

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense

Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA

Anno VI, n. 1 - Maggio 1990

SOMMARIO

1 Editoriale □ **3** Sommari □ **9** *Gianfrancesco Zuanazzi*, «Psicoanalisi, scienza dell'uomo?». A 50 anni dalla morte di Freud □ **23** *Gianfranco Morra*, L'uomo di Freud □ **35** *Costante Scarpellini*, Le pulsioni, l'Io e il Sé nelle teorie psicoanalitiche □ **57** *Bruno Callieri*, Riconsiderando il rapporto fra psicoanalisi e antropologia esistenziale □ **65** *Antonio Lambertino*, Brevi riflessioni sul rapporto psicoanalisi-morale in Freud □ **73** *Gianfrancesco Zuanazzi*, Complesso paterno e fede in Dio □ **89** *Paul C. Vitz*, The Psychology of Atheism and Christian spirituality

107 NOTA CRITICA □ *Livio Melina*, Per una morale della virtù - A proposito di un recente volume di R. García De Haro

111 IN RILIEVO □ *Germain Grisez*, Legalism, Moral Truth, and Pastoral Practice

123 VITA DELL'ISTITUTO □ A. Situazione statistica degli studenti - B. Situazione dei titoli di studio - C. Attività scientifiche

© Istituto Giovanni Paolo II, 1990

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma - tel. (06) 6986401/6986113

Abbonamento 1990 (2 numeri): Italia L. 32.000 - Estero US \$ 23

Forma di pagamento: assegno bancario (o vaglia postale) intestato a: Carlo Caffarra, Istituto Giovanni Paolo II - P.za S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma

A norma dell'art. 22 della L. 25/2/87, n. 67, le riviste sono escluse dalla sfera di applicazione dell'IVA (N.S. art. 2/I D.P.R. 633/72), con conseguente insussistenza dell'obbligo di fatturazione.

Un numero L. 18.000 (US \$ 13) - Per la diffusione della Rivista in libreria e l'acquisto di copie singole, rivolgersi a: Città Nuova Editrice - Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma - tel. (06) 3216212 (4 linee r.a.) - fax 3251410 - c.c.p. 34452003

EDITORIALE

Nel Novembre 1989, il nostro Istituto ha promosso un Seminario di studio in occasione della ricorrenza del 50° della morte di Freud.

Il tema di riflessione proposto, prendeva lo spunto dalla crisi in cui sembra dibattersi la psicoanalisi moderna e i suoi rapporti con le scienze dello spirito: «Psicoanalisi, scienza dell'uomo?».

Data l'importanza degli argomenti trattati, abbiamo ritenuto opportuno raccogliere in questo numero della Rivista i vari contributi, integrandoli con due comunicazioni pervenuteci successivamente.

L'introduzione, scritta dal Prof. G. Zuanazzi, fornisce la chiave di lettura del Seminario. Dopo aver tolto di mezzo il pregiudizio di una condanna della psicoanalisi da parte della Chiesa, viene sottolineata la prospettiva positivistica in cui si muove tutto il pensiero freudiano e le aporie che hanno impegnato i discepoli di Freud.

Il primo tema viene ripreso dal Prof. G. Morra che proprio alla particolare concezione dell'uomo di Freud imputa il successo della psicoanalisi nel nostro tempo.

Il prof. C. Scarpellini affronta il cammino che la psicoanalisi ha compiuto, passando dalla psicoanalisi delle pulsioni all'Io e mettendo in rilievo la fecondità dei nuovi sviluppi.

A lui fa seguito il Prof. B. Callieri che cerca di individuare le linee di convergenza tra la psicoanalisi e l'antropologia esistenziale sul nodo dell'intersoggettività.

Nell'ultima parte del Seminario, si affrontano dai Proff. A. Lambertino, G. Zuanazzi e P. Vitz l'approccio psicoanalitico ai valori trascendenti.

C.C.

SOMMARI

(italiano - inglese - francese)

G.F. ZUANAZZI, *Introduzione al Seminario*

The crisis of identity, through which the psychoanalysis is passing after 50 years from the death of Freud, was the occasion for the Seminar «Psychoanalysis, science of the man?». It is not a confrontation between Catholicism and psychoanalysis nor the proposal for a dialogue that has already been started. The purpose is to gather the more productive directions of psychoanalytic research and, at the same time, to indicate the problems that can not be eluded so that a science is really a science of man.

After synthetically presenting the limits of Freud's anthropological conception, the author suggests some tracks of investigation in order to overcome the aporias of psychoanalytic thought. The paradox of every psychology consists in having as theme an object that is, in reality, a subject who the more is reduced to an object, the more alienates himself from his true nature. So, psychoanalysis must recuperate the concept of person in order to really be at the disposal of the liberation of man; otherwise it will be only an alibi for his slavery.

La crise d'identité, dans laquelle se débat la psychanalyse, après 50 ans de la mort de Freud, a été l'occasion pour le Séminaire «Psychanalyse, science de l'homme?». Il ne s'agit pas d'une confrontation entre Catholicisme et psychanalyse, non plus du propos d'un dialogue qui a été entrepris depuis longtemps. Le but était de saisir les tendances les plus fécondes de la recherche psychanalytique et, en même temps, d'indiquer les problèmes qui ne peuvent pas être éludés, si l'on veut que une science soit vraiment science de l'homme.

Après avoir présenté synthétiquement les limites de la conception anthropologique de Freud, l'auteur suggère quelques pistes d'investigation pour surmonter les apories de la pensée psychanalytique. Le paradoxe de toute philosophie consiste dans le fait d'avoir comme thème un objet qui est, en réalité, un sujet: plus il est réduit à être un objet, plus il est dénaturé. Donc, la psychanalyse devra récupérer le concept de personne pour être vraiment au service de la libération de l'homme, autrement elle constituera seulement un alibi pour son esclavage.

G. MORRA, *L'uomo di Freud*

Freud's answer to the question of anthropology is placed inside the positivist materialism of his time and it reverses the traditional scheme considering the spirit as the beginning and the matter as the emanation of the spirit.

The sublimation, that — according to Freud — originates all the spiritual life, appears, in the light of critics, a simple question-begging. On the other hand, it is impossible a demystification without a criterion of truth that is completely absent in psychoanalysis.

The very process of liberation of the ego from the Es is baseless if we think that the source of the behaviour is not placed inside but outside the person. Since the close connection among anthropology, psychology and therapeutic method, the latter is limited by the psychological evolutionism and the anthropological materialism.

The man of Freud is an *ens fictum*: in him the materialistic physiology and the sensualist irrationalism combine themselves in denying personality, freedom and responsibility. For that reason, psychoanalysis becomes popular as a religion of our time and its most rigorous confutation is paradoxically the widespread success that it obtained in our «sensist», that is scientist-technological and hedonist-narcissistic, society.

La réponse de Freud à la question de l'anthropologie est placée à l'intérieur du matérialisme positiviste de son époque: elle bouleverse le plan traditionnel qui considèrerait l'esprit comme le principe et la matière une émanation de l'esprit.

La sublimation qui, selon Freud, donne naissance à toute la vie spirituelle, apparaît, à la lumière de la critique, comme une simple pétition de principe. D'autre part, il n'est pas possible une démystification sans un critère de vérité, qui manque complètement dans la psychanalyse.

Même le processus de libération du moi de l'Es est injustifié si nous pensons que la source de l'action n'est pas placée à l'intérieur, mais au dehors de la personne. Etant donné le strict lien entre anthropologie, psychologie et méthode thérapeutique, cette dernière est limitée par l'évolutionnisme psychologique et par le matérialisme anthropologique.

L'homme de Freud est un *ens fictum*, dans lequel la physiologie matérialiste et l'irrationalisme sensualiste s'associent dans la négation de la personnalité, de la liberté et de la responsabilité. C'est pour ça que la psychanalyse s'est imposée comme une religion de notre temps et sa réfutation la plus rigoureuse est paradoxalement le vif succès qu'elle a obtenu dans notre société «sensualiste», c'est-à-dire scientifique-technologique et hédoniste-narcissique.

C. SCARPELLINI, *Le pulsioni, l'Io e il Sé nelle teorie psicoanalitiche*

The three explicative centres of Freudian metapsychology — the pulses, the ego and the narcissism — are examined in their original definition and in the successive developments promoted by the followers of Freud. The reflexion arrives at the conclusion that, from its beginning and all along its history, the main typical mental process of psychoanalysis is a continuous conceptual «oxymoron»: that is, not only association of words with an opposite meaning, but the suture of two opposite mental categories, that allows different logic results according to whether we use one or the other of the opposites.

In the last 50 years, we have seen the disjunction of the three «souls» implied in Freudian creation and linked up with three groups of psychoanalysts: according to the first group, psychoanalysis is a natural science; according to the second, it is phenomenology; according to the third, it is hermeneutics. That is why psychoanalysis in an «oxymoron»: as science, it believes to be immune from philosophy; as phenomenology, it reflects the evolutive stages of the conquests in the real life; as hermeneutics, it uses various philosophical concepts in order to establish the stages and the failures of the human person.

This trivalence allows psychoanalysis to become the analytic research for the self-realization of the person. As it concerns the authenticity of being «person-Self» and it unifies values, psychoanalysis is at the disposal of every conception of life and of person.

Les trois centres explicatifs de la métapsychologie freudienne — les pulsions, le moi et le narcissisme — sont examinés dans leur position originale et dans les développements promus par les épigones de Freud. Cette réflexion nous amène à la conclusion que du début et dans toute son histoire la ligne maîtresse du processus mental typique de la psychanalyse est un continu «oxymoron» conceptuel, c'est-à-dire pas seulement l'association de mots avec un sens opposé, mais la suture de deux catégories mentales opposées, qui permet des sorties logiques différentes, selon que l'on utilise l'un ou l'autre des opposés.

Dans les derniers 50 ans, nous assistons à la disjonction des trois «âmes» implicites dans la création freudienne, qui tournent autour de trois groupes de psychanalystes: pour le premier groupe la psychanalyse est une science naturelle, pour le deuxième est phénoménologie, pour le troisième est herméneutique. Voilà pourquoi la psychanalyse est un «oxymoron»: en tant que science, elle croit d'être à l'abri de la philosophie; en tant que phénoménologie, elle reflète dans le vécu les étapes évolutives des conquêtes; en tant que herméneutique, elle utilise des différentes conceptions philosophiques pour établir les objectifs de la personne et ses échecs.

Cette trivalence permet à la psychanalyse de devenir la recherche analytique des modalités de l'autoréalisation de la personne. Etant donné qu'elle concerne l'authenticité d'être per-

sonne-Soi, unificatrice de valeurs, la psychanalyse est à disposition de toute conception de la vie et de la personne.

B. CALLIERI, *Riconsiderando il rapporto fra psicoanalisi e antropologia esistenziale*

Psychoanalysis and existential anthropology today seem to follow convergent lines of development, that cross in the essential problem of intersubjectivity, the only possible dimension of integration of subjective history, of vicissitudes of the libido, for the constitution of «ourselves» as place of meeting.

In fact, psychoanalysis, in the last twenty years, has always more turned its attention to the recovery of the *subject*, in his alteregoic reality, in his irriducible and unrepeatable singularity, while existential anthropology has always more recognized the truth of the Unconscious as *discourse of the other*.

Also on the therapeutic level, the opening of psychoanalysis towards the co-existing dimension allows an approach of the two conceptual and methodological positions, that find their common point of confluence in the transfert.

La psychanalyse et l'anthropologie existentielle semblent aujourd'hui suivre des lignes de développement convergentes qui se rencontrent dans le problème existentiel de l'intersubjectivité, la seule dimension possible d'intégration de l'histoire subjective, des vicissitudes de la libido, pour la constitution du «nous» comme lieu de rencontre.

La psychanalyse, en effet, dans ces derniers vingt ans, s'est toujours plus ouverte à la récupération du *sujet* dans sa réalité alter-egoïque, dans sa singularité irréductible et unique, tandis que l'anthropologie existentielle a toujours plus reconnu la vérité de l'Inconscient comme *discours de l'autre*.

Même sur le plan thérapeutique, l'ouverture de la psychanalyse vers la dimension coexistente permet un rapprochement des deux positions conceptuelles et méthodologiques, qui trouvent dans le transfert leur point commun de confluence.

A. LAMBERTINO, *Brevi riflessioni sul rapporto psicoanalisi-morale in Freud*

The author exposes synthetically Freud's theory on the genesis and the phenomenology of the moral conscience, considered in a negative way as a forbidding, inhibitory, sadist function, hence a source of neurosis.

At the same time, the author underlines a great merit of psychoanalysis: it has retrenched the importance of an erroneous moral conscience as, on the one hand, the essentially superegoic one, and, on the other, the laxist conscience.

On the ground of these premises, the author discusses some questions concerning the didactics of ethics, underlining that the mental equilibrium and the affective maturity are directly proportional to the intensification of conscience.

L'auteur expose synthétiquement la théorie de Freud sur la genèse et la phénoménologie de la conscience morale, considérée négativement comme une fonction interdisante, inhibitrice, sadique et, donc, source de névrose. En même temps, il souligne le plus grand mérite de la psychanalyse: avoir démythifié une conscience morale erronée comme peut être, d'un côté, la conscience essentiellement sur-egoïque et, de l'autre, celle laxiste.

Sur la base de ces prémisses, l'auteur discute des problèmes concernant la didactique de la morale, en soulignant que l'équilibre psychique et la maturité affective sont directement proportionnels à l'intensification de la conscience.

G.F. ZUANAZZI, *Complesso paterno e fede in Dio*

The critical exposition of Freud's theory on the origin of religion, binding the faith in God to the paternal complex, emphasizes the non-distinction between *idea* and *image*. The fact

that the concept of God can be mediate by the figure of the father does not mean that the first must necessarily derive from the latter. The reduction of the symbol to sign, indicative of a situation of conflict, prevents Freud from gathering the various valences of religious symbolism.

L'exposition critique des théories de Freud sur l'origine de la religion, qui lie la foi en Dieu au complexe paternel, met en relief la distinction manquée entre *idée* et *image*. Le fait que le concept de Dieu peut être médiat par la figure du père ne signifie pas qu'il doit nécessairement dériver de cette dernière. La réduction du symbole à signe, indicatif d'une situation conflictuelle, a empêché Freud de saisir les nombreuses valences du symbolisme religieux.

P.C. VITZ, *The Psychology of Atheism and Christian Spirituality*

La psicologia dell'ateismo e i suoi rapporti con gli aspetti psicologici della vita spirituale viene indagata sulla base della convinzione che l'origine dell'ateismo non possa risiedere solo nei processi emotivi, relegati nell'inconscio, ma si sostanzia di decisioni razionali e consapevoli.

Dopo aver riportato le proprie esperienze personali in cui si intrecciano motivi individuali e socio-familiari, l'autore espone le ipotesi di Freud sulla genesi della religione, con riferimento alle teorie precedentemente formulate da Feuerbach.

Senza escludere l'importanza del complesso edipico in alcuni casi di ateismo, viene sottolineata la fecondità di un'altra pista di ricerche, già accennata da Freud, cioè l'influenza che l'assenza del padre esercita sulla genesi dell'ateismo. La tesi viene sostenuta con alcuni esempi storici.

Nella seconda parte, si ricorda, da un lato, che i fallimenti della vita familiare incidono sulla spiritualità dei giovani e, dall'altro, che il simbolismo parentale ricorre frequentemente nella storia della religione. Di qui, la necessità da parte dello psicologo di indagare i compensi che, sul piano spirituale, dà luogo la carenza di amore.

Il lavoro si conclude con una disamina del narcisismo che la psicologia moderna tende ad assolutizzare, ma che in realtà non può essere ritenuto l'unico amore.

La psychologie de l'athéisme et ses rapports avec les aspects psychologiques de la vie spirituelle est examinée sur la base d'une conviction: la source de l'athéisme ne réside pas seulement dans les processus émotifs, relégués dans l'inconscient, mais elle se résume à des décisions rationnelles et conscientes.

Après avoir rapporté ses expériences personnelles, dans lesquelles s'entrelacent raisons individuelles et socio-familiales, l'auteur expose les hypothèses de Freud sur la genèse de la religion, en se référant aux théories précédemment exposées par Feuerbach.

Sans exclure l'importance du complexe oedipien dans certains cas d'athéisme, l'auteur souligne l'importance d'une autre piste de recherche, déjà indiquée par Freud, c'est-à-dire l'influence que l'absence du père exerce sur la genèse de l'athéisme. La thèse est soutenue par des exemples historiques.

Dans la deuxième partie, l'auteur rappelle, d'un côté, que les échecs de la vie familiale ont des répercussions sur la spiritualité des jeunes gens et, de l'autre, que le symbolisme parental se répète fréquemment dans l'histoire de la religion. De ça dérive la nécessité pour le psychologue d'explorer les conséquences spirituelles de la manque d'amour.

Cet article se termine par une analyse du narcissisme que la psychologie moderne est inclinée à absolutiser, mais qui, en réalité, ne peut pas être considéré comme le seul amour.

Nota critica

L. MELINA, *Per una morale della virtù. A proposito di un recente volume di R. García De Haro*

After the publication of R. McIntyre's book, *After virtue*, many reserches and books of ethics reflect upon the theme of moral virtue. They want to leave the *ethics of norms* in order to build the *ethics of virtues*. Prof. De Haro's book, *L'agire morale e le virtù*, is a new contribution to this proposal. It underlines, above all, two points: the essence of morality as quality of human action and the essence of moral virtue. The book has two characteristics: a very profound, biblical inspiration and an original interpretation of St. Thomas doctrine, following, above all, the doctrinal orientation of Prof. S. Pinkaers.

Après la publication de l'ouvrage de R. McIntyre, *After virtue*, on est toujours plus en présence de publications qui, en critiquant une morale des normes, veulent bâtir une éthique des vertus. L'ouvrage *L'agire morale e le virtù* du Prof. De Haro se situe dans cette discussion. Deux sont le points sur lesquels l'ouvrage concentre son attention: l'essence de la moralité, perçue dans la structure de l'acte humain et la vertu morale. Et deux sont les caractéristiques du livre: une profonde inspiration biblique et une relecture de St. Thomas, surtout dans la ligne du Prof. S. Pinkaers.

In rilievo

G. GRISEZ, *Legalism, Moral Truth, and Pastoral Practice*

Lo studio inizia con una precisa definizione di legalismo e coll'individuazione delle sue cause principali. Il legalismo è la visione secondo la quale le norme morali sono della stessa natura delle leggi umane positive: dipendenti dalla volontà di qualcuno. Le conseguenze di questa visione nella vita cristiana e nella cura pastorale sono gravi: concezione minimista, per esempio, della vita cristiana e la preoccupazione dei confessori più per la sincerità del penitente che per la verità dei suoi giudizi. È importante notare che, nonostante l'apparenza, molti teologi moralisti del dissenso sono ancora vittime del legalismo.

L'autore propone, infine, come superare questa visione, recuperando la grande tradizione etica della Chiesa, espressa mirabilmente da san Tommaso d'Aquino.

L'étude commence par une définition précise de légalisme et par l'individuation de ses causes principales. Le légalisme est la vision selon laquelle les normes morales ont la même nature des lois positives humaines: leur obligation depend principalement de la volonté de quelqu'un. Les conséquences de la vision légaliste sur la vie chrétienne et la pastorale de l'Eglise sont graves: une vision minimiste, par exemple, de la vie chrétienne et la préoccupation des ministres de la Pénitence, visée plus vers la sincérité des pénitents que vers la vérité de leur jugement. Il est important de souligner que, malgré l'apparence, beaucoup des théologiens du dissentiment sont encore victimes du légalisme.

L'auteur propose une solution pour surmonter la vision légaliste, en recouvrant la grande Tradition éthique de l'Eglise, surtout comme elle est pensée par St. Thomas d'Aquin.

«PSICOANALISI, SCIENZA DELL'UOMO?» A 50 ANNI DALLA MORTE DI FREUD

Introduzione al Seminario

GIANFRANCESCO ZUANAZZI

1. A cinquant'anni dalla morte di Freud è impossibile parlare della psicoanalisi considerandola come una teoria unitaria e uniforme, anche se tutte le scuole, i diversi circoli e le numerose correnti ortodosse o eretiche fanno a gara per rifarsi al padre comune e proclamare, se osano discostarsi dal suo pensiero, che i germi di ogni innovazione si trovano pur sempre nelle parole del maestro. Per la verità, la storia della psicoanalisi è stata fin dalle origini una storia di conflitti, lotte e lacerazioni che dalle posizioni teoretiche sconfinavano nei fatti personali. Non per caso Freud, in una lettera indirizzata a Groddeck¹, chiama «orda selvaggia» il gruppo dei suoi discepoli ed è chiaro il riferimento a quanto egli ha scritto in *Totem e tabù*: forse, per formulare il proprio mito, Freud — come suggerisce Roustang² — si è accontentato di guardarsi intorno. Naturalmente, è possibile anche una lettura più benevola, dire cioè che la rivalità, gli scontri, i dissidi non erano semplice frutto di gelosia, ma insieme e al tempo stesso testimonianza della vitalità di una scienza.

