituale, tuttavia, non consiste in un accumulo di azioni virtuose ma nell'apertura sempre maggiore all'impulso dello Spirito il quale guida ognuno per la propria via particolare. Ha la sua radice nella carità che guida la persona verso Dio e verso il prossimo, allargando e superando i confini dell'Io.

Le virtù teologali assumono tutti i diversi aspetti della persona, prospettive, concezioni, speranze, forza affettiva, proporzionandole al fine soprannaturale.

E' fondamentalmente mediante questi dinamismi soprannaturali che la maturità umana diviene cristiana.

Conclusione

In questa esposizione abbiamo costatato ancora una volta come la vita della grazia, oltre ad essere realtà soprannaturale, è anche fatto umano in quanto raggiunge, si inserisce e permea, e a sua volta è « permeata », ogni dimensione umana con le sue attività, tendenze, principi, valori.

Così gli atti soprannaturali che costituiscono la vita spirituale, for-

mati sotto l'influsso della grazia, non sfuggono alle condizioni del resto di tutta la vita psichica: sono atti d'intelligenza e di volontà che vanno ad inserirsi nel complesso dei meccanismi interni e degli schemi comportamentali anteriori della persona.

Lo studio psicologico delle virtù, cioè dei dinamismi, dei processi e delle condizioni psichiche che ne costituiscono in parte la dimensione naturale, le situa nella categoria dei tratti-atteggiamenti. In quanto trattato ne sottolinea il modo abituale di valutare ed operare: propensione stabile e libera al « bonum », la quale, fondata su elementi motivazionali intenzionali, coinvolge i settori cognitivo, sociale, emotivo, comportamentale della persona.

In quanto atteggiamento ne rileva il carattere « dinamico »: indica in ultima analisi una presa di posizione « a favore » di Dio e la tensione vitale verso di Lui. Ne segue che ogni virtù, anche se con oggetto proprio apparentemente limitato, impegna tutta la persona per essere vera: è, nella sua essenza, accettazione e adesione a una realtà che ha dietro di sé la Realtà, Dio.

Inoltre le virtù, viste ancora a livello psicologico come tendenze, disposizioni cardinali, evidenziano caratteristiche comuni: non sono abitudini, sono interdipendenti, sono coerenti, sono dinamiche, fanno riferimento alla struttura globale della persona, si organizzano in modo unico in ogni soggetto per cui il risultato finale è sempre originale. I santi infatti sono tutti diversi, non solo per i doni particolari ricevuti da Dio ma certo anche per il modo proprio di attuare la risposta totale a Dio.

Per quanto attiene alla formazione e alla crescita delle virtù, esse vanno situate nel processo di sviluppo e integrazione della personalità. Singole azioni fino a progetti generali vengono armonizzati nell'opzione fondamentale per Dio, per cui il processo integrativo è modello paradigmatico dell'itinerario evolutivo delle virtù.

Inoltre una adeguata integrazione psichica è uno dei prerequisiti per la virtù in quanto essa è il processo psicologico in cui la virtù si realizza, ad esempio nella capacità di fare valutazioni parziali e generali, di elaborare significati centrali, di optare e progettarsi nel futuro, in modo positivo e realistico. Ciò evidenzia come i processi psichici sono in larga misura comuni a tutte le virtù.

Ancora: esaminando la dimensione psicologica delle virtù, esplicitiamo che la struttura psichica matura non si identifica con la perfezione cristiana né è una garanzia per essa, tuttavia può predisporre positivamente al rapporto con Dio. E' stato rilevato come alcune disposizioni fondamentali, « virtù » naturali, come l'ottimismo, il realismo, la capacità di amare, di fidarsi, ecc., pur non essendo religiose, sono centrali per una religiosità matura.

Si potrebbe quindi delineare, prendendo spunto dalla teoria delle fasi evolutive di E. Erikson, un cammino progressivo e ascensionale: dalle « attitudini di base » positive, alle « virtù » naturali, alle virtù ac-

quisite e soprannaturali.

Idealmente, quanto più la base naturale è solida e ben costruita tanto più può ergersi l'edificio spirituale. Dal momento che anche le virtù soprannaturali funzionano in modo umano, possono essere favorite od ostacolate dalla dimensione psichica, come è riscontrabile nell'esperienza spirituale concreta.

E' ugualmente vero che le virtù teologali sono principi dinamici: assumono i diversi aspetti della persona, raggiungono tutti i suoi livelli vitali, per cui la forza dello Spirito opera anche sulla dimensione psichica, sostenendola, indirettamente, nel processo di crescita globale.

Questo influsso reciproco, bidirezionale, dal basso all'alto e dall'alto al basso, riafferma l'unità dell'essere umano e rende possibile la trasformazione della maturità umana in maturità spirituale. E' un indice di come per Dio la salvezza sia salvezza dell'uomo totale.

BIBLIOGRAFIA

- ALLPORT G.W., *Psicologia della personalità*. Zurich, PAS-Verlag, 1969.
- ALSZEGHY Z., *Crecimiento psicologico y crecimiento espiritual. Precisiones desde la teologia*, «Vida Religiosa», 42 (1977), 336-342.
- ANCONA L., *Introduzione*, in ERIKSON, E.H., *Introspezione e responsabilità*. Roma, Armando, 1972, 9-20.
- ERIKSON E.H., *Introspezione e responsabilità*. Roma, Armando, 1972.
- GUNTHÖR A., *Chiamata e risposta*. I. Roma, Paoline, 1976.
- HÄRING B., *Liberi e fedeli in Cristo*. Roma, Paoline, 1979.
- RONCO A., *Psicanalisi e virtù*, «Orientamenti Pedagogici», 14 (1967), 687-689.
- RONCO A., *Integrazione psichica e virtù: elementi di una psicologia delle virtù umane*, «Seminarium», 21 (1969), 531-544.
- RUIZ SALVADOR F., *Diventare personalmente adulti in Cristo*, in GOFFI T., SECONDIN B. (a cura di), *Problemi e prospettive di spiritualità*. Brescia, Queriniana, 1983, 277-301.
- ZAVALLONI R., *Maturità spirituale*, in DE FIORES S., GOFFI T. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Roma, Paoline, 1979, 932-947.