Oggi tuttavia non sembra proprio trattarsi di una crisi di crescita, bensì di identità. Così almeno è sembrato in due recenti congressi, quello di Trieste del 1985 e l'altro svoltosi quest'anno (1989) in Roma. Il fatto può apparire strano, dato il successo e la popolarità della psicoanalisi, la quale a tal punto ha permeato la cultura occidentale e il nostro costume da permettere di affermare — parafrasando Croce — che, da un certo punto di vista, non possiamo non dirci freudiani. Allora la causa della crisi va ricercata nel successo, che ha banalizzato la teoria originaria e talvolta, con la pratica delle terapie selvagge, mercificato la scienza? Ci sembra questa una spiegazione alquanto superficiale. E nemmeno risulta del tutto convincente quanto scrive Fromm, cioè che nella psicoanalisi si attua un processo di adattamento all'ideologia della moderna società consumistica, processo che prima o poi la porterà alla morte³. L'interpretazione infatti è parziale e risente a sua volta dell'ideologia marxista, con l'aiuto della quale Fromm intende proporre un correttivo per salvare la spinta rivoluzionaria impressa da Freud. Siamo for-

¹ S. FREUD, *Correspondance (1873-1939)*, trad. fr., Paris 1966, 344.

² F. ROUSTANG, *Un destin si funeste*, Paris 1980, 30.

³ E. FROMM, *La crisi della psicoanalisi*, trad. it., 11ss.44-45.

se più aderenti alla realtà pensando che, al sopraggiungere di nuovi problemi e di osservazioni maggiormente approfondite, la metapsicologia freudiana sia andata incontro a gravi questioni di coerenza interna e non abbia retto il confronto⁴.

D'altra parte, la pretesa della psicoanalisi di essere una scienza della natura si è rivelata illusoria, mancando in gran parte quella verifica sperimentale che delle scienze della natura è importantissimo cardine metodologico. Secondo Popper la psicoanalisi, che non può essere contraddetta in quanto non è discutibile mediante argomenti empirici, non fu mai e non è una scienza⁵. Giudizio questo non molto dissimile da quello successivamente espresso da Ugo Spirito, che vent'anni or sono suscitò le rimostanze di Servadio e di tutta la Società Italiana di Psicoanalisi⁶.

Ebbene, questa crisi, più che la ricorrenza del cinquantenario della morte di Freud, ha dato occasione al nostro seminario.

2. Prima di procedere occorre togliere di mezzo, anche correndo il rischio di ripetere cose a molti assai note, un vecchio pregiudizio, quello di una condanna della psicoanalisi da parte della Chiesa, quasi che la gerarchia cattolica avesse visto nell'opera di Freud la zampa biforcuta del Maligno.

In realtà fu Freud che, sino alla morte, considerò la Chiesa un'irriducibile avversaria. Nell'avvertenza, premessa al terzo saggio della sua ultima fatica, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, egli spiega l'opportunità di rimandarne la pubblicazione per non «destare l'inimicizia della Chiesa» ed evitare che essa metta in atto contro la psicoanalisi quei «metodi violenti di repressione» che certo — secondo Freud — non le sono estranei. Siamo nel 1938 e su tutta l'Europa incombe una nuova barbarie: «...stranamente — commenta il fondatore della psicoanalisi — proprio l'istituzione della Chiesa cattolica oppone una potente difesa alla diffusione di un simile pericolo per la civiltà. Proprio la Chiesa, fino ad oggi l'implacabile nemica della libertà di pensiero e del progresso verso la conoscenza della verità!»⁷. Del resto — continua Freud — la diffidenza del cattolicesimo verso la nuova scuola non è senza ragione, «considerato che il nostro lavoro ci porta a concludere che la religione non è altro che una nevrosi dell'umanità»⁸.

Evidentemente la Chiesa veniva identificata con la cultura cattolica della Vienna di quel tempo, ma tanto pessimismo era senza dubbio fuori luogo. Nonostante la concezione riduttiva della religione proposta dalla psicoanalisi, nessuna condanna venne mai pronunciata dalla Chiesa. Il fatto è tanto

⁴ Cfr G. MAGNANI, *La crisi della metapsicologia freudiana*, Roma 1981.

⁵ K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, trad. it., Torino 1970; Id., *Proscritto alla logica della scoperta scientifica*, in *Il realismo e lo scopo della scienza*, Milano 1984.

⁶ U. SPIRITO, *Due false scienze (la sociologia - la psicanalisi)*, Roma 1973, 105ss.

⁷ S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in *Opere*, trad. it., Torino 1966-1980, vol. 11, 379-380.

⁸ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 7, 380.

più significativo in quanto il silenzio dell'autorità ecclesiastica non mancò di suscitare lo stupore di un fedele certo non sprovveduto, di Daniel Rops, che si chiedeva, nel 1931, se il mondo cattolico si rendesse veramente conto di ciò che in realtà fosse la psicoanalisi⁹. Eppure il clima culturale di allora era molto favorevole per una condanna e sarebbe stato facile pronunciare l'*anathema sit* o esprimere un netto rifiuto, ottenendo magari l'approvazione della scienza laica ostile alla nuova dottrina non meno della cultura cattolica. Persino il momento politico era propizio, anche troppo¹⁰. Ma non accadde nulla, né allora né poi.

Al contrario, nel 1953, in un misurato discorso ai partecipanti al V Congresso internazionale di psicoterapia e di psicologia clinica, Pio XII affermò autorevolmente: «Non si deve certo incriminare la psicologia della profondità se essa si impadronisce del contenuto dello psichismo religioso e si sforza di analizzarlo e di ridurlo in un sistema scientifico, anche se siffatta indagine è nuova e se la sua terminologia non ha riscontro nel passato. Noi ricordiamo quest'ultimo punto perché si danno facilmente dei malintesi allorché la psicologia attribuisce un senso nuovo ad espressioni già in uso. Da ambe le parti saranno necessarie prudenza e riserva per evitare false interpretazioni e rendere possibile una comprensione reciproca». Considerazioni analoghe papa Pacelli fece allora per l'analisi del sentimento di colpa, proponendo a psicologi e moralisti di distinguere i campi delle rispettive competenze. Un'affermazione doveva però rimanere ben chiara: i dinamismi psichici elementari, di cui si occupa la psicoanalisi, «possono essere nell'anima, nell'uomo, ma tuttavia non sono né l'anima né l'uomo». Concetti ribaditi dieci anni dopo, in un discorso pronunciato ai partecipanti al XIII Congresso dell'Associazione internazionale di psicologia applicata.

Solo due documenti ufficiali della Chiesa trattarono di psicoanalisi. Il primo fu il *monitum* del Sant'Uffizio del 16 luglio 1961. In questo si negava che fosse necessario sottoporre ad analisi i candidati alla vita religiosa, analisi che poteva presentare qualche pericolo morale. Inoltre si richiamava un canone del vecchio codice che proibiva agli ecclesiastici l'esercizio della medicina e quindi anche della psicoterapia (proibizione che — sia detto tra parentesi — non sarebbe stata sgradita a Freud, il quale intendeva, stando ad una lettera inviata a Pfister¹¹, difendere la psicoanalisi dai medici e dai preti). Il secondo documento del 1967 riguardava il famoso esperimento effettuato nel monastero di Cuernavaca, nel Messico, e solo quello. In nessun caso venivano proferite condanne nei confronti della psicoanalisi, né del trattamento psicoanalitico per se stesso.

Non ci sono motivi perché oggi venga meno questo atteggiamento di

⁹ E. FENU, *Freud*, Brescia 1934, V-VI.

¹⁰ M. DAVID, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino 1966, 13-130.

¹¹ S. FREUD, *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister (1909-1939)*, trad. it., Torino 1970, 125.

osservazione e di rispetto, specie se si considera che la psicoanalisi è stata rivisitata criticamente dagli stessi psicoanalisti, non sempre timorosi della «burocrazia psicoanalitica» (il termine è di Fromm), gelosa custode della ortodossia freudiana. Né va dimenticato che fu proprio Freud ad affermare che, in certo qual modo, gli antesignani della psicoanalisi furono i moralisti che per primi indagarono i fatti della sessualità. Invero come potevano i cattolici meravigliarsi se il bambino era ritenuto un «perverso polimorfo», quando si legge in sant'Agostino che l'innocenza dei fanciulli è più nella debolezza delle membra che nella dirittura del cuore? E, secondo la Scrittura, non errano forse i peccatori fin dal seno della madre?

Rimarebbe dunque profondamente deluso chi pensasse di assistere, oggi, ad un ennesimo confronto tra cattolicesimo e psicoanalisi, di cui nessuno — io credo — sente il bisogno. Anche la proposta di un dialogo appare anacronistica, poiché questo di fatto esiste ormai da tempo.

Il nostro intendimento è diverso. Vogliamo cogliere gli indirizzi più vivi e fecondi della moderna ricerca psicoanalitica e al tempo stesso indicare i problemi fondamentali che non potranno mai essere elusi, anche ai fini della scienza se questa pretende di proporsi davvero come scienza dell'uomo.

3. Certo, nel nostro seminario non manca (e sarebbe impensabile il contrario) una *pars destruens*; ma essa è accompagnata e continuamente superata da una *pars construens* che ne rappresenta la chiave di lettura.

La critica ha già da tempo sceverato ciò che nella psicoanalisi ha valore di scienza da ciò che ne ha solo la parvenza. Non occorre qui ripetere quanto a tutti è ormai noto.

Già Freud, nel lavoro *Analisi terminabile e interminabile* (1937), avverte: «Non si può avanzare di un passo se non speculando, teorizzando — stavo per dire fantasticando — in termini metapsicologici»¹². E precedentemente, nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1932), non aveva esitato a scrivere, con un certo compiacimento: «La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza»¹³. «Una mitologia — commenta Wittgenstein — che ha molte pretese», poiché esercita un grande fascino e rende meno pronti alla critica¹⁴; il linguaggio usato fa sì che noi siamo inclini ad accettare le spiegazioni fornite. «Con tutto ciò — precisa lo stesso autore scrivendo a Norman Malcolm nel 1945 — non voglio negare a Freud il merito di una straordinaria conquista scientifica. Solo che, di questi tempi, le straordinarie con-

¹² S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. 11, 508.

¹³ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, in *Opere*, cit., vol. 11, 204.

¹⁴ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it., Milano 1967, 124ss.

quiste scientifiche sono quasi sempre utilizzate per distruggere gli esseri umani (voglio dire il loro corpo, o l'anima loro o la loro intelligenza)»¹⁵.

Peraltro ogni scienza, e non solo la psicoanalisi, ha la sua mitologia. Opportunamente il Nuttin propone di distinguere, seguendo un elementare canone di critica, i fatti acquisiti dalle costruzioni teoriche elaborate per interpretarli. Se i fatti conservano il loro valore, e tutt'al più occorrerà precisarli mediante ulteriori ricerche, le teorie sono formulazioni provvisorie che l'evolversi della scienza ci costringe ad integrare o a rivedere¹⁶. E Freud, con l'onestà scientifica che, nonostante i dubbi avanzati da Masson¹⁷, dobbiamo riconoscergli, modificò continuamente e talvolta in maniera radicale le proprie concezioni. Proprio questa incessante revisione, e l'oscillare del pensiero tra posizioni opposte, ha permesso diverse interpretazioni della sua dottrina, e le più benevoli di esse come le meno favorevoli trovano facilmente una giustificazione plausibile.

Si possono insomma accettare i fatti, una volta che siano stati verificati, ed anche in qualche misura adoperare i metodi, qualora ne sia stata constatata la validità, senza per questo diventare schiavi di una teoria. Ma anche senza dimenticare che, per forza di cose, la psicologia, pur quando pretende di essere «oggettiva», è sempre sottesa da un'antropologia. «Nessuno psicologo ha mai trovato nell'uomo se non ciò che anzitutto vi ha messo — o, se vogliamo, ciò che vi ha presentato — perché la sua decisione di essere un certo tipo d'uomo gli aveva aperto o ricusato nell'uomo certe luci essenziali»¹⁸. Così ogni ricerca sulla personalità, consapevolmente o meno, «afferma una filosofia dell'uomo e una volontà sull'uomo»¹⁹. La psicoanalisi non fa eccezione; anzi, qui più che altrove, è stato difficile, fino ad un passato ancora recente, tenere distinta la concezione del mondo dai dati obiettivi e dalle ipotesi scientifiche, in modo che la psicoanalisi è stata vista come un sistema da accettare o respingere in blocco. La maniera di trattare le cose presuppone una certa concezione della loro natura, mentre in psicologia, a differenza di quanto accade per le altre scienze, la scelta del metodo ha spesso condizionato l'oggetto della ricerca.

4. Freud non ha mai inteso costruire una filosofia dell'uomo. La psicoanalisi, egli scrive, «è totalmente inadatta a crearsi una propria *Weltanschauung*: deve accettare quella della scienza»²⁰. E più oltre: «La psicoanalisi ha uno speciale diritto di farsi qui portavoce di una visione scientifica del mondo... Il suo contributo alla scienza consiste precisamente nell'aver esteso

¹⁵ M. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it., Milano 1969.

¹⁶ J. NUTTIN, *Psicoanalisi e personalità*, trad. it., Alba 1960, 65.

¹⁷ J.M. MASSON, *Assalto alla verità*, trad. it., Milano 1984.

¹⁸ E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, trad. it., Alba 1949, 10.

¹⁹ E. MOUNIER, *op. cit.* alla nota 18, 11.

²⁰ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 13, 262.

la ricerca al campo psichico»²¹. Quale sia questa visione scientifica del mondo, Freud lo chiarisce subito dopo ponendola in antitesi con la *Weltanschauung* religiosa, «determinata dalla situazione tipica dell'infanzia»²², e considerando la religione l'unico «nemico serio» della scienza²³. Argomenti questi che furono anche oggetto di uno scambio epistolare tra Freud e il pastore Pfister. In una lettera del 1929 il pastore, con l'entusiasmo proprio dei neofiti, dichiara al maestro di non credere «che la psicoanalisi escluda arte, religione, filosofia, ma che contribuisca anzi a purificarle»²⁴. A giro di posta, Freud risponde che la psicoanalisi «non offre alcuna nuova concezione del mondo» e che «essa non ne ha bisogno, poiché si fonda sulla universale concezione scientifica del mondo, con la quale quella religiosa resta incompatibile». Proprio per questa ragione egli non vede come gli analisti possano essere preti: «Naturalmente — conclude Freud — ci si può servire dell'umano diritto all'incoerenza...»²⁵. Come se ciò non bastasse, qualche anno dopo, il maestro ripete all'amico-allievo: «Il fatto che lei possa essere un analista così convinto e al tempo stesso un ecclesiastico rientra nelle contraddizioni che rendono la vita così interessante»²⁶.

Queste espressioni, tanto più spontanee e veritiere in quanto contenute in un carteggio privato, e la pagina prima ricordata della lezione 35^a, a me sembrano particolarmente significative: non perché confermano l'atteggiamento di Freud nei confronti della religione, ma perché indicano la «missione» che Freud si era data e la «fede» che lo sosteneva. Tutta l'opera freudiana tende non già a costruire un'antropologia, bensì a giustificarne una di chiara marca darwiniana, l'idea, per dirla con Binswanger, dell'*homo natura*. La scienza è così l'unica chiave che può aprire il mistero dell'universo, l'unica vera risorsa che può assicurare agli uomini una diminuzione della sofferenza. Al termine dell'opera *L'avvenire di un'illusione*, in cui risuona l'eco del pensiero di Comte, Freud fa la sua professione di fede: «Crediamo che sulla realtà dell'universo tramite il lavoro scientifico si possa apprendere qualcosa, qualcosa che servirà ad accrescere il nostro potere e a governare la nostra esistenza». E conclude: «No, la nostra scienza non è un'illusione. Sarebbe invece un'illusione credere di poter ottenere da altre fonti ciò che essa non è in grado di darci»²⁷.

Freud appartiene alla cultura dell'800 e fu rivoluzionario solo in quanto portò alle estreme conseguenze alcune idee del suo tempo, vivendo l'ambiguità o, meglio, la confusione promossa dalla contemporanea crisi del positivismo e del neo-idealismo. «Quella sua mentalità indissolubilmente legata

²¹ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 13, 263.

²² S. FREUD, *op. cit.* alla nota 13, 268.

²³ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 13, 264.

²⁴ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 11, 126.

²⁵ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 11, 128.

²⁶ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 11, 142.

²⁷ S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, cit., vol. 10, 483-485.

ai concetti delle scienze naturali, senza che egli stesso facesse della vera scienza, e quel suo insostituibile attaccamento al pensiero psicologico alla Herbart sono propri dell'uomo del XIX secolo»²⁸. Sono queste parole di Jaspers, press'a poco uguali a quelle che troviamo in un'opera di Klages²⁹. Da Herbart, infatti, la cui tradizione in Austria era ben viva, viene il concetto delle rappresentazioni che lottano alla «soglia della coscienza» e quello di rimozione, di inconscio, di dinamica psichica ecc. che, da lontano, preparano il terreno alla psicoanalisi³⁰. Non è poi una novità per nessuno che la psicoanalisi si rifà al naturalismo anatomico di Meynert e a quello funzionalistico di Wernicke. Freud, come è noto, fu allievo di von Brücke, eccellente fisiologo e massimo esponente del materialismo meccanicistico del tempo. Tale materialismo riteneva che tutti i fenomeni psichici avessero la loro radice nei processi fisiologici, i quali potevano pertanto fornirne la spiegazione. Per Freud il substrato organico fu la sessualità e il dinamismo psichico si improntava al modello idraulico.

Uomo dell'800 Freud fu soprattutto per la sua antropologia, all'insegna del «non è altro che», caratteristica di tutti i riduzionismi che l'hanno preceduta e influenzata. Egli stesso ammette di essere debitore di Schopenhauer³¹, per il quale l'amore non è altro che l'istinto sessuale più determinato, meglio individualizzato nel significato più rigoroso della parola. La «volontà» di Schopenhauer sarebbe analoga alle pulsioni dell'inconscio. Ma non possiamo ignorare Feuerbach, che Freud non cita mai e che per primo vide nella religione niente altro che una forma di alienazione delle perfezioni ideali della natura, inesprese nel concreto della vicenda storica dell'uomo e perciò trasferite ad un ipotetico ente trascendente. L'uomo di Feuerbach, come quello freudiano, è l'«individuo umano-astratto-isolato» al quale Marx opporrà l'uomo quale insieme di relazioni sociali. Infine la psicoanalisi, e non essa soltanto, è tributaria di Nietzsche, per il quale la coscienza morale non è altro che una forma di malattia, che ha origine storica e comporta la ritorsione contro l'uomo degli istinti repressi.

Da parte sua Freud non cura la distinzione posta da Dilthey e da Jaspers tra lo spiegare (*erklären*) secondo il principio di causa e il comprendere (*verstehen*). Tale confusione, figlia dello scientismo, porta a far torto alla libertà e a ritenere che l'uomo sia dominato dalle forze inconscie. Curiosamente è questa la stessa conclusione a cui era giunto il pensiero di Spinoza, in cui la psicologia corre parallela alla fisica.

²⁸ K. JASPERS, *Contributo alla critica della psicoanalisi*, in AA.VV., *Filosofia e psicopatologia*, Milano 1952, 37.

²⁹ G. KLAGES, *Les principes de la caractérologie*, trad. fr., Neuchâtel-Paris 1950, 208.

³⁰ J.F. HERBART, *Lehrbuch zur Psychologie*, 1816. Cfr G. ZUNINI, *Psicologia*, Brescia 1968, 19; H.F. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio*, trad. it., Torino 1972, 283.339 e *passim*.

³¹ S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 8, 663.

5. *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*», questo verso virgiliano (*Eneide* 7, 312) si trova quale motto nel volume sulla *Psicologia dei processi onirici* e Freud, in un incontro avvenuto a Vienna nel 1927, disse a Binswanger: «L'umanità ha sempre saputo fin troppo bene di avere lo spirito; era necessario che io le mostrassi che esistono anche gli istinti»³². Vero è che per Freud l'istintualità, affondata nell'inconscio, è l'autentica realtà psichica mentre il giudizio è solo un epifenomeno, più precisamente un «mascheramento». «Lo studio del giudizio — egli afferma — ci consente di penetrare, forse per la prima volta, nella genesi di una funzione intellettuale a partire dal giuoco dei moti pulsionali primari. Il giudicare rappresenta l'ulteriore e funzionale sviluppo dell'inclusione dell'Io e dell'espulsione dall'Io, che in origine avveniva secondo il principio del piacere. La sua polarità sembra corrispondere all'antitesi esistente fra i due gruppi di pulsioni di cui abbiamo supposto l'esistenza. L'affermazione — come sostituto dell'unificazione — appartiene all'Eros, e la negazione — che è una conseguenza dell'espulsione — alla pulsione di distruzione»³³. Si cade così nella posizione sensista inaugurata da Locke, e proprio istituendo un parallelismo tra questo filosofo e Freud, Binswanger propone una parafrasi del noto detto lockiano: «*Nil est in homine cultura, quod non fuerit in homine natura*»³⁴. Tutto nel freudismo si svolge su un piano impersonale secondo uno schema fisso e immutabile. Storicità, razionalità, libertà ed eticità vengono in questo modo eliminate. Con buone ragioni Ricoeur afferma che Freud è davvero impotente «a dare all'io dell'«io penso» un senso qualsiasi»³⁵. Non può essere diversamente quando si nega all'Io qualsiasi autonomia riducendolo a un pezzo (*das Stück*) dell'Es, e si chiude l'uomo nel soddisfacimento del proprio interesse libidico.

Tuttavia, non sempre la prassi psicoanalitica è conseguente alla teoria. Basti pensare al transfert e alla resistenza: due fenomeni che «palesamente esulano dalla possibilità di accordarsi con una dottrina meccanicistico-fisicalistico-funzionalista», poiché segnano il distacco da una concezione energetica verso una concezione di rapporto interpersonale³⁶. Inoltre non mancano nell'opera dell'ultimo Freud significativi accenni alla conquista progressiva dell'Es da parte dell'Io: «Possiamo ribadire all'infinito — leggiamo nell'*Avvenire di un'illusione* — che l'intelletto umano è senza forza a paragone della vita pulsionale e in ciò avere ragione. Eppure in questa debolezza c'è qualcosa di particolare: la voce dell'intelletto è fioca, ma non ha pace

³² L. BINSWANGER, *Essere nel mondo*, trad. it., Roma 1973, 186-187.

³³ S. FREUD, *La negazione*, in *Opere*, cit., vol. 10, 200-201. Cfr. ID., *L'Io e l'Es*, in *Opere*, cit., vol. 9, 482-483.

³⁴ L. BINSWANGER, *op. cit.* alla nota 32, 159.

³⁵ P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it., Milano 1966, 470.

³⁶ D. CARGNELLO, *Da Freud a Binswanger*, in AA.VV., *Filosofia della alienazione e analisi esistenziale*, Padova 1961, 139.

finché non ottiene udienza»³⁷. E in altro luogo: «Dove era l'Es, deve subentrare l'Io»³⁸. Compito, in verità, non facile per un Io inerme, sospinto dalle pulsioni profonde e tiranneggiato dalla morale; un Io a cui è stata negata la libertà e che si trova, «povera cosa» qual è, a fronteggiare un triplice pericolo: la realtà esterna, la libido dell'Es e il rigore del Super-io³⁹.

L'aporia sembra ormai superata dai discepoli che ammettono l'esistenza di un Io autonomo e una sfera dell'Io libera da conflitti. Attualmente (e il processo dura ormai da qualche decennio) il centro dell'indagine psicoanalitica, nonostante le resistenze di alcune scuole, è l'Io e non l'Es. Che questo modo di vedere, già al suo sorgere, non fosse ritenuto contrario all'ortodossia freudiana è confermato dal fatto che Heinz Hartmann e il suo gruppo non furono estromessi dall'organizzazione, come accadde invece a Rank, Ferenczi ed altri quando tentarono di sviluppare concezioni originali. Fromm ritiene che, da un lato, gli psicologi dell'Io fecero di tutto per mettere in mostra la legittimità della loro discendenza da Freud e, dall'altro, la psicoanalisi ufficiale approfittò della nuova scuola per soddisfare il proprio desiderio di rispettabilità di fronte alla tradizionale cultura accademica⁴⁰. In realtà ciò che salvava l'ortodossia di Hartmann, Rapaport, ecc. era la fedeltà ad una concezione naturalistica della scienza dell'anima. La strada da percorrere è dunque ancora lunga.

Per quanto riguarda l'isolamento dell'uomo freudiano, chiuso su se stesso, le correnti «sociologiche» e «culturaliste» hanno portato una salutare correzione. Non sono mancate avventure utopiche, come quella di Marcuse e di W. Reich; o altri tentativi di sostituire al materialismo borghese di Freud il materialismo storico di Marx, come ha fatto Fromm, cosicché la psicoanalisi veniva ridotta ad una sorta di surrogato della lotta di classe. Ma sono certo meritevoli di interesse i lavori di Karen Horney, Sullivan e soprattutto Erikson che hanno arricchito l'edificio freudiano nella prospettiva dell'interosoggettività⁴¹.

La psicoanalisi aveva visto il passaggio dal narcisismo infantile alla libido oggettuale, tuttavia, nonostante il suo interesse per l'Eros, aveva misconosciuto l'amore e si era rivelata incapace di trarre il tu dall'anonimato. Con buone ragioni v. Gebattel scrive che la psicoanalisi, in quanto tratta della libido e della sua dinamica, si mantiene all'interno dell'esistere individuale e dell'essere per-se-stesso. In questo modo la sessualità viene reificata e finisce per essere distruttiva. Al contrario, il dato primo non è l'organo, non è l'i-

³⁷ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 27, 482.

³⁸ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 13, 190.

³⁹ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 33, vol. 9, 515-517.

⁴⁰ E. FROMM, *op. cit.* alla nota 3, 35ss.

⁴¹ Cfr D. WYSS, *Las escuelas de psicología profunda*, trad. sp., Madrid 1975, 236.253.194.

stinto, la libido e tutto il resto, bensì il corpo sessuale, e questo è una realtà duale⁴².

Nel 1936, in occasione dell'80° compleanno di Freud, Binswanger pronunciò un discorso in cui discuteva «*La concezione freudiana dell'uomo alla luce dell'antropologia*». Binswanger intese dimostrare che l'uomo non può essere ridotto al meccanismo ipotetico che lo sottende ma va considerato nel suo originale essere-nel-mondo; sostituì pertanto all'*homo natura* l'*homo existentia*. Freud, in una lettera non priva di garbata ironia, ribadì la propria concezione: «Naturalmente io tuttavia non le credo. Io mi trovo sempre solo nel *parterre* e nel *souterrain* dell'edificio. Lei pensa, cambiando il punto di vista, che si vede anche un piano superiore in cui abitano ospiti così distinti come religione ed arte, fra gli altri. In questo lei non è l'unico, la gran parte di esemplari di cultura dell'*homo natura* pensa così. Essi sono in ciò conservatori, io rivoluzionario. Se avessi ancora una vita di lavoro davanti a me, oserei così assegnare anche a quei nati in alto un posto nella mia bassa casetta...»⁴³. Eppure sarebbe bastato che Freud ricordasse le lezioni di von Brentano, alle quali aveva assistito, perché l'incontro con Binswanger fosse possibile. Nel nostro tempo l'antinomia cultura-natura è ormai superata e la psicoanalisi non dovrebbe faticare per giovare degli apporti dell'indagine fenomenologica.

6. Uomo-natura di Freud e uomo-esistenza di Binswanger; Spranger parla dell'uomo-valore e a lui si rifà Allport, reagendo alla moda del behaviorismo, per illustrare il senso autentico del «divenire» della personalità. Il problema dei valori trascendenti occupa l'ultima parte del Seminario.

Al suo sorgere la psicoanalisi si pone in una posizione immanentistica e in questa permangono ancora molte correnti, fedeli all'insegnamento di Freud, ed anche alcune frange dissidenti.

Ch. Odier osserva che Freud opera una massiccia riduzione psico-biologica dei valori, ma che non chiude loro la porta⁴⁴. Ed è vero. Si tratta però di una porta, per così dire, di servizio, costituita dalla sublimazione, un processo inconscio in virtù del quale le esigenze individuali possono essere soddisfatte senza dar luogo a rimozione. Il tutto funziona secondo i principi della fisica mediante la dislocazione e la trasformazione di un'unica energia, la libido, di natura sessuale. Sappiamo bene che la libido non copre l'intero campo pulsionale, opponendosi, in una prima concezione della teoria, alle pulsioni di autoconservazione e, nella seconda formulazione, alla pulsione di morte; tuttavia essa resta la sola forza costruttrice della personalità. Di qui nasce per la psicoanalisi la necessità di introdurre l'ipotesi della subli-

⁴² V.E.V. GEBSATTEL, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin 1954, 314ss.

⁴³ L. BINSWANGER, *Ricordi di Sigmund Freud*, trad. it., Roma 1971, 96.

⁴⁴ CH. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel 1947, 40.

mazione, ipotesi discutibile se per sublimazione si intende l'appagamento del bisogno sessuale nell'attività culturale o spirituale; ma del tutto assurda se si intende non già la trasformazione di energia in una attività superiore preesistente bensì la creazione di tale attività. Una cosa è il passaggio di un impulso da una forma inferiore ad una superiore, altra cosa invece la «derivazione» della forma superiore e del significato che le è proprio da quella inferiore⁴⁵.

Morale e religione, per Freud, hanno entrambe origine dal complesso paterno di natura edipica, secondo meccanismi diversi: nel primo caso si tratta di un'introiezione, nel secondo di una proiezione. Ora, nessuno intende negare alla psicoanalisi il merito di aver concorso a smascherare gli abbagli dell'inconscio, ma la demistificazione operata dalla psicoanalisi non si limita a questo.

Per quanto riguarda la morale, possiamo certo vedere con Ricoeur nell'opera di Freud uno «straordinario contributo alla critica del legalismo»⁴⁶, tuttavia non va dimenticato che la critica freudiana non discute soltanto il senso nevrotico di colpa, bensì contesta il fondamento stesso dell'etica che, all'indagine psicoanalitica, appare irrazionale e arcaico. Pertanto «il problema del rapporto tra la teoria psicoanalitica e l'etica non è certo un problema di confini tra due discipline... Ci troviamo piuttosto davanti ad una violazione di confine, ad un'invasione che riguarda tutto e che non si può trascurare»⁴⁷.

Hesnard mostra di aver compreso bene la lezione del maestro quando propone una «morale senza peccato», una morale concreta, degli atti, contrapposta alla «mito-morale» della purezza interiore⁴⁸. Ma questo significa sostituire agli equivoci di una vita interiore quelli non meno pericolosi di una vita esteriore. Forse la soluzione può essere trovata riprendendo, sulla scorta dei lavori di Odier e di Baudouin, un discorso che Freud non ha saputo o potuto concludere: la distinzione tra l'Io ideale (*Ideal Ich*), di marca infantile e narcisistica, e l'ideale dell'Io (*Ich Ideal*) di natura personale e proprio dell'adulto. La distinzione ci sembra importante per non contrabbandare come valore ciò che è rigurgito dell'inconscio, ma anche per non ritenere illusoria ogni colpevolezza e nevrotica ogni virtù⁴⁹.

Considerazioni analoghe si possono fare per quanto riguarda il rapporto tra la psicoanalisi e la religione. In proposito non è superfluo ricordare quanto scrisse Freud in una lettera a Pfister: «La psicoanalisi in se stessa

⁴⁵ L. BINSWANGER, *op. cit.* alla nota 32, 181.

⁴⁶ P. RICOEUR, *op. cit.* alla nota 35, 490.

⁴⁷ L. BEIRNAERT, *La teoria psicoanalitica e il male morale*, in «Concilium», 6 (1970), 1049.

⁴⁸ H. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, Paris 1949; ID., *Morale sans péché*, Paris 1954.

⁴⁹ G.F. ZUANAZZI, *L'interpretazione psicoanalitica del senso di colpa*, in AA.VV., *Persona, verità e morale*, Roma 1987, 461ss.

non è né religiosa, né irreligiosa, bensì uno strumento di cui può servirsi sia il religioso che il laico, purché venga usato unicamente per liberare l'uomo dalle sofferenze»⁵⁰. In certo qual modo Freud ci ha dato una dimostrazione della *veritas per contrarium*: l'autenticità dell'esperienza religiosa è nella trascendenza; Freud ci illumina quando essa rimane «al-di-qua» dell'Io.

7. Il paradosso di ogni psicologia consiste nel fatto di avere per tema un oggetto che è in realtà un soggetto, il quale tanto più si snatura quanto più si riduce ad oggetto. Di qui le antinomie epistemologiche in cui si dibatte l'indagine psicologica contemporanea, per quanto riguarda sia le teorie che i metodi⁵¹.

La vita psichica dell'uomo possiede un peculiare carattere intermediario-dialettico, essendo situata tra la vita naturale e il mondo soprabologico dello spirito, partecipe di entrambe le realtà e pur sempre tale da costituire un'unità indivisibile, insostituibile, irripetibile, procedente da un fondo metafisico, nel quale è radicata. Mettendo da parte il dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, la psicologia deve sforzarsi di comprendere l'uomo come quella *unitas multiplex* (W. Stern), quella differenziata e in sé multipla unità che noi intendiamo quando si parla della persona umana⁵². In altre parole, occorre ristabilire il principio della persona, quale integrazione totale e strutturata della vita psichica, se si vuole uscire, in maniera definitiva, dalla crisi che travaglia tutta la psicologia e che fin dagli anni '20 è stata così ben delineata da K. Bühler⁵³.

Sarebbe ingiusto disconoscere l'apporto della psicoanalisi alla comprensione dell'uomo. L'*homo natura* è stata una conquista importante ed è incontestabile merito di Freud avere introdotto nella psicologia la storia interiore dell'individuo. Tuttavia, poiché questa storia fu considerata solo come epifenomeno dell'evoluzione libidica, la sua conquista pecca di parzialità. Facciamo nostre le parole di Jaspers: «Freud vede con straordinaria chiarezza che cosa accade quando si reprime la sessualità. Ma egli non si chiede nemmeno che cosa accade quando si reprime lo spirito»⁵⁴.

Lo spirito — in quanto «trascendenza», superamento, creatività — è esattamente il contrario di ciò che Freud intende per adattamento, sotto il segno dell'omeostasi, cioè dell'immutabilità. E arte, religione e morale, che la psicoanalisi ortodossa ha ridotte alla dinamica della libido, sono anti-omeostatiche, espressione appunto di quella dialetticità della natura umana per cui l'uomo vero è sempre al di là di se stesso. Tale è in fondo la critica rivolta a Freud da Adler, Jung e Rank.

⁵⁰ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 11, 17.

⁵¹ Cfr S. MARAHABA, *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, Firenze 1983.

⁵² PH. LERSCH, *Aufbau der Person*, München 1966, 70-77.640-642.

⁵³ K. BÜHLER, *La crisi della psicologia*, trad. it., Roma 1978.

⁵⁴ K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, trad. it., Roma 1964, 822.

Ovviamente va rimesso in discussione il rapporto tra coscienza e inconscio. «Qualunque altra cosa sia il conscio — nota Allport — esso è chiaramente associato al più alto livello dell'attività metabolica della corteccia, non si evolverebbe se non avesse la sua parte nell'economia della vita umana»⁵⁵. Già nel corso dello sviluppo infantile le trasformazioni affettive sono in larga misura condizionate dalle funzioni cognitive, se non altro perché la maturazione intellettuale favorisce il ruolo dei fattori ambientali, nel doppio senso di socializzazione e di trasmissione culturale⁵⁶. Socializzazione e trasmissione culturale nell'uomo rispondono ad un concetto diverso da quello in uso nell'etologia e non sono assimilabili alle manifestazioni emotive delle scimmiette studiate da Harlow né all'*imprinting* messo in evidenza da Lorenz negli anatrocchi.

Non è giustificabile un'interpretazione causale dell'accadere psichico in senso scientifico-naturalistico⁵⁷. Se il comportamento fosse sostenuto da valenze esclusivamente biologiche, le vicende dello sviluppo libidico spiegherebbero bene ogni dinamismo della personalità; poiché invece il piano umano è quello dei valori⁵⁸, i termini del rapporto tra la sessualità e la personalità si invertono: «Non è dunque la sessualità che spiega la personalità, ma la sessualità dell'uomo si comprende dalla personalità»⁵⁹.

Ciò non vuol dire dimenticare l'inconscio, e tutti gli Autori citati non lo hanno in effetti ignorato. Significa piuttosto guardare da un diverso punto di vista e valorizzare l'inconscio, anziché «diffamarlo»⁶⁰ alla maniera di Freud. Per esempio, la stessa immaginazione creatrice è penetrata da una «intelligenza vitale», in certo modo istintiva, e non è difficile dimostrare l'esistenza, insieme con le pulsioni libidiche, di una tendenza al valore⁶¹. Possiamo aggiungere che la grazia attuale, di cui parla la teologia, agisce, realmente, al di fuori della nostra capacità di esperienza e pertanto accanto ad un inconscio di libido c'è anche un inconscio di grazia; accanto ad un inconscio che ci incatena, un inconscio che ci libera e ci salva.

Freud ha assolutizzato il relativo e relativizzato l'assoluto. Il suo errore fu quello di ridurre il significato spirituale dei fenomeni al loro meccanismo di attuazione. In proposito il principio di «autonomia funzionale dei motivi», introdotto da Allport, riveste notevole importanza nell'evoluzione della personalità, tuttavia va rilevato che esiste anche un'autodeterminazione a fini e valori che trascende il soddisfacimento dei bisogni organici. Per questo

⁵⁵ G.W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, trad. it., Zürich 1969, 129.

⁵⁶ J. PIAGET - B. INHELDER, *La psychologie de l'enfant*, Paris 1966, 118 e *passim*.

⁵⁷ G.W. ALLPORT, *op. cit.* alla nota 55, 168ss. 187ss. 193ss.

⁵⁸ CH. BAUDOUIN, *De l'instinct à l'esprit*, Neuchâtel 1970.

⁵⁹ G. ZUNINI, *Sessualità e personalità*, Università cattolica di Milano, «Contributi del laboratorio di psicologia», 1 (1944), 151-153 e 158.

⁶⁰ V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, trad. it., Brescia 1975, 17ss.

⁶¹ PH. LERSCH, *op. cit.* alla nota 52, 175ss. Cfr C. BÜHLER, *La psicologia nella vita del nostro tempo*, trad. it., Milano 1962, 240ss.

Horney, Fromm, Goldstein, Marlow, Rogers e altri indicano come fine ultimo dello sviluppo della personalità non il piacere bensì l'autorealizzazione⁶². Si tratta di un grande passo in avanti, ma... non è tutto oro quel che luccica: l'umanesimo radicale di Fromm è propriamente un radicale immanentismo e le teorie «sociologiche» e «culturaliste» — giusta l'osservazione di Caruso — possono portare ad un'apoteosi reificante dell'adattamento totalitario⁶³. Bisogna superare due contraddizioni: la prima, tra l'accettazione pessimistica di una «natura umana» immutabile e la credenza in un progresso illimitato e volontaristico; la seconda, tra l'umanesimo progressista e collettivo, da una parte, e l'umanesimo individualista e tradizionale, dall'altra. Ogni esagerazione di uno dei «momenti» di questo dialogo incessante contribuisce all'alienazione dell'uomo⁶⁴.

La patologia mentale è la patologia della libertà, e c'è sempre nell'essere umano — come insegna Freud — la tentazione di affondare nell'Es o di affidarsi al Super-io, rinunciando alla fatica di essere uomo. Ma solo facendosi personalista la psicoanalisi potrà essere veramente al servizio della liberazione dell'uomo, altrimenti costituirà l'alibi per la sua schiavitù.

Tutti o quasi tutti gli psicoanalisti moderni criticano il maestro di Vienna, cercando nuove vie, e tutti però vogliono essere da lui giustificati. A me viene in mente che Freud, analizzando un vecchio episodio della propria vita, rilevò che un certo disagio è collegato al raggiungimento del successo e in una lettera aperta a Romain Rolland commentò il fatto in questo modo: «Deve essere che un senso di colpa resta legato alla soddisfazione di aver fatto tanta strada... Tutto ciò ha a che fare con la critica del bambino verso il padre, con il disprezzo che ha sostituito la sopravvalutazione infantile della sua persona. È come se l'essenziale del successo consistesse nel fare più strada del padre, e che fosse tuttora proibito voler superare il padre»⁶⁵. La medesima domanda che Freud avrebbe potuto rivolgere al fratello sull'Acropoli di Atene — Che cosa direbbe nostro padre se fosse qui? — sembra travagliare gli psicoanalisti, vittime anch'essi di un sentimento di «pietà filiale». Il sentimento è apprezzabile, ma occorre superare il freudismo per salvare la psicoanalisi e con essa quanto di imperituro resta dell'opera di Freud.

⁶² Cfr D. WISS, *op. cit.* alla nota 41, 226ss.; C. BÜHLER, *op. cit.* alla nota 61, 240ss.

⁶³ I.A. CARUSO, *Psychoanalyse pour la personne*, Paris 1962, 63.

⁶⁴ I.A. CARUSO, *op. cit.* alla nota 63, 67-68.

⁶⁵ S. FREUD, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli*, in *Opere*, cit., vol. 11, 480-481.

L'UOMO DI FREUD

GIANFRANCO MORRA *

Vi è una domanda, che è preliminare al discorso su «l'uomo di Freud»: «esiste una antropologia freudiana?». Freud ha risposto, sia pure indirettamente, a questa domanda nell'ultima lezione della sua *Introduzione alla psicoanalisi*. La parola «lezione» va intesa oggettivamente, come «cosa da leggersi», non soggettivamente, in quanto Freud tenne all'Università di Vienna la prima serie delle lezioni (nn. 1-28) negli anni 1915-17, mentre la seconda serie non fu letta, in quanto un cancro alla mascella, che richiederà in 16 anni ben 24 operazioni, gli impediva di parlare.

La lezione si intitola: «Una "concezione del mondo"» e cerca di rispondere al quesito, se la psicoanalisi sia una «Weltanschauung». La risposta è negativa: la psicoanalisi non può essere una concezione del mondo, in quanto è un semplice ramo della psicologia; è una psicologia del profondo o dell'inconscio: «La psicoanalisi è incapace di crearsi una sua particolare *Weltanschauung*. Essa non ne ha bisogno, è parte della scienza e può aderire alla *Weltanschauung* scientifica» (Freud, 1974b, 574).

Il fatto che la psicoanalisi non possa porsi come concezione del mondo, tuttavia, non significa che essa non abbia alle spalle una concezione del mondo. La psicoanalisi, pertanto, è una scienza particolare all'interno della concezione scientifica della realtà, secondo la quale «non vi è altra fonte di conoscenza dell'universo all'infuori dell'elaborazione intellettuale di osservazioni accuratamente vagliate — quindi all'infuori di ciò che noi chiamiamo ricerca — e, oltre a questa, non vi è alcuna conoscenza proveniente da rivelazione, da intuizione o da divinazione»; «lo spirito e la mente sono oggetti della ricerca scientifica esattamente allo stesso modo di qualsiasi altra cosa estranea all'uomo» (p. 554).

L'antropologia di Freud, dunque, è scientifica, nel senso «forte» che il secolo scorso attribuiva a tale termine: una conoscenza razionale, empiricamente fondata, che gradualmente prende il posto delle conoscenze «imperfette» della religione e della metafisica. La scienza è la forma di sapere adulta e definitiva dell'umanità: «La nostra più viva speranza per il futuro è che l'intelletto (lo spirito scientifico, la ragione) col tempo ottenga una preminenza dittatoriale sulla vita psichica dell'uomo» (p. 565).

* Istituto di Sociologia, Università degli Studi di Bologna.

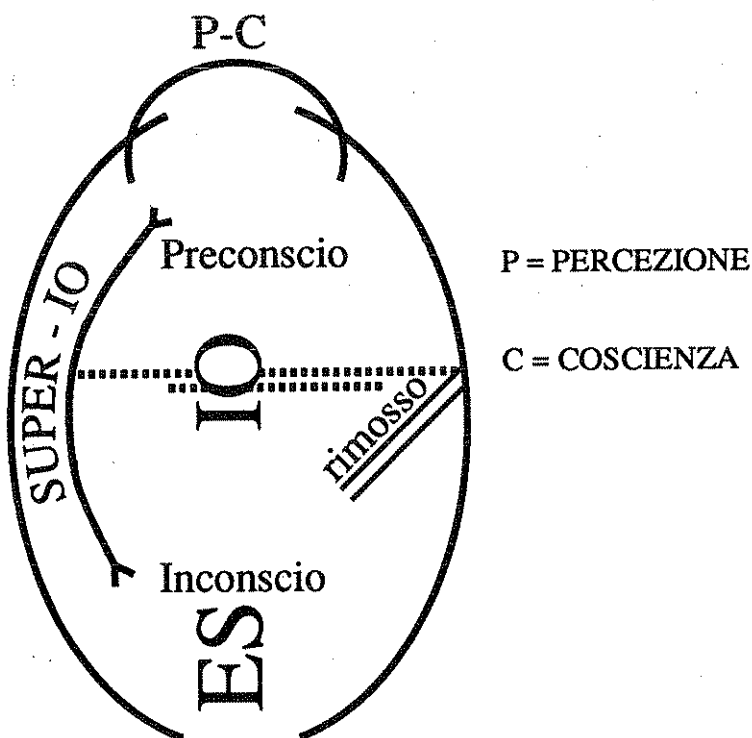
La risposta freudiana alle domande antropologiche tradizionali (chi siamo? che cosa possiamo conoscere e fare? che cosa possiamo sperare?) è, dunque, interna al materialismo positivistico dell'epoca. La psicoanalisi è l'estensione del darwinismo alla psicologia: non siamo noi a dirlo, ma Freud stesso, in una pagina dell'opera *Al di là del principio del piacere*, che costituisce una efficace sintesi della sua antropologia: «Molti di noi difficilmente si rassegneranno a rinunciare alla credenza che nell'essere umano operi una tendenza alla perfezione, cui egli sarebbe debitore dell'attuale livello raggiunto dal suo intelletto e dalla sublimazione etica che potrebbe un giorno presumibilmente presiedere alla sua trasformazione in super-uomo. Per quel che mi riguarda, io non credo affatto in una pulsione interna di questo tipo, né vedo perché questa pia illusione meriti di essere conservata. Secondo me, l'evoluzione degli esseri umani, così come si è compiuta, non esige spiegazione diversa da quella degli animali. E se in una minoranza di individui si manifesta una pulsione irrefrenabile verso livelli sempre più alti di perfezione, essa può spiegarsi nel modo più naturale come una conseguenza della rimozione delle pulsioni, su cui è fondato ciò che di più prezioso esiste nella civiltà umana» (Freud, 1974a, 68-69).

L'antropologia freudiana, pertanto, vuole essere espressamente materialistica, al pari delle tendenze principali della modernità. Essa capovolge lo schema tradizionale, che poneva lo spirito come principio e la materia come emanazione e/o creazione dello spirito (per l'antropologia greco-romana vale l'assioma «in principio erat verbum»). Al pari delle antropologie di Marx e di Darwin, quella di Freud considera la materia come principio e lo spirito come derivato o riflesso. All'antropologia «dall'alto» si sostituisce una antropologia «dal basso», che considera la spiritualità come una sovrastruttura (Marx), una evoluzione (Darwin), una sublimazione (Nietzsche) della materialità. Se si volesse riassumere in poche parole la definizione freudiana di uomo, si potrebbe assumere l'espressione contenuta nella lezione 31 della *Introduzione alla psicoanalisi*, dedicata alla «scomposizione della personalità psichica». Freud si serve di uno schema grafico, una specie di mappa antropologica.

Questo grafico visualizza come il Super-io affondi nell'Es e come l'Io costituisca una zona di confine tra queste due realtà. Freud, tuttavia, è consapevole della stragrande superiorità dell'Inconscio sul Conscio e invita il lettore a immaginare mentalmente che «lo spazio che occupa l'Es inconscio dovrebbe essere incomparabilmente più grande di quello dell'Io e del pre-conscio» (Freud 1974b, 484). La psicoanalisi è il tentativo di sublimare l'inconscio nel conscio con un'opera di bonifica non dissimile da quella delle dighe olandesi, che hanno rimosso le acque e liberato le terre — un'opera che si può riassumere con poche parole: «Dove era l'Es, deve diventare l'Io» (p. 485; *Wo Es war, soll Ich werden*).

Che cosa significa questa densa definizione? Che l'uomo in senso proprio non esiste, che non è né soggetto né sostanza né persona, ma che risulta come il luogo in cui si incontrano e si scontrano qualcosa che io non

è (l'Es) e qualcosa che all'io è estraneo (il Super-io). Origine di tutto, infatti, è l'Es, questa forza attiva e repressa, infantile e bestiale, alogica e sessuale. Scrive Freud nella ricordata lezione: «L'Es è la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità; il poco che ne sappiamo, l'abbiamo appreso dallo studio del lavoro onirico e della formazione dei sintomi nevrotici; di questo poco, la maggior parte ha carattere negativo, si lascia descrivere solo per contrapposizione all'Io. All'Es ci avviciniamo con paragoni: lo chiamiamo un caos, un calderone di eccitamenti ribollenti»; «L'Es non conosce né giudizi di valore, né il bene e il male, né la moralità. Il fattore economico o, se volete, quantitativo, strettamente connesso al principio di piacere, domina tutti i processi. Cariche pulsionali che esigono la scarica: ecco tutto ciò che vi è nell'Es» (pp. 479-480).



Da tale «libido» (termine che non va inteso nel senso meramente sessuale, che prevale nel primo Freud, ma più criticamente nel senso più vasto che assume a partire dal 1920, con l'opera *Al di là del principio del piacere*, dove le «pulsioni sessuali» divengono «pulsioni vitali») — da tale «libido»

deriva per un processo di sublimazione tutta la vita spirituale dell'uomo (arte, morale, religione, cultura). L'Io, dunque, altro non è che Es sublimato, «libido» rimossa — e tutta la psicoanalisi si pone come la descrizione di questo «magnum opus» della sublimazione.

Occorre riflettere sul concetto freudiano di «*Sublimierung*». Possiamo lasciarci guidare da uno studio assai acuto in merito, scritto dal noto scrittore cattolico, amico di Simone Weil, Gustave Thibon e pubblicato nelle «*Études carmélitaines*» nel 1936. L'Autore sottolinea come Freud pretenda che tutti gli stati «superiori» della vita umana, come la poesia e la mistica, siano soltanto trasformazioni e maschere di un istinto, che trova in essi una soddisfazione «malata», perché deviata dalla sua naturale finalità. Thibon riesce con facilità a mostrare come il termine «sublimazione» sia del tutto inadeguato a definire il presunto processo descritto da Freud, in quanto la negazione della autonomia dello spirito riduce tutta la vita spirituale ad un semplice derivato della «libido».

La critica di Thibon, del resto, non era nuova. Già l'aveva enunciata, nel 1913, Max Scheler, nel suo saggio sulla *Simpatia* (che, essendo del 1913, costituisce una delle primissime critiche della psicoanalisi). Scheler osserva che la psicoanalisi è una concezione naturalistica dell'uomo e che si situa in continuità con la psicologia associazionistica. Se davvero esistesse, come per Freud, un solo principio del reale (la libido cieca e insoddisfatta), riuscirebbe davvero difficile pensare che da questo si possa derivare, appunto per sublimazione, un modo del tutto diverso per qualità, quello delle creazioni spirituali. La sublimazione, in Freud, è semplicemente una petizione di principio, in quanto si basa su di un circolo vizioso.

Scrivono Scheler: «tutti i sentimenti e compiti morali superiori, e quindi anche gli stessi motivi morali, devono essere un risultato della "libido sublimata". D'altro canto, però, per spiegare questa "sublimazione" Freud suppone che si dia una "morale", in forza dei cui precetti si possa compiere una rimozione della libido e in tal modo si possa anche convogliare la libido verso "compiti superiori"!» (Scheler, 1980, 299).

Il fenomenologo Scheler riesce con facilità a mostrare come la psicoanalisi non sia in grado di cogliere l'originalità dei fenomeni della vita affettiva (quali l'amore, l'odio, il pudore, il pentimento; cfr Scheler, 1941; 1979). Nel suo primo periodo, teistico, Scheler si riferisce soltanto allo scritto freudiano *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905). Nel periodo finale, panteistico, Scheler si riferisce, anche, all'opera che, in qualche modo, cerca di modificare il concetto di «libido», ossia a *Jenseits des Lustprinzips* (1920), ma il cambiamento non gli sembra né sufficiente né convincente. Rimane, quella del Freud, una teoria negativa dell'uomo, che va incontro alla stessa difficoltà di un'altra teoria negativa, quella del «maestro» Schopenhauer, il quale incorre nel circolo vizioso di derivare tutto dalla cieca, insoddisfatta indistruttibile volontà di vivere, anche quella Volontà che dovrebbe raggiungere la salvezza nel Nirvana. Scrivono Scheler: «Il difetto basilare di tutte le forme della teoria negativa dello spirito è insito nel fatto che tale

teoria non accenna neppure a rispondere alle seguenti domande fondamentali: *Che cosa* è che nell'uomo compie l'atto di negare? Che cosa è che rinnega la volontà di vivere, e che reprime le tendenze? Quali sono le ragioni ultime per cui l'energia delle tendenze viene ora trasformata in nevrosi, ora è invece sublimata in una attività culturale?» (Scheler, 1970, 199; Morra, 1987, 92-94).

Il meccanismo della *Sublimierung* è stato definito con precisione da un acuto studioso della scuola di Lovanio, il Nuttin: esso è l'atto per cui le attività psichiche «superiori» costituiscono soltanto delle manifestazioni camuffate e de-generate della attività sessuale. In effetti, non solo l'attività psichica, ma ogni altra forma di cultura deriva per Freud dalla libido. È necessario premettere che il passaggio di Freud dalla concezione della libido alla concezione dei due principi del piacere e della realtà non modifica in alcun modo il monismo materialistico di Freud, dato che *Lustprinzip* e *Realitätsprinzip* non sono due entità diverse: «il principio della realtà è “una modificazione” del principio del piacere, non il suo contrario» (Fromm, 1989, 28). In effetti, come bene intuisce il Nuttin, non solo l'attività psichica, ma ogni altra forma di cultura deriva per Freud dalla libido: «I tre settori della personalità — l'Es, l'Io e il Super-io — nascono dalla libido; l'istinto dell'Io è anch'esso di natura libidinosa, di modo che ogni attività costruttiva nell'uomo nasce da quella. Al di fuori dell'istinto di distruzione, tutto si riduce all'Eros. La sublimazione è il processo attraverso il quale si realizza la conversione della libido in attività specificatamente umane» (Nuttin, 1960, 89-90).

Lo schema freudiano sulla genesi di tutta la vita spirituale dalla sublimazione (o trasposizione) dell'istinto libidico per opera del Super-io è sin troppo noto. Bastino a rievocarlo le poche parole, con cui Freud conclude la sua opera *Totem e tabù* (1912): «nel complesso di Edipo si ritrovano i principi insieme della religione, della morale, della società e dell'arte, e ciò in piena conformità con i dati della psicoanalisi che vede in questo complesso il nocciolo di tutte le nevrosi» (Freud, 1969, 221).

Svolgere una critica di questa concezione, secondo la quale la libido costituisce l'unico elemento antropologico attivo, appare del tutto superfluo, dal momento che numerosi autori l'hanno fatto con efficacia, anche all'interno della scuola psicoanalitica. Le grandi «secessioni» di Adler e di Jung (1913) hanno come motivo principale proprio questa incapacità del Freud di spiegare le funzioni spirituali superiori all'interno di un monismo evolucionistico desunto della superata cultura del positivismo. Anche la psicoanalisi «deviazionista» di Sullivan e Fromm, che pure accetta il metodo terapeutico freudiano, rifiuta questa «metafisica materialistica». È noto che un famoso libro di Erich Fromm, *L'arte di amare*, è tutto un rifiuto del meccanismo erotico della sublimazione, anzi un suo capovolgimento: «L'amore non è la conseguenza di un'adeguata soddisfazione sessuale, ma la felicità sessuale — e la conoscenza della cosiddetta tecnica sessuale — è una conseguenza dell'amore» (Fromm, 1963, 107).

Alcuni autori hanno cercato di rovesciare dall'interno il meccanismo freudiano della sublimazione. Fromm osserva che l'antropologia del Freud, come quella di Marx, agiva all'interno del sistema meccanicistico del XIX secolo. Importa, dunque, liberare il nucleo valido della psicoanalisi dagli impacci materialistici e sottolineare il ruolo positivo della persona nel processo di emancipazione dalla nevrosi. Scrive Fromm: «La frase di Freud: — Dove c'è l'Id ci sarà l'Ego — si può comprendere solo come lo sforzo della ragione di penetrare un mondo di finzioni e di pervenire alla consapevolezza della realtà» (Fromm, 1968, 25). Non ci potrebbe essere prova migliore della debolezza teoretica del sincretismo del Fromm: egli vuole liberare dalla libido la ragione e farne un principio attivo ed autonomo; ma ciò può avvenire solo contro Freud, non oltre Freud.

Con ben diversa perspicacia, il Nuttin ha mostrato che l'Io, nella concezione antropologica freudiana, è un semplice «cuscinetto» tra il «sotto» e il «sopra». L'Io è soltanto un «pezzo» di Es, che l'influsso del mondo esterno ha modificato: «L'Io, pertanto, viene presentato come una parte evoluta dell'Es, priva di energia propria e le attività più complesse dell'Io, quali il giudizio, vengono fatte "nascere" dalla libido» (Nuttin, 70). La persona, in simile antropologia, si riduce all'esito meccanico di uno scontro tra la struttura animale dell'uomo e i fattori ambientali.

Qualcosa di analogo alla immotivata pretesa del Fromm è dato ritrovare nei prolissi e fumosi scritti dedicati alla psicoanalisi del filosofo protestante Paul Ricoeur, il quale cerca di utilizzare il metodo psicoanalitico come una sorta di terapia della civiltà dalla falsa coscienza. Freud, insieme con Marx e Nietzsche, sarebbe un «maestro del sospetto» (1967, 46), in quanto il suo «dubbio sulla coscienza» consentirebbe un'opera di «demistificazione». In realtà, nessuna opera di demistificazione è possibile senza un criterio veritativo — e tale criterio manca del tutto nella psicoanalisi. E se è vero, come scrive Ricoeur, che «dopo Marx, Nietzsche e Freud siamo entrati, dopo il dubbio sulla cosa, nel dubbio della coscienza» (Ricoeur, 1986, 164), non è meno vero che l'esigenza freudiana di «sincerità», che lo induce a svelare la «menzogna», non apre la strada a nessuna «verità», ma solo ad una generale «ideologizzazione». Lo ha compreso assai bene Paolo Filiasi Carcano: «La terapia analitica si configura come una forma di liberazione, tuttavia è ancora una concezione inadeguata della libertà, un aprire le stanze della prigione, ma non uno spingere avanti, oltre» (p. 356). Ora, è noto che il concetto di «verità» garantisce e fonda quello di «sincerità» (sinceri si pretendevano anche Gengis Khan e Stalin, Sade e Nietzsche): la sincerità demistificante della psicoanalisi potrebbe acquisire un senso solo dalla oggettiva presenza della verità — e di ciò in Freud non v'è traccia veruna.

Lo stesso processo di liberazione dell'Io dall'Es appare del tutto infondato, solo che si pensi, insieme con lo Schöpf, che l'origine dell'agire non è nella persona, ma fuori di essa. Parlare, come pretende il Rieff, di libertà e responsabilità, nell'antropologia freudiana, è davvero vana fatica: «Quale

spazio può ancora esistere per autonomia e libertà, se la vita interna è costruita su concatenamenti di motivazioni legate ad esperienze libidiche o aggressive?» (p. 138).

Domanda destinata a rimanere senza risposta. Come non c'è spazio per la verità e per la libertà, così nella concezione freudiana dell'uomo manca del tutto la distinzione tra sanità e malattia, anzi c'è sovente una estrapolazione di categorie nosologiche al comportamento normale. La psicoanalisi nasce come metodo terapeutico — ma tale metodo è anch'esso interno al materialismo meccanicistico (ne è una prova non secondaria il linguaggio fisicalistico e idraulico usato dal Freud: argine, scarico, circuito, cloaca, pressione, pulsione, resistenza, impasto, energia, raccordo, rimozione, sedimento, trasferimento, drenaggio, condensazione, ecc.).

Sulla stessa efficacia del metodo terapeutico non pochi studiosi hanno avanzato dubbi, anche senza giungere alla nota affermazione di Karl Kraus, che «la psicoanalisi è quella malattia mentale di cui ritiene di essere la terapia» (p. 300). Le tendenze prevalenti dell'analisi psichica, oggi, non si collegano tanto, attraverso Freud, al metodo evoluzionistico-meccanicistico, quanto piuttosto al metodo fenomenologico-esistenziale, che alla spiegazione (*erklären*) sostituisce la comprensione (*verstehen*). La logoterapia di Victor Frankl è assai indicativa in tal senso: essa intende superare il «fatalismo» di Freud e offrire al malato non dei meccanismi terapeutici, di tipo fisico-psichico, ma un aiuto per il risveglio della sua responsabilità spirituale: «Ogni psicoterapia correttamente intesa non è altro che un'opera di appacificamento dell'uomo con se stesso e conseguentemente con il mondo, è opera di trasformazione dell'inimicizia con se stesso in amicizia con se stesso e pertanto con il mondo» (Frankl, 1953, 13).

Lo stretto collegamento freudiano tra metodo terapeutico estrinsecista ed antropologia materialistica è stato intuito dal più grande esponente della psichiatria fenomenologica, Ludwig Binswanger. L'uomo di Freud è l'*homo natura*, che la scienza moderna contrappone all'*homo aeternus et universalis* della tradizione classica. L'antropologia freudiana descrive questo uomo meramente naturale (e proprio perciò innaturale): «Ci troviamo di fronte all'idea dell'*homo natura* nella sua purezza: pulsione di vita, soddisfacimento del desiderio (rinuncia a un piccolo vantaggio per un altro vantaggio maggiore), inibizione attraverso la costrizione e la pressione da parte della società, di cui la famiglia è il prototipo, storia evolutiva nel senso della trasformazione ontogenetica e filogenetica della coercizione esteriore in coercizione interiore e dell'ereditarietà di questa trasformazione»; «L'uomo è quindi, nel fondo del suo essere, corporeità, vale a dire prodotto, zimbello passivo in balia di quelle entità mitiche, invisibili che si chiamano pulsioni e che si rivelano in un alone di presagio nel flusso imperscrutabile della vita cosmica» (pp. 173-181).

Ora, l'antropologia di Freud può essere certo distinta, come fa il Maritain, dalla sua psicologia e dal suo metodo terapeutico. Ma la distinzione di questi tre aspetti non esclude un loro stretto collegamento, al punto che,

osserva Binswanger, la stessa terapia è limitata dall'evoluzionismo psicologico e dal materialismo antropologico: «Nella psicoanalisi, come già in Herbert Spencer, l'elemento spirituale specifico dell'uomo, la sua predisposizione al mondo dei valori e il suo atteggiamento nei confronti di questo sono ricondotti al principio piacere-non piacere, concepito in termini meramente meccanicistici; da un lato, dunque, sono identificati i concetti di valore e di piacere, dall'altro sono congiunti insieme gli atti, così fondamentalmente diversi sul piano fenomenologico, dell'oggettivo cogliere e conservare i valori, e gli stati di piacere e di non piacere. Ciò è riconoscibile già nella concezione di Freud dell'essenza dell'eticità dell'uomo come tendere eudemonico a un narcisistico ideale di perfezione proiettato fuori di sé. Con ciò si può spiegare geneticamente l'impuro intorbidarsi dell'atteggiamento etico di valore, cosa che psicologicamente, anzi, ha pure una grande importanza, ma non si comprende l'elemento completamente nuovo e qualitativamente di tutt'altra natura che contraddistingue, rispetto ai sentimenti di piacere-non piacere, le forme o modi intenzionali della coscienza costituenti il mondo dei valori» (p. 328).

Non pochi altri problemi antropologici parziali sono stati trattati da Freud — e sarebbe interessante vedere come le risposte ad essi date siano, non di rado, utili e stimolanti. Ma il nostro fine è di esaminare la validità della concezione generale di uomo enunciata da Freud, che ci è parsa una continuazione del materialismo e dell'evoluzionismo positivistic. Non si dovrebbe dimenticare che Freud riconobbe come suo primo e più importante maestro il fisiologo e chimico Ernest Wilhelm von Brücke, esponente di un totale e irremovibile meccanicismo materialistico (con lui Freud collaborò per 6 anni, dal 1876 al 1882). Non appare dubbio che Freud, se da un lato condivide la «religione della scienza» del XIX secolo, dall'altro prelude alla sua dissoluzione, con l'accentuazione del ruolo dell'inconscio e con la demolizione del mito del Progresso (cfr soprattutto gli ultimi scritti di Freud, 1971).

V'è, tuttavia, un punto fermo, che congiunge il primo Freud e l'ultimo: la fede illuministico-positivistica nel ruolo della scienza per la dissoluzione della superstizione e del mito. Antireligioso e ateo, Freud lo fu dal principio alla fine. Chi sottolinea la sua origine ebraica, non può dimenticare che essa determinava solo una parte della sua personalità, ma non l'aspetto originale delle sue scoperte. È stato merito di Peter Gay, nella sua monografia *Un ebreo senza Dio*, di avere mostrato con dovizia di esempi che Freud fu uno scienziato e un ebreo, in nessun modo uno *scienziato ebreo*: «Un credente, che fosse ebreo o cristiano, non avrebbe mai potuto fondare la psicoanalisi. Doveva essere troppo iconoclasta per adattarsi alla fede religiosa. Doveva essere profondamente immerso nella religione come fenomeno da studiare piuttosto che come promessa per cui pregare o realtà superiore da venerare. Non è un caso che anche Darwin fosse ateo» (p. 140). È noto, del resto, che tutto l'ebraismo autenticamente religioso, da Rosenzweig a Buber, rifiutava in toto la psicoanalisi.

Membro della Loggia massonica ebraica B'nai B'rith, Freud considerò sempre la religione come «il nemico principale» (Gay, 73). Al compimento del suo 70° compleanno, nel rispondere agli auguri dei «fratelli», Freud si definì «non credente, educato senza religione» (Freud, 1960, 336). Certo, Freud assunse atteggiamenti meno sprezzanti, almeno nella forma, verso l'«illusione religiosa» (cfr Morra, 1989, 21-26), nella misura in cui teologi e pastori concordisti accettavano la psicoanalisi come metodo terapeutico; ma non mutò mai la convinzione che la liberazione dell'uomo passava attraverso la fine di una illusione senza avvenire, ch'egli (Freud, 1971, 190) riassumeva con il noto distico irreligioso di Heine:

Il cielo abbandoniamolo
Agli angeli e ai passerì.

Assai interessanti, in tal senso, sono le lettere che, durante un trentennio, si scambiarono Freud e il pastore modernista Oscar Pfister, di Zurigo — tipico esempio, destinato ad avere prole feconda, di un dialogo tra ateo e credente, nel quale l'ateo non ammette niente del credente e il credente riempie la sua fede con molte asserzioni dell'ateo. Pfister è disposto a seguire Freud, quando afferma che eros greco, agape cristiana e libido psicoanalitica sono, in fondo, la stessa cosa. Ne deriva, scriverà Pfister a Freud, che lei è un ottimo cristiano (Freud, 1970, 62). La risposta di Freud è sempre pacata e sferzante: scienza e religione si escludono reciprocamente, in quanto «l'essenza della religione è costituita dalle pie illusioni di Provvidenza e di ordine morale dell'universo, che contraddicono alla ragione» (p. 128).

L'uomo di Freud, figlio meticcio dell'orgoglio moderno e della disperazione post-moderna, è un *ens fictum*, nel quale la fisiologia materialistica e l'irrazionalismo sensualista si associano nella negazione della personalità, della libertà e della responsabilità. Freud non ci ha dato un'antropologia, ma un'anantropologia, che non a caso verrà conclusa dagli strutturalisti con l'esplicita affermazione dell'archeologia dell'uomo (Foucault) e della morte del soggetto (Lacan; Deleuze-Guattari).

Respinta dalla scienza più accorta, la psicoanalisi si è imposta come una delle religioni del nostro tempo: all'angoscia e alle frustrazioni del tecnopolitano essa offre un sostituto di guarigione, che lo conforta, in quanto non gli propone nessuna via di salvezza ascetica o etica, ma solo dei palliativi gratificanti sia per il malato, sia per il medico, nessuno dei quali ha il coraggio di voltare pagina e di aprirsi ad una verità nuova. Come ha scritto Fromm nel suo studio su *La crisi della psicoanalisi*, «l'analista offriva un sostituto della religione, della politica e della filosofia. Freud aveva scoperto, adducendo delle prove, tutti i segreti della vita: l'inconscio, il complesso di Edipo, il ripetersi nel presente dell'esperienza infantile; una volta compresi tali concetti, niente più rimaneva misterioso o dubbio. Si diventava membri di una setta esoterica, il cui sacerdote era l'analista, e ci si sentiva meno confusi e meno soli passando il tempo stesi sul divano» (p. 11).

Ne deriva una paradossale e inquietante constatazione: che la confuta-

zione più rigorosa della psicoanalisi è proprio il suo diffuso successo nella nostra società «sensista», cioè scienziata-tecnologica ed edonista-narcisistica (Morra, 184), la quale ha chiuso l'orecchio alla voce della religione e della filosofia, e si mostra interessata solo al mondo sensoriale della natura e della storia. Come ogni altra scienza, la psicoanalisi è una ideologia, secondo la nota regola socioculturale enunciata dal Sorokin: «Una teoria scientifica non è altro che un'opinione resa "credibile" o "persuasiva" dal tipo di cultura dominante» (p. 618).

Marx, Darwin e Freud, in tal senso, sono i principali «distruttori dell'uomo» — se per uomo si intende ancora ciò che la tradizione greco-cristiana ha definito: un animale dotato di ragione e destinato al soprannaturale. Nella concezione di Freud l'uomo sembra assente, in ognuno dei tre aspetti del suo sistema: l'antropologia descrive un uomo privo di spiritualità, la psicologia analizza un insieme di pulsioni senza persona, la psicoterapia si rivolge ad un malato-cliente privo di soggettività. L'antropologia di Freud non è tanto la scoperta, quanto la distruzione del suo oggetto, come intuì l'aggressività risentita di Karl Kraus: «Quelli che si chiamano uomini vanno dallo psicoanalista per farsi abortire» (p. 301).

Non appare dubbio, del resto, che molte delle degenerazioni della morale sociale del nostro tempo (adulterio, divorzio, aborto, pornografia, masturbazione, omosessualità, bestialismo, tossicodipendenza, ecc.) cerchino proprio nella psicoanalisi una giustificazione ideologica di comportamenti, che un tempo erano dichiarati anormali, mentre oggi vengono riconosciuti come semplici alternative o, tutt'al più, devianze, in quanto categorie come «normalità», «libertà» e «responsabilità», impossibili in un'antropologia meccanicistica come quella freudiana, vengono rifiutate come «repressive».

Possiamo lasciare la parola conclusiva al sociologo e psicologo Stanislav Andreski, autore del noto pamphlet *Le scienze sociali come stregonerie*, secondo cui la psicoanalisi, non diversamente da altre scienze deterministiche del comportamento umano, non solo è stata incapace di definire un'antropologia, ma ci ha dato una concezione falsa e perniciosa dell'uomo e della società: «In larga misura tutto ciò si riduce a prendersi gioco di Dio da parte degli psicologi, sociologi e soprattutto psichiatri che prendono a prestito il prestigio della scienza per imporre al pubblico le loro nozioni morali spesso molto crude. La denigrazione del concetto di responsabilità, basato sull'ingiustificato dogma del determinismo psicologico, ha contribuito significativamente all'indebolimento della nostra civiltà» (p. 20).

BIBLIOGRAFIA

Opere di Freud

- 1960 - *Lettere (1873-1939)*, Boringhieri, Torino.
 1969 - *Totem e tabù*, Avanzi e Torraca, Roma.
 1970 - *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister (1909-1939)*, Boringhieri, Torino.
 1971 - *Il disagio della civiltà e altri saggi* (fra cui *L'avvenire di un'illusione*), Boringhieri, Torino.
 1974a - *Al di là del principio del piacere*, Newton Compton, Roma.
 1974b - *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri, Torino.
 1975 - *Per la storia del movimento psicoanalitico*, Boringhieri, Torino.
 1977 - *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Boringhieri, Torino.
 1981 - *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Boringhieri, Torino.
 1984 - *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Boringhieri, Torino.

Opere su Freud

- BINSWANGER L., 1984 - *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Feltrinelli, Milano.
 FRANKL V.E., 1952 - *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia.
 1953 - *Psicoterapia della pratica medica*, Ed. Universitaria, Firenze.
 FILIASI CARCANO P., 1958 - *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo*, Libr. Scient. Editr., Napoli.
 FROMM E., 1963 - *L'arte d'amare*, Mondadori, Milano. 1968 - *Marx e Freud*, Il Saggiatore, Milano. 1989 - *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano.
 GAY P., 1989 - *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, il Mulino, Bologna.
 MARITAIN J., 1962 - *Freudismo e psicoanalisi: una concezione tomistica*, nel vol. a cura di B. NELSON, *Freud e il XX secolo*, Mondadori, Milano.
 NUTTIN J., *Psicoanalisi e personalità*, Paoline, Alba (1960).
 RICOEUR P., 1967 - *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano. 1986 - *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano.
 RIEFF PH., 1968 - *Freud moralista*, il Mulino, Bologna.
 SCHELER M., 1941 - *Il pentimento*, Bocca, Milano. 1970 - *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fr. Fabbri, Milano. 1979 - *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli. 1980 - *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma.
 SCHÖPF A., 1985 - *Freud e la filosofia contemporanea*, il Mulino, Bologna.

- VAN DEN BERG J.H., 1961 - *Fenomenologia e psichiatria. Introduzione all'analisi esistenziale*, Bompiani, Milano.
- SULLIVAN H.S., 1962 - *Teoria interpersonale della psichiatria*, Feltrinelli, Milano.

Altre opere

- ANDRESKI S., 1977 - *Le scienze sociali come stregonerie*, Armando, Roma.
- FOUCAULT M., 1967 - *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano. 1971 - *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
- KRAUS K., 1972 - *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano.
- LACAN J., 1966 - *La cosa freudiana e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- MORRA G., 1984 - *La scure del Nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila. 1987 - *M. Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma. 1989 - *Dio senza Dio, II. Ateismo e secolarizzazione*, Japadre, L'Aquila.
- DELEUZE G. - GUATTARI F., 1975 - *L'Anti-Edipo*, Einaudi, Torino.

LE PULSIONI, L'IO E IL SÉ NELLE TEORIE PSICOANALITICHE

COSTANTE SCARPELLINI*

Per poter spiegare a noi stessi le cose che ci circondano, dobbiamo usare delle categorie che unificano in diversi modi i fenomeni osservati.

Per spiegare il vivente, e perciò anche l'uomo, le categorie sufficienti e minimali sono: quella di *Energia*, che può spiegare il cambiamento, la dinamica, il movimento, lo sviluppo e così via; la categoria di parti disposte in un *Ordine*, che può indicare le sequenze operative, un prima e un poi dei cambiamenti e dei movimenti. Infine, la categoria di un *Legante*, di un unificatore catalizzante dell'energia e delle parti che possa significare l'unitarietà osservata.

Queste tre categorie: Energia, Ordine e Legante si traducono nel vivente in pulsioni, istinti, forze vitali, la prima; in controllo, in interdipendenza funzionale, in gerarchia circolare la seconda. Infine, il costitutivo dell'unitarietà si configura come il Legante nello sviluppo del sistema vivente.

Freud ha indicato questi tre centri esplicativi o strutture mentali nella sua «Metapsicologia»: «Abbiamo chiamato *narcisismo* la prima fase dello sviluppo dell'*Io*, durante la quale le *pulsioni* sessuali trovano l'appagamento autoerotico»¹.

Le Pulsioni, l'Io e il narcisismo sono le tre aree della nostra riflessione.

LE PULSIONI

La psicoanalisi si può dire che sia nata, come narra lo stesso Freud nell'«Autobiografia» (1925), quando a Nancy egli assisteva alle esperienze di suggestione a termine prefissato (o postipnotica) con Bernheim.

Il soggetto in ipnosi riceveva una suggestione da eseguirsi poco dopo il risveglio. Al momento opportuno l'atto suggerito veniva eseguito *come se* fosse spontaneo e *senza* il ricordo di averne ricevuto l'ordine. Talvolta il soggetto, sotto insistenza, riusciva a prender coscienza del ricordo dell'ordine ricevuto; se non riusciva, una volta reipnotizzato, il soggetto riprendeva coscienza del ricordo.

* Istituto di Psicologia, Università Cattolica Sacro Cuore, Milano.

¹ S. FREUD, *Pulsioni e loro destino* (1915-1917), ed. cit., 30.

L'intuizione geniale di Freud fu la sua *ipotesi*: questo fenomeno provocato sperimentalmente come suggestione postipnotica non potrebbe prodursi anche spontaneamente? I sintomi degli isterici non potrebbero essere suggestioni a termine prefissato, fatte dal soggetto stesso, il cui punto di partenza è stato dimenticato e rimosso?². Con queste ipotesi si potrebbero spiegare fenomeni altrimenti incomprensibili, come le paralisi isteriche (Charcot).

Come si sa, la psicoanalisi è così nata per spiegare quello che era inspiegabile, per trovare la ragione di fenomeni patologici funzionali che

- 1) *dovevano* avere una loro ragione, una loro causa,
- 2) non organica, ma psichica,
- 3) la quale, però non era *cosciente*.

Da qui si è passati all'esistenza di un sistema di atti psichici³ inconscio, in quanto l'ammissione di questo sistema è una «presupposizione inconscia e legittima».

«La presupposizione dell'esistenza dell'inconscio ci mette in grado di costruire un valido procedimento attraverso cui possiamo esercitare una effettiva influenza sul corso dei processi consci»⁴. Esso comprende atti latenti e processi rimossi che possono diventare coscienti, quindi:

1) l'inconscio si distingue formalmente dal cosciente e dal preconcio; esso è la vera realtà psichica di cui non conosciamo la natura profonda,

2) è lo spazio dei processi primari e delle pulsioni che «non può mai diventare cosciente» (McIntyre).

3) Esso è il *fondo onnipresente* della vita psichica, conscia e inconscia. Da qui l'idea fondamentale che i determinanti ultimi della vita umana, della sua condotta, sono inconsci (la Pulsione non può diventare oggetto di coscienza)⁵. Questi determinanti possono solo essere *inferiti* mediante gli effetti del non conosciuto e inconoscibile sul conosciuto⁶.

4) Mentre dalle altre psicologie la trattazione del sistema non conoscibile (inconscio) è riferita al funzionamento proprio del sistema nervoso (campi cerebrali, connessioni nervose), la psicoanalisi lo descrive in termini psicologici⁷ (motivazione, affetti, emozioni, pulsioni, pensieri), in accordo a ciò che afferma McIntyre, che insiste dimostrando l'utilizzazione da parte di Freud del modello neurofisiologico tradotto in termini psicologici. Tale mo-

² C. BAUDOUIN, *Dall'istinto allo Spirito*, ed. cit., 40.

³ A.C. MCINTYRE, *L'inconscient*, ed. cit.

⁴ S. FREUD, *L'inconscio* (1915), ed. cit.

⁵ *Ibid.*

⁶ S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), ed. cit.

⁷ D. RAPAPORT, *Struttura della teoria psicoanalitica*, ed. cit.

dello, secondo McIntyre, ha avuto un'influenza sulla concettualizzazione del concetto di attività psichica inconscia⁸.

Anche lo stesso Freud aveva scritto (1898): «Sono lontano dal pensare che la psicologia voli nell'aria e non abbia un fondamento organico. Tuttavia, benché convinto dell'esistenza di questi fondamenti, ma non sapendone di più, né in teoria né in terapia, mi vedo costretto a comportarmi *come se* non avessi a che fare se non con fattori psicologici»⁹.

5) Occorreva perciò chiarire i determinanti *ultimi* della dinamica dell'uomo, sia normale, sia allo stato patologico (isteria, ossessività, sadismo ecc.). Essi sono stati indicati negli istinti o pulsioni, dapprima discriminati in istinti dell'Ego (autoconservazione) e istinti sessuali («Tre contributi»), ma in seguito, dopo la pubblicazione di «Narcisismo» (1914)¹⁰, in

- a - libido narcisistica
libido oggettuale
- b - istinti sessuali (1915)
istinti dell'Ego aggressivi
- c - ID (1920)
Ego

e all'ultimo distinti su due versanti: Eros e Thanatos¹¹.

Certamente queste distinzioni confluiscono nella distinzione fondamentale:

- 1) EROS = istinti libidinali, sessualità come equivalente, istinto di vita.
- 2) AGGRESSIVITÀ = distruttività, Thanatos, istinto di morte.

La sessualità è stata l'istinto privilegiato, con l'estensione della sessualità *infantile*.

H. Kohut afferma: «Ciò che lo psicoanalista intende per sessualità e aggressività infantili non è esattamente la stessa cosa della sessualità e aggressività nell'adulto»¹².

Freud riconobbe l'equivalenza *significativa* tra i processi dell'inconscio e le esperienze sessuali degli adulti e disse di non voler cambiare il termine «sessualità», usato per caratterizzare pulsioni ed esperienze infantili, perché

⁸ MCINTYRE, *op. cit.*, 40.

⁹ *Ibid.*, 47. McIntyre, criticando il termine «inconscio», sostiene che Freud usa «il termine inconscio IN QUANTO AGGETTIVO per descrivere ciò che noi abbiamo potuto fin qui osservare senza averlo riconosciuto, né classificato. Egli introduce l'«inconscio» come SOSTANTIVO, non per descrivere, ma per spiegare» (*ibid.*, 72).

¹⁰ In *Opere*, Boringhieri vol. VII (1975).

¹¹ L. ANCONA, *La psicoanalisi*, ed. cit., 114. Questi ultimi, dice Kohut, «restano fuori del quadro della psicologia psicoanalitica».

¹² H. KOHUT, *La ricerca del sé*, ed. cit., 62.

l'aveva scelto (1921) a *potiori* (aveva cioè usato il termine che si riferiva alle meglio note tra le varie esperienze di tipo simile)¹³.

Quando il lattante si nutre, l'intensità del suo piacere è simile alle sensazioni sessuali degli adulti (Kohut). Ora, questa *somiglianza di intensità* di esperienza (lattante — piacere sessuale adulto) trova per lo meno due difficoltà:

1) impossibilità o quasi ad esperire «l'esperienza» altrui, tanto più quella del bambino da parte dell'adulto;

2) intensità di esperienza vista come «significato», cioè una equiparazione attribuita dall'interprete osservatore. L'(ammessa) uguaglianza di esperienza non rende identiche le funzioni se non attraverso una certa forzatura: l'estasi artistica, mistica, anche forse la beatitudine allucinatoria della droga, potrebbero avere la stessa intensità, ma sarebbe forzatura ridurle alla stessa radice.

E ancora nel 1925 (Freud, «Autobiografia»), ciò che la psicoanalisi ha chiamato «sessualità non è affatto da identificarsi con l'impulso verso *l'unione dei due sessi* o verso la produzione di sensazioni piacevoli nei genitali; essa ha molto maggiore somiglianza con il concetto ampiamente inclusivo che l'Eros ha nel Simposio di Platone»¹⁴.

Così l'aggressività è intesa come distruttività, e questo in quasi tutta la letteratura psicoanalitica. Freud ritiene che nelle pulsioni dell'Io nasca l'odio-amore; l'odio può in seguito aumentare al punto tale da diventare inclinazione contro l'oggetto, ossia intenzione di distruggerlo¹⁵.

L'aggressività, intesa prevalentemente in senso negativo come distruttività fatta di odio, non è sufficientemente «analizzata», cioè sciolta nelle sue componenti: basti pensare che l'aggreddire vuol dire mobilitare le forze, non sempre intenzione distruttiva fatta di odio.

Infatti, aggredire la parte rocciosa da parte del rocciatore o aggredire un problema di fisica, matematica, è mobilitare le forze per amore e con amore, alla montagna, alla soluzione del problema e via dicendo.

In questa accezione negativa dell'aggressività incomincia a spuntare una delle caratteristiche della psicologia di Freud: la gravitazione verso il negativo.

Gravitazione che trova una delle sue massime espressioni nella teorizzazione speculare di istinto di vita (Eros, libido) e istinto di morte (Thanatos), che fa simmetria con la coppia del principio della realtà e del principio del NIRVANA.

«Il principio del Nirvana esprime la tendenza degli istinti di morte, il principio del piacere rappresenta i reclami della libido (e in tal modo cor-

¹³ *Ibid.*, 63.

¹⁴ L. ANCONA, *op. cit.*, 66.

¹⁵ S. FREUD, *Pulsioni e loro destino*, ed. cit., 35.37.

risponde agli istinti di vita), mentre il principio di realtà rappresenta l'influenza del mondo esterno»¹⁶.

A chi è a conoscenza della Teoria delle passioni non può sfuggire l'inconscio raccordo tra le teorie del discepolo di Brentano (domandò infatti a Franz Brentano di tradurre il secondo volume di Spencer in tedesco) e lo schema tomista (II-II, q. 23 c.), se equipara libido ad *appetitus concupiscibilis* e aggressività ad *appetitus irascibilis*. Quest'ultimo, volto verso la difficoltà (non solo verso la distruttività), diventa segno dell'amore per la sua intensità.

Ma qui sono necessarie due riflessioni per poter comprendere il processo mentale che ha portato alla costruzione della psicoanalisi:

1) anzitutto il concetto di *sovradeterminazione*¹⁷.

Se ad esempio un soggetto esegue la suggestione ipnotica di chiudere una porta e spiega di averlo fatto a causa di una corrente d'aria (Milton Erickson, 1939), la sua azione è determinata *tanto* dalla suggestione ipnotica, di cui non è cosciente, *quanto* dalla sua intenzione cosciente di evitare la corrente.

«A.B. Wheelis ritiene che vi siano distinzioni tra sovradeterminazione, multideterminazione e livelli molteplici di analisi, le quali stabiliscono se i determinanti sono cause *indipendenti* e *sufficienti* del comportamento in questione (SOVRADETERMINAZIONE) o no (MULTIDETERMINAZIONE). Non sembra che nella teoria psicoanalitica tale indipendenza e tale sufficienza delle cause possa essere dimostrata e forse nemmeno definita»¹⁸.

La teoria della *sovradeterminazione* psicoanalitica implica la mancanza di indipendenza e di sufficienza a spiegare i fenomeni, tuttavia deduce delle *leggi*, come se i fenomeni potessero essere attribuiti a cause *totali*, indipendenti e sufficienti a spiegarli.

2) L'altra zona da mettere in evidenza è un modo di pensare che è poco frequente, ma rappresenta nel pensiero una operazione vincente. È un'operazione che chiamerei la strategia dell'*anticipazione all'origine*.

Essa consiste nel vedere il futuro di un processo già nella sua origine; nel futuro infatti si inverte la sua essenza e nel futuro si manifesta ciò che è veramente.

Per dimostrare questa modalità di pensiero, che è in Freud sempre presente, utilizzerò solo quattro o cinque esempi, per non appesantire troppo il discorso.

1) Prendiamo come primo esempio la sessualità come è stata definita a

¹⁶ L. ANCONA, *op. cit.*, 116.

¹⁷ D. RAPAPORT, *op. cit.*, 51.

¹⁸ D. RAPAPORT, *op. cit.*

potiori da Freud¹⁹ che, nonostante le opposizioni dei discepoli (specie Jung), mantenne sempre e, dato il principio dell'anticipazione all'origine, *doveva* mantenere, se era onesto; siccome lo era molto, l'ha di fatto mantenuta. Essa, sessualità, viene definita dal suo apice, dalla sua completezza nell'adulto e dall'intensità emotiva che ha nell'atto finale, cioè nel suo futuro; quindi nel bambino, anche neonato, l'energia (totale) è «sessuale», appunto perché qualificata dal suo futuro che è già presente nell'origine.

2) Nel saggio del 15 marzo del 1915, intitolato *Triebe und Triebsschicksal*, il titolo è stato tradotto in inglese e quindi passato all'italiano: «Pulsioni e loro vicissitudini». Il concetto di *vicissitudine* esprime un'alternanza di avvenimenti nel tempo, mentre SCHICKSAL significa fato, sorte, destino, cioè direzione e indicazione terminale²⁰.

Ebbene, le Pulsioni sono viste *nel* loro destino, cioè nel loro futuro, e sono qualificate da esso. Invece lo studio delle fonti delle Pulsioni non rientra nel campo della psicologia²¹. «L'amore e l'odio non sono *nati* dalla scissione della stessa entità, bensì da *fonti* diverse. Non ci resta che riepilogare tutto ciò che sappiamo sulla genesi dell'amore e dell'odio»²².

Incontro allo stesso *destino* andrebbe ogni teoria²³. «Vediamo che molte formazioni preconsce rimangono inconsce anche se, a causa della loro *natura*, potevamo aspettarci che diventassero consce. Probabilmente il loro *destino* è dovuto alla più forte attrazione dell'Inc.»²⁴.

Anche i rielaboratori²⁵ (Kohut, Lopez, Mahler ecc.) vedono la ricerca dell'origine come tipica in Freud. Ancona dice testualmente: «Freud respinse l'idea che le pulsioni libidinali e quelle aggressive fossero in collegamento *genetico*, cioè originate dalla stessa *matrice* comune, e subissero una differenziazione nel corso dello sviluppo; assunse all'opposto che l'aggressività (sadismo) e la libido fossero diverse per *l'origine* e *il fine*».

Non sono da sottacere anche i titoli: «Il futuro di una illusione» (1927), «Al di là del principio del piacere» ('20) «Preistoria della tecnica analitica» (1920).

3) Se consideriamo che il futuro è nell'origine, diventa pienamente comprensibile in Freud il pensiero che se c'è la vita vi è un'origine e quindi un istinto di vita (chiamato Eros, sessualità ecc.), ma se c'è la morte, per il principio dell'anticipazione²⁶ all'origine, vi sarà, anzi ci *deve* essere, un

¹⁹ H. KOHUT (1978), *op. cit.*

²⁰ Sembra operante la sovradeterminazione del traduttore, che sovradetermina anche la comprensione.

²¹ S. FREUD, *Pulsioni e loro destino*, ed. cit., 22.

²² *Ibid.*, 36-37.

²³ *Ibid.*, 63.

²⁴ *Ibid.*, 79.

²⁵ L. ANCONA, *op. cit.*, 96.

²⁶ Anticipazione logica e poi ontologica, come si potrà vedere.

istinto di morte (famigerato, dirà Lopez). È proprio quell'istinto di morte che nel 1938²⁷ Freud riprese in pieno, sebbene nel 1920-1932 (Nuove lezioni) avesse ceduto in parte, sotto la spinta dei discepoli, ad emendare²⁸ la sua visione.

4) Nella stessa dinamica mentale si iscrive la grande scoperta della significatività del sintomo.

Infatti, se l'aspetto terminale è presente all'origine, è chiaro che il sintomo (aspetto finale) abbia relazione con l'origine e quindi sia significativo ed abbia un senso²⁹. Questa preoccupazione dell'origine, della genesi, anche nel caso specifico di genesi temporale, si troverà ancora negli ultimi lavori. Si vedano: «Inibizione, sintomo e angoscia» (1926) e 1932 (Nuove lezioni): l'ansietà si origina come conseguenza delle repressioni energetiche, e l'ansietà è quella che genera la rimozione.

5) Per non moltiplicare gli esempi, si può terminare con l'indicazione di un tratto caratteristico, non solo di Freud, ma di tutta la corrente psicoanalitica: è quello di vedere sempre l'aspetto patologico possibile nel futuro qualificante il comportamento. Lo cito con una lettera di Jung del 18 dicembre 1912: «Vorrei attirare la vostra attenzione al fatto che la vostra tecnica di trattare i vostri allievi come pazienti è una falsa manovra. Voi produceste in questo modo dei figli-schiavi o dei ragazzoni insolenti (Adler, Stekel e tutta la banda insolente che si stende a Vienna). Io sono abbastanza oggettivo per portare alla luce il vostro trucco. Voi mostrate a dito attorno a voi tutti gli atti sintomatici: per mezzo di questo voi abbassate tutto l'ambiente a livello di figli che confessano arrossendo l'esistenza di colpevoli tendenze...».

Anche qui l'aspetto patologico-sintomatico è l'aspetto *terminale*, che è già presente all'*origine*. In questo modo di pensare si spiega la tradizione psicoanalitica, tanto che Françoise Dolto scrive che «psicoanaliticamente parlando, si parla di omosessualità *latente* per differenziarla da omosessualità *manifesta* dei pederasti, e di omosessualità «*sublimata*» nell'amicizia»³⁰.

Questa PREFORMAZIONE o anticipazione mentale della meta nell'origine non deve essere confusa con il determinismo aperto e manifesto in Freud.

Il determinismo è l'affermazione della NECESSITÀ della produzione di eventi dei quali non si qualifica la natura.

²⁷ Cfr *Sommario di Psicoanalisi*.

²⁸ L. ANCONA, *op. cit.*, 116.

²⁹ Vedere anche: «Il godimento del dolore sarebbe così una *meta* che all'*origine* era masochista» (*Pulsioni...*, ed. cit., 23); «...il sadismo, che all'*inizio* è diretto verso un oggetto estraneo» (*ibid.*, 29).

³⁰ F. DOLTO, da Van Rillaer, *Les illusions de la psychanalyse*, ed. cit., 260. Anche il conflitto e poi complesso di Edipo è su questa orbita dinamica del pensiero, ma la sua trattazione porterebbe a un troppo lungo approfondimento, che non si ritiene conveniente affrontare.

L'anticipazione all'origine di eventi ben determinati e indicati QUALIFICA la stessa origine e ne costituisce la natura.

Per questo motivo si può comprendere (essendo il principio informativo del modo di pensare rivolto insieme all'origine e alla manifestazione) come la spiegazione psicoanalitica divenga un recupero «storico» dell'esperienza determinante.

Solo Sandor Rado³¹, dei pionieri della psicoanalisi, critica questa preoccupazione esclusiva.

Sembrerebbe che queste osservazioni tendano a squalificare il modo di pensare della psicoanalisi o almeno a togliergli validità. In realtà tendono a mettere in evidenza l'aspetto più umano e più vissuto del pensiero, che si snoda precisamente nel suo aspetto funzionale, intenzionale, simbolico, cioè nel campo dell'origine dei bisogni, delle soddisfazioni e degli scopi, più che nel campo del rispecchiamento della struttura astratta dell'oggetto e dell'essere.

Questo tipo di pensiero incarnato nell'uomo, non staccato dall'uomo, non si interessa tanto di ciò che è in sé la realtà, ma soprattutto di ciò che è in me.

Ciò era già nel clima culturale del tempo (fenomenologia di Husserl, Scheler e in seguito Heidegger).

Un esempio del diverso modo di pensare lo si può avere paragonando ciò che dicono del desiderio san Tommaso e Freud.

Per san Tommaso il desiderio è amore, cioè *adpetitus boni* (I parametro) in quanto futuro (II parametro): l'intersezione di questi due parametri dà il concetto di desiderio come se essi fossero dimensioni reali oggettive costitutive e qualificanti.

In Freud il desiderio è la forza originante il sogno (origine) che tende alla realizzazione (funzione e scopo): il desiderio non è analizzato e definito nella sua struttura.

Il ritorno all'origine comanda l'analisi dell'aspetto propriamente umano dell'attività psichica³², che trova nell'uomo l'origine se non ultima, quella più profonda accessibile all'analisi³³, lasciando sullo sfondo gli aspetti di comprensione oggettiva della trasparenza del reale.

³¹ F.A.S. EISENSTEIN - M. GROTHJAHN (a cura di), *Pionieri della psicoanalisi*, ed cit., 200.

³² Simbolismo, motivazioni devianti, istintuali, parzialità deformanti, difese, insicurezze, contaminazioni ecc.

³³ Non ultima, forse in quanto, come parte di un sistema più ampio (quello dell'Essere), l'uomo riflette le leggi di questo sistema da cui non può sfuggire (von Bertalanffy).

L'Io

Nella ricerca dell'origine, nel ritorno alla genesi, Freud aveva affermato che l'Io, quale apparecchio di controllo e di mediazione con il mondo, era come una *risultante* dalla differenziazione dell'Id, così come la membrana cellulare è l'ispessimento del citoplasma a difesa del mondo esterno, e luogo di passaggi osmotici³⁴.

«L'Ego non era esistente all'inizio della vita individuale»³⁵, ma in accordo con l'atteggiamento *preformista*, Freud affermava: «Anche prima che l'Ego esista, le sue future linee di sviluppo, tendenze e reazioni sono già determinate».

Il ritiro all'origine, cioè al passato, tuttavia, permetteva nuove partenze degli studi psicoanalitici in ogni direzione.

Si faceva chiara la critica della preoccupazione esclusiva per il passato del paziente, trascurando il presente (Sandor Rado). «*Richiamare* il passato è una cosa, *imparare* da ciò come agire in base alla nuova conoscenza è tutt'altra cosa»; così la psicoanalisi non ha ancora trovato un metodo efficace per modificare gli schemi disadattativi³⁶.

Per raggiungere un maggiore equilibrio omeostatico era necessario approfondire il funzionamento attuale e non più l'origine *storica*, abbandonare perciò in parte questo atteggiamento e completarlo con l'analisi del modo di funzionare dell'Ego, che per molto tempo rimase mal definito (Lowenstein)³⁷.

Già nel 1908 Adler aveva cercato un «principio superiore di unificazione» e i due meccanismi fondamentali (formazione reattiva e rivolgimento dell'istinto contro il soggetto) dell'Io.

Sono del 1926 gli studi dell'«Io e le psicosi» di Paul Federn³⁸, «Il narcisismo nella struttura dell'Io» (1927), «Il senso dell'Io nei sogni» (1932), «Risveglio dell'Io nei sogni» (1934).

S. Rado, inoltre, ricercava una psicodinamica adattativa in cui la funzione «essenziale dell'Io consiste nell'assicurare quell'equilibrio dinamico che noi chiamiamo processo vitale»³⁹.

Ciò che si imponeva, in questa ricerca dell'equilibrio, erano anzitutto le difese che l'Io metteva in atto.

Freud intendeva andare oltre il campo patologico usando la psicoanalisi

³⁴ S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, 1920. Freud credeva che l'Io fosse formato dalle pulsioni o — usando una terminologia posteriore — fosse uno stato corticale dell'Es, modificatosi per l'urto con la realtà esterna (LOWENSTEIN, in *Pionieri...*, ed. cit., 397).

³⁵ FREUD, 1937. Analisi temibile e interminabile.

³⁶ Cfr *Pionieri...*, ed. cit., 200-201.

³⁷ *Ibid.*, 397.

³⁸ Pubblicato postumo da E. WEISS (1952).

³⁹ Cfr *Pionieri...*, ed. cit., 199.

si per scoprire fattori comuni a tutti gli esseri umani, malati o sani⁴⁰, e quindi le difese erano le prime ad attirare la sua attenzione: difese verso i pericoli esterni e interni, ai quali l'Io reagisce con angoscia (paura di perdere l'oggetto, il suo amore o di fronte al S. Ego).

Come si sa, nel 1936 Anna Freud sviluppò l'aspetto difensivo con «L'Io e i meccanismi di difesa» che, oltre la rimozione, indica altre nove forme⁴¹.

Con H. Hartmann (1939) si ebbe una svolta fondamentale con l'impostazione genetica (e funzionale): essa ebbe lo spunto dal bisogno di non occuparsi esclusivamente di come il passato sia contenuto nel presente, ma trovare il *perché*, in *situazioni conflittuali del passato* sia stata adottata una certa particolare soluzione, vale a dire perché una soluzione è stata prescelta e altre scartate, quale rapporto causale esiste tra le soluzioni adottate e i successivi sviluppi⁴².

Questa impostazione, mentre avvertiva l'unilateralità ristretta della ricerca dell'origine *storica*, poneva le basi per la comprensione funzionale della dinamica dell'Ego

- 1 - oltre la sfera dei conflitti
- 2 - come costruttore dello sviluppo
- 3 - ai fini dell'adattamento normale.

L'adattamento non è concepito solo come risposte all'ambiente (alloplastiche), ma soprattutto come capacità dell'organismo di agire su se stesso (attività autoplastica) attraverso la *neutralizzazione*, portando le energie dalla forma pulsionale a quella non-pulsionale.

Nell'adattamento sono essenziali i processi di regolazione: equilibrio

- 1 - fra organismo e ambiente
- 2 - delle pulsioni istintuali
- 3 - delle istituzioni psichiche
- 4 - determinato dalla funzione organizzatrice dell'Io.

Per essere adattanti, certi processi psichici cambiano funzione. «Un processo *nato* come difesa — per esempio il meccanismo essenziale della formazione reattiva nell'apprendimento della pulizia — acquista autonomia adattiva quando passa alla *finalità* di conservare le abitudini igieniche e la pulizia. Col cambiamento di funzione, l'attività diventa piacevole di per sé, mentre quando è ancora nelle forme arcaiche di forma difensiva, contrasta con il piacere»⁴³.

⁴⁰ *Ibid.*, 396.

⁴¹ Regressione, formazione reattiva, annullamento, introiezione, identificazione, proiezione, volgersi contro il Sé, ribaltamento e sublimazione.

⁴² G. e R. BLANCK, *Teoria e pratica della psicologia dell'Io*, ed. cit., 47.

⁴³ *Ibid.*, 44.

Legge questa già chiarita da G.W. Allport (1937)⁴⁴ nell'autonomia funzionale dei motivi, che la ricollega espressamente a Franz Brentano e a Woodworth (1918).

L'osservazione dell'autonomia secondaria di Hartmann ci permette di verificare un fenomeno che spesso si ripete: ogni dottrina ha la tendenza *ad escludere* gli apporti delle altre dottrine o teorie per conservare la propria individualità, escludendoli come corpo estraneo. Gli appartenenti ad un sistema teorico (psicoanalisi o dottrina classica) si allineano a poco a poco alle tesi dei dissidenti «a patto, a condizione però di non parlarne» dice maliziosamente Baudouin⁴⁵.

Lo studio dello sviluppo arcaico della matrice indifferenziata di Hartmann ebbe un impulso decisivo in R.A. Spitz (i tre organizzatori: sorriso, angoscia, NO semantico come prima astrazione, il concetto di depressione anaclitica ecc.), nella Mahler con l'analisi del narcisismo primario (autismo e simbiosi come modalità di omeostasi che fallisce nelle psicosi infantili) e soprattutto in E.H. Erikson che, equilibrando le premesse freudiane con la dimensione relazionale o psicosociale nella visione del ciclo vitale nel suo insieme, univa la dinamica evolutiva autogenetica nell'interazione con l'ambiente (psichico).

«L'Io è il regolatore intrapsichico che organizza l'esperienza, agente selettivo, integratore, coerente e costante, che occupa un posto centrale della personalità come guardiano dell'esperienza significativa»⁴⁶.

Erikson costruisce un modello di sviluppo in stadi che trovano la loro origine nella fiducia; il perno dello sviluppo è nell'*identità* e il suo apice nella maturità *generativa* e nell'integrazione⁴⁷.

Egli, come Hartmann⁴⁸, vede che il funzionamento dell'Io si realizza nelle virtù. Queste non sono «ideali, ma qualità essenziali» al funzionamento dell'intero sistema uomo, specialmente la speranza, la fedeltà e l'amore, mediante la volontà e l'intenzionalità, che condizionano e accompagnano attraverso crisi, cioè ristrutturazioni normative, lo sviluppo ontogenetico dell'individuo verso l'attuazione delle sue potenzialità, «verso quella perfezione della carità riconoscibile nelle parole di Cristo e di san Francesco»⁴⁹.

Attraverso lo studio dell'apparecchio dell'Io ordinatore e amministratore delle pulsioni, specialmente nella sua dinamica relazionale, la psicoanalisi acquista una dimensione meno metapsicologica, più osservativa e operativa⁵⁰.

⁴⁴ G.W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, PAS, Zürich, 1969, 195.

⁴⁵ C. BAUDOUIN, *op. cit.*, 67.

⁴⁶ E.H. ERIKSON, *Introspezione e responsabilità*, ed. cit., 148-150.

⁴⁷ Come è espresso, per chi non è addetto ai lavori, dallo schema in appendice.

⁴⁸ H. HARTMANN, *Psychoanalysis and human values*, Int. Univ. Press, New York 1960.

⁴⁹ E.H. ERIKSON, *op. cit.*, 142-144 e 185.

⁵⁰ F. REDL - D. WINEMAN, *Bambini che odiano*, ed. cit., 153.

IL SÉ

Il narcisismo è un investimento pulsionale, libidico, emotivo, affettivo che assume diverse qualità, forme e trasformazioni nel suo sviluppo⁵¹.

Siamo in presenza di una *operazione mentale* identica a quella riguardante il termine «sessualità»; essa è direttamente giustificata da Kohut in modo esplicito: «L'abitudine di adoperare il nome della manifestazione più cospicua o più chiaramente delimitata di un gruppo o serie di fenomeni collegati tra loro a livello evolutivo, genetico, dinamico, per indicare l'intero gruppo o serie, è diventata una pratica comune in psicoanalisi da quando Freud (1921) si riferì a tutti gli elementi pulsionali libidici come sessuali: "a maggior ragione (a potiori) e in base alla loro provenienza"».

Tuttavia si accorge dell'operazione ardita. Infatti continua: «Bisogna riconoscere che la pratica non è esente da pericoli. Hartman (1960) mette in guardia contro gli abusi in questo campo e si riferisce agli *errori logici* che ne sono responsabili, definendoli un "*errore genetico*"»⁵².

Il concetto di narcisismo è adoperato come fattore di modulazione qualificante, di resistenza, di difesa: infatti si può avere un investimento pulsionale dell'Io, degli oggetti, del Sé. Il Sé ha assunto importanza dal 1971, specie con i contributi di H. Kohut.

Il Sé, dice Kohut, si avvicina al concetto di Personalità e a quello di Identità (Erikson).

Infatti, la «nozione di Sé da una parte, di Io, di Super Io e di Es dall'altra, così come quella di personalità e di identità, sono astrazioni che appartengono a livelli differenti di formazione concettuale; Io, Es e Super-Io sono elementi costitutivi di una astrazione *specificata* della psicoanalisi, che si riferiscono ad un livello elevato, cioè lontano dall'esperienza. Il concetto di personalità, come quello di identità, non è *originario* della psicologia psicoanalitica, ma appartiene ad un diverso contesto teorico che si adatta maggiormente all'osservazione del comportamento sociale e alla descrizione dell'esperienza (pre)conscia dell'interazione tra sé e gli altri»⁵³.

Il Sé è concettualizzato anzitutto come «contenuto dell'apparato mentale», sotto forma di astrazione psicoanalitica di livello relativamente più basso, cioè relativamente più vicino all'esperienza. In secondo luogo è pensato come «*centro indipendente di iniziativa*». (1978, La guarigione del Sé)⁵⁴.

La psicoanalisi non si era mai dedicata ad una psicologia indipendente del Sé.

⁵¹ H. KOHUT, *Narcisismo e analisi del Sé*, ed. cit., 34.

⁵² *Ibid.*

⁵³ H. KOHUT, 1971, *op. cit.*, 8.

⁵⁴ H. KOHUT, 1978, *op. cit.*, 15.

L'investimento delle cariche pulsionali nel Sé passa da stadi arcaici primitivi a stadi più alti evoluti.

Essi sono:

1) *L'autoerotismo* (oppure autismo secondo la Mahler o narcisismo primario secondo Spitz).

È uno stadio dell'essere senza consapevolezza dell'esterno.

2) *Il narcisismo* come tonalità di base, che impregna tutti gli aspetti della personalità⁵⁵, si attua e continua con l'idealizzazione dell'imago parentale e del Sé narcisistico, in un primo tempo caratterizzato da esibizionismo e fantasia grandiosa.

3) L'interazione del Sé narcisistico, dell'Io e del Super-Io determina il tono caratteristico della personalità e viene a stabilire l'identità della persona con gli eventi psicopatologici, che Kohut riconverte nella sua prospettiva interpretativa chiamandoli «vicissitudini della coesione del Sé»⁵⁶.

L'equilibrio della persona è dato da un Sé ben integrato (che canalizza le pulsioni), non tanto dall'Io (che controlla).

Si può dire che ciò che si ama appartiene al narcisismo del Sé, all'amore del Sé; ciò che si presenta come guida e controllo appartiene all'Io.

4) Oltre l'amore oggettuale vi sono trasformazioni e sviluppi del narcisismo che sorpassano la libido:

a - *la creatività*, forza idealizzante, già presente in uno stadio precedente evolutivo, tendente verso l'amore oggettuale;

b - *l'empatia*, capacità di cogliere l'esperienza interna dell'altro, anche non percepibile all'osservazione diretta.

c - La capacità dell'uomo di riconoscere la *finitezza* della propria esistenza: l'agire in accordo con questa scoperta dolorosa può essere la sua più grande conquista psicologica.

«Io non ho dubbi — dice Kohut — che le persone che sono capaci di raggiungere questo atteggiamento finale verso la vita lo fanno per la forza di un nuovo ed esteso narcisismo trasformato, un narcisismo *cosmico* che trascende i limiti dell'individuo»⁵⁷.

d - Tale accettazione della caducità e la solennità quasi religiosa del narcisismo cosmico sembrano molto distanti dall'altra acquisizione unicamente umana, la capacità dell'*umorismo*. Eppure i due fenomeni hanno molto in comune⁵⁸.

e - Nell'evoluzione del narcisismo, la prova finale è *la saggezza*, che è una «nuova costellazione», cioè un atteggiamento stabile della personalità

⁵⁵ *Ibid.*, 85.

⁵⁶ H. KOHUT, 1978, *op. cit.*, 95 e 131.

⁵⁷ *Ibid.*, 104-105.

⁵⁸ *Ibid.*, 106.

verso la vita e il mondo, formato dall'integrazione della funzione cognitiva con l'umorismo, dall'accettazione della caducità e da un sistema di valori saldamente investito⁵⁹.

Kohut conclude: «Ho tentato di dimostrare come un certo numero di prestazioni autonome e complesse della personalità adulta derivi da trasformazioni del narcisismo, vale a dire dalla capacità dell'Io di assoggettare gli investimenti narcisistici e di impiegarli per i suoi scopi più elevati»⁶⁰.

Ora, non c'è chi non veda che sin dall'origine, dalla categoria di sessualità di Freud fino alla categoria di «narcisismo» di Kohut, passando dall'omosessualità «sublimata» di Dolto, la linea maestra del procedere mentale tipico della psicoanalisi è un continuo «ossimoro» concettuale, cioè non soltanto accostamento di *parole* di senso opposto⁶¹, ma la sutura di due categorie mentali opposte, che permette l'uso dell'uno o dell'altro degli opposti che sono stati *saldati* insieme⁶² per poter avere uscite logiche diverse.

Come si può constatare, le più elevate forme di narcisismo, più precisamente le sue trasformazioni, coincidono con le espressioni più alte dell'essere umano: creatività, accettazione realistica, partecipazione cosmica, saggezza.

Anche Davide Lopez⁶³ ritiene che la psicoanalisi non abbia «indagato sufficientemente il livello gerarchico della maturità libidico-emotiva dell'essere umano, quello appunto della genitalità e della persona».

Difatti la psicoanalisi nel suo insieme non è riuscita a concepire e a costruire il *modello della persona*⁶⁴.

Si propone che «la meta maturativa del Sé è la persona»⁶⁵ che consiste nella relazione, e la sua «identificazione fondamentale con il divenire della specie umana; ama se stessa quale esponente degli interessi del genere, non se stessa in quanto individuo»⁶⁶.

«Io sostengo che la massima realizzazione dell'essere sulla terra è il *rapporto persona-persona*»⁶⁷, «costruito sull'amore genitale»⁶⁸, anzi «l'amore personale di una persona per un'altra persona o per se stessa in quanto

⁵⁹ *Ibid.*, 108.

⁶⁰ *Ibid.*, 109.

⁶¹ Esempi: l'infinito finito; tacito tumulto (Pascoli).

⁶² Precisamente la stessa tecnica adoperata al tempo di Freud da K. Kraus, il mordace scrittore viennese di Fäkel († 1936), quando disse che «la Psicoanalisi è quella malattia mentale di cui ritiene di essere la terapia» (*Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1987, 300).

⁶³ D. LOPEZ, *La psicoanalisi della persona*, ed. cit., 129.

⁶⁴ *Ibid.*, 130; cfr anche 119: «Gli psicoanalisti kleiniani sono incapaci di intravedere la persona».

⁶⁵ *Ibid.*, 173.

⁶⁶ *Ibid.*, 33.

⁶⁷ *Ibid.*, 16.

⁶⁸ *Ibid.*, 203.

persona è la stessa e medesima cosa della nascita ed eterna rinascita di Dio. Dio è "la relazione" persona-persona»⁶⁹.

Lopez non esita ad affermare che la più adeguata e felice definizione di persona suggerita dal preconcio è «gioia di gratitudine»⁷⁰ e l'amore personale è «gioia di vedersi e di parlarsi, l'immensa libertà di ciascuno di disporre di se stesso e dell'amore personale per le altre persone»⁷¹.

L'ambizione di chi affronta una dottrina è sempre quella di trovare *uno o più principi unificatori* che possano spiegare dall'interno lo svolgersi della dottrina stessa.

Questa prospettiva è più economica di quella che cerca tutte le difficoltà, le contraddizioni o imprecisioni delle varie affermazioni (Van Rillaer).

Nelle tre leggi di Mendel (dell'uniformità, della disgiunzione, della indipendenza) la seconda, quella della disgiunzione, indica cosa avviene negli ibridi della seconda generazione.

Si assiste alla disgiunzione degli alleli⁷² che erano mascherati nella prima generazione, sicché si hanno tre gruppi con i rapporti 1 : 2 : 1.

In questi ultimi 50 anni, dopo la morte di Freud, si hanno tre gruppi nella psicoanalisi, chiaramente distinti: si assiste così al fenomeno della disgiunzione delle tre anime già presenti nella procreazione freudiana, che si può intendere come ibridazione di tre modalità di pensiero.

Tre direttrici mentali fanno capo ai tre gruppi psicoanalitici, che sono⁷³:

1) Il primo «per diritto di primogenitura» è di coloro che ribadiscono che la psicoanalisi è *scienza naturale*. È la posizione isomorfista e parallelista: la mente e i suoi concomitanti organici sono aspetti di una identica realtà. Questa era appunto l'opinione di Freud alla quale «rimase sempre fedele», dalla frase iniziale del Progetto (1895)⁷⁴ al Sommario di psicoanalisi (1938)⁷⁵, secondo la mentalità di Fechner e dell'empirismo. A questo gruppo appartengono Rapaport, Hartmann, Rubinstein, Peterfreund e pochi europei.

2) Il secondo gruppo ritiene invece che la psicoanalisi sia scienza *non naturale*, ma del comportamento, alla ricerca di costanti nomotetiche non quantificabili.

La psicoanalisi sarebbe più una *fenomenologia*, la descrizione di «mo-

⁶⁹ *Ibid.*, 190.

⁷⁰ *Ibid.*, 179.

⁷¹ *Ibid.*, 223.

⁷² Geni che si riferiscono al medesimo carattere.

⁷³ SERGIO BORDI, *Prospettive teoriche della psicoanalisi contemporanea*, ed. cit., 442ss. Cfr anche LOPEZ, *op. cit.*, 129. La diaspora (interpretativa) psicoanalitica dopo Freud.

⁷⁴ *Entwurf einer Psychologie* (1950, Boringhieri, vol. II).

⁷⁵ *Abriss der Psychoanalyse*.

delli *interni* di rapporti tra umani» che si attuano nel comportamento (M. Klein).

L'attività scientifica tende a mettere in luce le leggi, cioè la regolarità di funzionamento osservato, per indicare configurazioni dinamiche tipiche e generali «*erigibili a universali della specie*» (M. Klein, M. Gill, 1976).

3) Il terzo gruppo ritiene che la psicoanalisi sia fondamentalmente una *ermeneutica*: quindi non è scienza, ma interpretazione empatica e ricostruzione storica del singolo processo psichico. Tale indirizzo è rappresentato da Ricoeur, Schafer, Home, Lacan⁷⁶.

Come scienza naturale la psicoanalisi ricerca *l'antecedente e l'origine* psichica⁷⁷ dei fenomeni osservati, ad esempio nell'isteria di conversione nel rimosso, nell'istinto di vita (sessuale) o in quello di morte (la «*mortido*» di Federn), nell'esperienza traumatica ecc.

Vi è però, un particolare atteggiamento, che è quello di escludere gli apporti di altri campi scientifici e di ricerca, proprio come l'uomo Freud, al dire di Baudouin, era abituato a lavorare «senza guardare il lavoro degli altri»⁷⁸.

Anche Kohut⁷⁹ afferma di non utilizzare i concetti di identità e di personalità, perché non sono *originari* della psicologia psicoanalitica.

Così si opera un cambiamento semantico, adoperando termini usuali con diverso significato e costringendo l'altro ad adattarvisi⁸⁰.

Questi esempi ed altri danno l'impressione, verificabile, che la teoria e corrente psicoanalitica, come pure il suo gergo, la sua organizzazione in società, si voglia separare e presentare come un sistema esclusivo che si autoconcluda.

Nella società psicoanalitica *regna il dogma*.

Un esempio di questa costrizione, oltre all'ostracismo di Jung e Adler (1911), ormai famoso, oltre alle documentazioni di V. Rillaer, è quello che scriveva nel 1981 Alice Miller: «...La paziente di Peter guarì effettivamente, e Peter imparò molto dalla sua storia. I suoi docenti non lo approvarono, perché nei seminari egli parlava di *dati reali*, che supponeva e ricercava dietro le fantasie, e col tempo riuscì sempre meglio a rendersi conto di quale ostilità verso i bambini sia insita nella teoria delle pulsioni. Il rischio di non venire accolto come membro della società psicoanalitica, a causa delle divergenze con i suoi docenti, fu per lui meno importante dell'esperienza che stava vivendo con quella e con altri pazienti, esperienza che ora osava compiere e da cui nessuno ormai poteva più dissuaderlo.

⁷⁶ Il quarto gruppo sarebbe l'unificazione dei tre indirizzi distinti.

⁷⁷ S. FREUD, *Pulsioni...*, ed. cit., 22: «Lo studio delle fonti delle pulsioni non rientra nel campo della psicologia».

⁷⁸ BAUDOUIN, *op. cit.*, 110.

⁷⁹ KOHUT, 1971, Prefazione, 8.

⁸⁰ Ric. KOHUT, 1978, *op. cit.*, 42: «Ciò che lo psicoanalista intende per sessualità e aggressività infantili non è esattamente la stessa cosa della sessualità e aggressività degli adulti».

Dopo aver superato le repressioni operate su di lui dall'Istituto psicoanalitico, Peter commentò una volta: "Posso ben capire che si richiedano candidati obbedienti, dal momento che i didatti stessi lo sono stati a loro volta e che ci si senta più potenti se si riesce a rendere insicuri con complicate teorie mistificanti i colleghi più giovani e meno esperti, allo stesso modo in cui un tempo si era stati resi insicuri da altri docenti. Ma si abusa della mia capacità di sopportazione a voler ancora esigere da noi della gratitudine, invece di essere *loro* grati a noi, a noi che ci lasciamo manipolare così facilmente e tanto a lungo.

Paghiamo a prezzo di una cieca obbedienza il diritto di poter poi a nostra volta *vendicarci* infondendo insicurezza alle prossime generazioni di analisti"»⁸¹.

K. Kraus: «La psicoanalisi è un gesto di *vendetta* per mezzo del quale l'inferiorità si dà un contegno...

Vi è un'unica giustificazione alla psicoanalisi: che in mancanza di meglio può essere utilizzata per smascherare la psicoanalisi» (*Detti e contraddetti* [Sprüche und Widersprüche], tr. it. Adelphi, Milano 1987, 300).

Sotto l'aspetto fenomenologico si assiste ad un fatto che non credo sia stato molto messo in evidenza.

La corrente psicoanalitica nel suo complesso (non nei singoli autori) mette in luce concetti filosofici-ontologici, ma incarnati e fatti emergere nel campo del vissuto, in quanto adopera come strumento principe non più l'intellezione pura, ma l'introspezione e l'empatia, come introspezione vicariante⁸².

Infatti:

1) alla permanenza dell'oggetto corrisponde il costrutto mentale astratto di sostanza, che è in ontologia la permanenza dell'elemento unificante la varietà dei fenomeni del divenire.

2) alla qualificazione (essenza) dell'oggetto in sé corrisponde l'oggetto interiore del bambino (madre buona, madre cattiva, Jacobson)⁸³;

3) all'identità trascendentale o astratta dell'essere corrispondono l'identità vissuta sessuale e personale (Erikson, Kohut), come costanza e permanenza del Sé, unita alla distinzione;

4) alla *causa* logica corrisponde l'*origine* storica dello sviluppo ontogenetico;

5) all'individuazione ontologica come limite corrisponde il principio di

⁸¹ A. MILLER, *Il bambino inascoltato*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, 48.

⁸² *Ibid.*

⁸³ G. e R. BLANCK, *op. cit.*, 73: «Intorno ai sei mesi di vita il piccolo prende coscienza del fatto che gli oggetti buoni e cattivi sono una sola persona».

Individuazione vissuto (Jung) e operante come spinta all'attuazione diversificante;

6) in una dottrina essenzialmente dinamica e soggettivista, la persona non può essere più concepita staticamente come nell'ontologia (individua substantia rationalis naturae), ma consiste e si attua come svolgimento, come evoluzione, come attuazioni progressive nello sviluppo e nella *relazione* (Kohut, Erikson, Lopez), proprio quella che la filosofia classica concepiva come costitutiva della Persona nell'Infinito⁸⁴. Così pure si può parlare della partecipazione, da ontologica a vissuta autenticità di causa esemplare (rispecchiamento) e del narcisismo cosmico, come partecipazione psichica al concetto del tutto (Plotino).

Sembra allora che la psicoanalisi, nella sua anima fenomenologica, si sviluppi nell'analisi della *attuazione* vissuta psicologica delle leggi ontologiche: mentre nell'ontologia erano messe in luce le necessità «logiche» dell'esperienza, nella psicoanalisi vengono messe in luce le necessità «psicologiche» dell'esistere vissuto rispecchiando le prime, quasi una gravitazione o un rispecchiamento in noi dell'essere che ci sostanzia.

A manchevolezza di rispecchiamento psicologico delle leggi ontologiche corrisponde manchevolezza dell'integrità del Sé o dell'Io, corrispondenza che sta alla base della psicopatologia.

È possibile quindi la ricerca delle costanti dinamiche erigibili a «universali» della specie e l'uso della *sovradeterminazione* come indicazione di «determinanti quali cause *indipendenti e sufficienti* del comportamento»⁸⁵, cioè cause del fenomeno *deciso* come fenomeno tipico⁸⁶.

Ne deriva che l'analisi del vissuto ricalca le stesse tappe dell'analisi ontologica e la normalità o la patologia dipendono dal raggiungimento psichico ontogenetico delle leggi dell'essere.

Riflettendo sulla terza dimensione della psicoanalisi, la dimensione interpretativa, si può dire che vi sono almeno due piani di interpretazione⁸⁷.

- 1) il piano del *vivere* del soggetto *osservato*
- 2) il piano dell'attività interpretativa del soggetto *osservatore*.

È chiaro che ogni osservazione modifica l'osservatore in funzione del modo di essere dell'osservatore.

Questo è stato dimostrato da Heisenberg in fisica; in psicologia negli

⁸⁴ Persona in divinis significat relationem (per modum substantiae), *Summa theol.*, I, q. 29, a. 4 (o q. 30, a. 1), ma coloro che hanno rimosso il divino non possono trovare la corrispondenza.

⁸⁵ D. RAPAPORT, *op. cit.*, 51, nota.

⁸⁶ Il fenomeno originato da cause non indipendenti e non sufficienti, cioè multideterminato, sarebbe atipico, campo quindi dell'analisi statistica.

⁸⁷ Vi sarebbe anche un terzo piano: quello di chi accoglie la teoria e le spiegazioni psicoanalitiche, che Erikson chiama «popolare».

studi sulla suggestione (non solo quella ipnotica), sulla proiezione, e nel fenomeno dell'anticipazione positiva o negativa che influisce sul comportamento (Rosenthal e Jacobson).

Ora, ogni interpretazione presuppone un modello o criteri di giudizio interpretativo e lo psicoanalista non può essere «neutrale», come si voleva, perché si dovrebbe svestire di se stesso e non essere a livello di maturità integrata.

Egli porta la sua concezione del mondo, della persona, di Sé come suo elemento integratore ed adopera questa concezione per interpretare.

Di fatto le diversità delle teorie di Freud, Adler, Jung, Reich, Erikson, Fornari, Lopez stanno a dimostrare l'operatività delle concezioni filosofiche (dall'empirismo freudiano al pessimismo di Schopenhauer, al sincretismo junghiano, all'atteggiamento di saggezza di Erikson⁸⁸ e al sentimento dionisiaco di Lopez) presenti nei diversi ricercatori.

La psicoanalisi, in sintesi, è un complesso, un «ossimoro» di scienza fenomenologico-interpretativa. Come scienza crede di essere immune dalla filosofia, come fenomenologia rispecchia nel vissuto le tappe evolutive delle conquiste, come ermeneutica e interpretazione utilizza varie concezioni filosofiche, prendendone gli spunti per stabilire le mete dello sviluppo della persona umana e i luoghi dei suoi fallimenti.

Da questa rilevazione sulla trivalenza della psicoanalisi discende immediatamente che la psicoanalisi diviene la ricerca analitica delle *modalità dell'autorealizzazione della persona*, la ricerca delle cause storiche e motivanti delle disfatte e degli insuccessi parziali del suo sviluppo (concretizzanti nelle varie patologie), sia a livello delle pulsioni, sia a livello dell'Ego, sia a livello del Sé, dell'amore o chiusura narcisistica.

Ma la psicoanalisi come scienza *osservativa* di fatti clinici a sfondo omeostatico non può, se non snaturandosi, essere «una proposta» del modello, del fine, degli ideali normativi di persona, perché tale proposta richiede un processo di sintesi storica, basato sulla necessità (logico-ontologica), non sull'osservazione.

Dato che la psicoanalisi è la ricerca delle modalità di attuazione delle dimensioni nell'esistenza singola delle *leggi* interne dell'essere e delle *leggi* delle relazioni essenziali del singolo con l'ambiente, al fine di evidenziare il perché degli insuccessi e della scarsa autorealizzazione, si comprende la necessità di *presupposti* alla stessa psicoanalisi che rappresentano l'antecedente modello, logicamente *implicito*, che comanda questa ricerca.

Infatti, a seconda della diversità dei presupposti vi sarà una diversità di svolgimento e di modalità della psicoanalisi: se si presuppongono il determinismo, il pessimismo freudiano (indicato nell'istinto di morte), oppure l'omeostasi assoluta, come dimensioni uniche che avvolgono e strutturano la

⁸⁸ Indicato come il «Salvatore della psicoanalisi» negli ambienti scientifici americani (cfr L. ANCONA, *op. cit.*, 168 e E.H. ERIKSON, *op. cit.*, Prefazione).

vita e l'esistenza umana, allora si avrà una modalità di fare psicoanalisi basata sulla ricerca della omeostasi, sulla teoria delle pulsioni, mentre se si presuppone, come fa E.H. Erikson, un modello di sviluppo, allora si farà psicoanalisi come ricerca delle modalità di conquista di quei *livelli* evolutivi secondo quel progetto di maturazione: cioè verso traguardi indicati come normalità di crescita.

Per questo Erikson è stato detto il «Salvatore della psicoanalisi», perché ha cambiato e arricchito il presupposto *esemplare* e le dimensioni significative e costitutive della persona.

Ha infatti innestato la dimensione psicosociale sulla concezione di Freud che aveva messo in luce solo la dimensione psicosessuale ed endopsichica.

Sia nel caso di Freud come nel caso di Erikson, e potremmo dire di W. Reich, D. Lopez e altri, il modello presupposto comanda e sovradetermina la ricerca, la terapia e la modalità di intervento della stimolazione alla crescita (= educazione).

Sembra significativo che i vescovi italiani abbiano indicato: «lo sviluppo della persona verso l'apertura equilibrata ed oblativa agli altri comporta la formazione di una maturità affettiva, di cui *la sessualità è parte integrante*»⁸⁹.

È un fatto, che non mi sono ancora spiegato, che *tutti* gli autori psicoanalisti si rifanno a Freud come all'origine da cui partire e, se dissentono da lui o lo correggono, citano passi che implicitamente permettono di dire che «anche Freud» aveva sfiorato l'argomento o lo aveva indicato.

Non so se è una ricerca del Padre, oppure se sia caratteristica costante della natura umana di agganciarsi all'autorità per rassicurarsi; così è stato di Platone che richiama la figura di Socrate nei dialoghi, della Scolastica per san Tommaso, dei fisici per Galileo o Einstein, e ancora più in alto il richiamo è a Gesù Cristo o a Dio, anche se ciò avviene spesso a sproposito, come il «Gott mit uns».

La psicoanalisi come ricerca dei fallimenti della persona, della sua normalità, o come ricerca delle tappe della sua autorealizzazione, è a disposizione di ogni concezione di vita e di persona, perché riguarda *l'autenticità* dell'essere persona-Sé, unificatrice di valori.

Siamo molto lontani dal clima del primo psicoanalista (come lo chiama Erikson) che, pur avendo un nome vicino alla «gioia», non ha mai scritto neppure una volta la parola di essa (Freude) nei suoi numerosi scritti, come siamo lontani dal suo problema personale (infantile?) che gli faceva vedere la Chiesa cattolica come la «nemica» personale⁹⁰.

Oltre G. Groddeck e il pastore Pfister, che erano profondamente reli-

⁸⁹ Documento per la preparazione al sacerdozio ministeriale (n. 379).

⁹⁰ A. PLÉ, *Freud e la religione*, ed. cit., 33, cfr 191, nota 43, 194, nota 100.

giosi⁹¹, nel tempo presente si possono citare i nomi di Plé O.P., Mailloux O.P., Bernaert S.J., de l'abbé Oraison, di Godin S.J., di Baudouin, di Stocker e di tanti altri anche qui presenti, che sono credenti, religiosi e psicoanalisti.

Forse è stato anche l'atteggiamento interpretativo difensivo e negativo del ricevente, che era abbarbicato a concetti astratti dell'uomo e della persona, a produrre resistenza all'accettazione di ciò che è valido e arricchente della psicoanalisi.

La psicoanalisi invece ha portato un'enorme ricchezza osservativa, un approfondimento mai sospettato della dinamica psicologica, specie dei primi anni, quelli più preziosi della vita umana.

Non solo essa è un richiamo potente alla profondità della persona umana, alla sua interiorità e identità irripetibile, in un mondo che ha il peccato dell'esteriorismo e della massificazione, ma è anche un'offerta di aiuto a chi soffre e fa soffrire per sviamenti emotivi, per squilibri pulsionali, per fissazioni nello sviluppo, vivendo nella miseria e nella sofferenza perché non si realizza o attua soltanto ai gradi minimi il progetto che è stato fatto di lui dal Creatore.

Coloro che riflettono sulle vicissitudini umane e sulle realizzazioni osservate delle persone non possono non essere guidati da visioni del mondo: ciò è successo a Freud e succede a tutti, perché non si può fare a meno di una visione metafisica, anche se a parole lo si vuol negare.

Ogni interpretazione rimanda al criterio dell'interpretazione e questo è proporzionato al proprio livello di sviluppo raggiunto, sicché il significato emergente è funzione inconscia della «suggestion» operata dall'implicita e accettata visione ontologica presupposta.

Nella nostra visione religiosa, che si ritiene vera, fondata, anche se sempre da completare con le conquiste continue dell'umanità, compresa quella psicoanalitica, l'uomo si presenta «*id quod est perfectissimum in rerum natura*», come persona aperta su tante dimensioni materiali e spirituali, individuali e sociali; essa è un concentrato di meraviglie, di ricchezze rispecchianti l'infinito nella sua struttura biologica, psicologica e spirituale, ineffabile nella sua esistenza individua e, nel suo divenire, una «SPERANZA» che si realizza.

⁹¹ GRODDECK scrisse *L'inconscio e il Vangelo*, 1926.

BIBLIOGRAFIA

- L. ANCONA, *La psicoanalisi*, La Scuola, Brescia 1963.
- C. BAUDOUIN, *Dall'istinto allo Spirito*, Franco Angeli, Milano 1967.
- G. e R. BLANCK, *Teoria e pratica della psicologia dell'Io*, Boringhieri, Torino 1974.
- S. BORDI, *Prospettive teoriche della psicoanalisi contemporanea*, in «Rivista di psicoanalisi», 1985 (XXXI), 4.
- F.A.S. EISENSTEIN - M. GROTJAHN (a cura di), *Pionieri della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano 1971.
- E.H. ERIKSON, *Introspezione e responsabilità*, A. Armando, Roma 1968.
- O. FENICHEL, *Trattato di psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 1956.
- S. FREUD, *Metapsicologia* (1915), Newton Compton, Roma 1988.
- S. FREUD, *Opere XII voll.*, Boringhieri, Torino 1966-1976.
- Carteggio Freud-Groddeck*, Adelphi, Milano 1973.
- R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.
- H. HARTMANN, *Essays on Ego Psychology*, Int. Univ. Press Inc., New York 1964.
- H. KOHUT, *La ricerca del Sé*, Boringhieri, Torino 1978.
- H. KOHUT, *Narcisismo e analisi del Sé*, Boringhieri, Torino 1971.
- K. KRAUS, *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1972.
- D. LOPEZ, *La psicoanalisi della persona*, Boringhieri, Torino 1983.
- A.C. MCINTYRE, *L'inconscient*, PUF - Perspectives Critiques, Paris 1984.
- A. MILLER, *Il bambino inascoltato*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, 48.
- A. PLÉ, *Freud e la religione*, Città Nuova, Roma 1978.
- D. RAPAPORT, *Struttura della teoria psicoanalitica*, Boringhieri, Torino 1972.
- F. REDL - D. WINEMAN, *Bambini che odiano*, Boringhieri, Torino 1975.
- VAN RILLAER, *Les illusions de la psychanalyse*, Pierre Mardaga, Bruxelles 1980.
- G. ZILBOORG, *S. Freud, his exploration of the mind of man*, London Ch. Scribner's Sons, New York 1951.

RICONSIDERANDO IL RAPPORTO FRA PSICOANALISI E ANTROPOLOGIA ESISTENZIALE

BRUNO CALLIERI*

Trent'anni fa, immersi nell'antinomia psicoanalisi-antropoanalisi, noi psichiatri clinici eravamo molto lontani dall'intravedere le linee di sviluppo convergente che avrebbero reso sempre meno perentorio il dilemma *homo-natura/homo-cultura* (dilemma che peraltro si ripropone ancora oggi — cfr Ballerini e Laszlo, 1985).

La convergenza è andata sempre più chiaramente delineandosi con lo sviluppo dell'analisi dei modi della *coesistenza*, cioè di questo autentico nucleo costitutivo dell'uomo, così ben riassunto recentemente da P. Ricci Sindoni e la cui intuizione dobbiamo a M. Buber («faktisch zwischen Ihnen», cioè la realtà primaria del «tra») e ad Erich Fromm (il «carattere sociale»).

Forse eravamo troppo appagati dalla distinzione fra l'angoscia del *rien* (appunto l'angoscia psicoanalitica è *paura* che ha perduto il suo oggetto attraverso la repressione e la rimozione) e l'angoscia del *néant* (appunto l'angoscia esistenziale, del nulla); forse eravamo troppo legati ad una distinzione rigida e manichea fra prassi psicoterapeutica e conato verso l'incontro interpersonale (conato di colorito «sociale», al di là delle categorizzazioni psicopatologiche).

Forse, fra tante difficoltà decifratrici e variazioni ermeneutiche (si pensi al divario fra *immaginazione* e *fantasia*, sul cui sviluppo ha lucidamente discusso Eugenio Garin al 5° Colloquio internazionale di Roma, organizzato pochi anni fa da Tullio Gregory), perceivamo in modo troppo netto e sicuro la distinzione dei ruoli (psicologico-clinico e fenomenologico).

Ciò è stato pur vero ed io l'ho vissuto direttamente; ma penso che allora ci sfuggiva (o per lo meno a me sicuramente sfuggiva) proprio l'essenziale dialettica di questa antinomia natura-cultura, cioè quello che Danilo Cargnello col suo discorso sul naturalismo psicoanalitico, riusciva a dialettizzare; e, per i giovani qui presenti — che non possono ricordare —, dialettizzava articolando il discorso sul nodo essenziale dell'*intersoggettività* (nodo su cui io ho insistito fin dal '63, e che ho ripreso recentemente con una trattazione più clinica, 1978, 1982).

Lacan aveva intanto percorso il tratto più impegnativo, muovendo dall'intero della psicoanalisi e puntando mirabilmente sul nodo del *linguaggio*.

* Docente di psichiatria e di Clinica della malattie nervose e mentali, Roma.

Queste vie, dell'intersoggettività e del linguaggio, sono state imboccate con sempre minore esitazione dalle due ultime generazioni di psicopatologi (sia psicoanalisti che fenomenologi).

Nessuno di noi oggi revoca in dubbio la validità dell'analisi della difesa dell'Io (A. Freud) e, in tale contesto, l'utilità delle tecniche di rafforzamento dell'Io; nessuno nega l'importanza concettuale della sessualità, del complesso edipico e della relazione primaria d'oggetto o della identificazione proiettiva (M. Klein). Ma poi, una volta raggiunta la «maturazione» del singolo, e reinstaurata la sua genitalità, non si è ancora in grado di render conto dell'*intersoggettività*, cioè di quel registro propriamente umano che F. Rosenzweig e M. Buber furono tra i primi a indicare, con E. Mounier, nella sua luce antropologica primaria.

Questa dell'intersoggettività è l'unica possibile dimensione di integrazione della storia soggettiva, delle vicissitudini della libido, per la costituzione del *noi* (la *Wirheit*, di Buber), il noi, che non è solo il luogo di nascita *alteregoico* del sociale (A. Schutz) ma che è anche e soprattutto il luogo antropologico e neopsicoanalitico dell'*incontro* (Boeckenhoff, Buytendijk): e questa, anche nella prospettiva psicoanalitica, soprattutto dopo la lezione di Fromm, è oggi la via più ricca di sbocchi, pratici e teoretici. Qui invero il soggetto, in quanto si istituisce in *dialogo*, supera i confini dell'Io, costituendosi in intersoggettività, oltrepassando la distruttività insita nel deteriore «sociale» odierno.

Ma la ormai antica (pur tuttora valida) lezione di Sullivan, Horney, Fromm-Reichmann, Fromm, Caruso, Frankl, sia pure su percorsi diversi, indicava chiaramente che il legame simbolico fra gli uomini situa il soggetto nel cuore di un discorso che gli viene dagli altri, che è fondamentalmente sociale o, come oggi si preferisce dire, *istituzionale* (si pensi al messaggio contenuto nella «Paura della libertà» [1941] di Fromm).

In quest'ultimo ventennio la psicoanalisi, oltre che accostarsi all'epistemologia (l'ultimo saggio di Franco Fornari lo indica chiaramente), è venuta sempre più aprendosi al recupero del *soggetto* nella sua realtà alteregoica (proprio nel senso husserliano del termine), nella sua irriducibile e irripetibile singolarità (si pensi a «Avere o Essere» [1976] di Fromm); e l'antropologia esistenziale — dal suo canto — è andata sempre più riconoscendo la verità dell'Inconscio come *discorso dell'altro*, anzi come discorso di un Tu, intessuto di ricordo, di situazione, di invocazione, ma anche di silenzio e di rifiuto.

In questa sede mi pare quanto mai opportuno porre in rilievo il gran peso che è venuto assumendo in psicoanalisi l'interesse per la modalità genetica esistenziale (ontica) dell'angoscia (Dieter Wyss). Alla repressione come causa di angoscia si è sostituita a poco a poco l'angoscia come causa di repressione. Tale elaborazione della primitiva concezione freudiana sta ad indicare che l'ansia e i suoi sintomi non vengono più visti come il semplice risultato di un processo intrapsichico ma sono intesi come scaturienti dallo sforzo del soggetto di evitare situazioni relazionali di pericolo, di sfuggire

alla frustrazione o *Versagung*, come aveva già intuito Freud nel 1914, nella sua «Introduzione al narcisismo».

Di qui, attraverso Heinz Kohut, è possibile accedere alla persona nel suo *mondo di relazioni*, mondo espressivo ed esistenziale (cfr Borgna) e mondo culturale (si pensi ad Abram Kardiner). Donde, nell'iter analitico, nel processo terapeutico, un reale avvicinamento alle dimensioni esistenziali della persona, con un'impostazione che è andata sempre più incentrandosi sulla dimensione coesistentiva, sociale, interpersonale. Ciò è particolarmente evidente nell'analisi della personalità paranoicale, della distruttività, dell'Io grandioso perverso (C. Muscatello, 1985).

Dal canto suo l'indirizzo antropofenomenologico o antropologico esistenziale o, come oggi preferisce Cargnello traducendolo dal tedesco, «analitico della presenza» (*Daseinsanalyse*), specie sollecitato dalla analisi del linguaggio, dalla fenomenologia del sociale e dell'alterità (*Theunissen*) e dalle dimensioni socioculturali della presenza-al-mondo (*Luijpen*), così ben recepite dai neofreudiani, ha esplicitato ampiamente il nodo dell'inter-esse, dell'interpersonale, del noi (Callieri, 1984), del logos dialogico (F. Wiplinger), della *parola intermediaria* (Flahault, 1978). Mi pare di poter qui richiamare quell'«allargamento della linguistica» (cui si riferisce R. Barthes) che è proprio degli anni Settanta e che consente di cogliere il discorso dell'altro come costitutivo della propria presenza; e ricordare anche l'essere-in-situazione come investimento primario della realtà e come *inserzione* nell'esserci.

La *scelta* (e qui le due correnti, psicoanalitica e antropoanalitica sembrano davvero confluire) si ridimensiona quindi al livello preter-volontario di un'accettazione dell'inevitabile destino, di un assestamento di sé nel proprio posto, in un gioco che è anche narcisistico (Grunberger, 1977). Qui non si può più far finta di ignorare quanto diceva Jaspers (1932): «Che io agisca o non agisca, l'una e l'altra eventualità ha conseguenze, e in ogni caso cado inevitabilmente in colpa»: la scelta comporta sempre inevitabilmente la rinuncia a tutto il resto, una de-cisione, un taglio. È qui, forse, l'origine dell'angoscia, che non è solo trepidazione di fronte al pericolo o panico di fronte alla coscienza del male, ma è — soprattutto ed essenzialmente — la trasparenza e la consapevolezza della perenne ec-centricità dell'esistente, l'impressione vaga e inquieta di perder l'occasione, di venir meno a se stesso nello scegliere una situazione fra tante possibili che andranno irrimediabilmente perdute, con le quali non potrò più immedesimarmi «nel cuore della parola scambiata» (Buber), nella precipite corsa verso il mio avvenire; e l'ansia è la consapevolezza della precarietà di ogni conclusione, è creatività e novità infinita, ma è anche senso dell'incompletezza, errore e contraddizione perenne, nel proprio mondo vissuto.

Oltre trent'anni fa (1952) Cornelio Fabro parlava di «recupero integrale della soggettività» con un evidente richiamo alla trascendenza kierkegaardiana del singolo. Tale richiamo, secondo me, implica sempre anche il richiamo al *mondo*. Certamente l'uomo è mondano, è werthhaft (J. Zutt), e il mondo è radicalmente umano, è *Lebenswelt*. Senza uomo non si dà mondo

(Wenn Kein Dasein existiert, ist auch Kein Welt «da», dice Heidegger in *Sein und Zeit*, 365); quindi il mondo, per dirla con Fromm (*Società alienata e società sana*, 1955); è *umanesimo globale*. Questa Lebenswelt, questo mondo vissuto è un mondo *culturale* e per esso, come suggerisce Colette Misrahi, della scuola freudiana di Parigi (1979-80), sono da tener presenti il suo potere distruttore — distruttore di pace, di illusioni, di istituzioni — e i suoi abissi intollerabili di angoscia, di castrazione, di lacerazione, di confronto, con i limiti e la morte: in parte, il mondo culturale in cui la psicoanalisi incontra le angosce infantili. Invero il mondo vissuto del bambino è ricco di significati antropoanalitici, adeguati alla vivace dinamicità propria di questa età. Questo ci consente di poter anche sostenere, con la Misrahi (nel suo «incontro del fanciullo con la psicoanalisi», 1980), che il bambino si trova naturalmente in una situazione di continue scoperte e riscoperte di mondi che non sono affatto ovvi, generici, banali, scontati. C'è un continuo incontro dell'oggetto secondo adombramenti (le husserliane *Abschattungen*) molteplici, in cui primeggia il costituirsi percettivo della Lebenswelt secondo progetti spaziali e temporali ben definiti, anche se mutevoli. L'accostamento tra orizzonte psicoanalitico e antropoanalitico è qui davvero ricco di prospettive.

Senza affrontare qui il difficile problema della costituzione della Lebenswelt, voglio soltanto ricordare che questa è la base di significato in ogni scienza e ad essa appartengono — nella loro fattività — tutti i fenomeni della vita sociale, dalla semplice relazione duale ai più diversi tipi di comunità. Ciò è stato ampiamente recepito dagli sviluppi psicoanalitici attuali, che mostrano di aver colto appieno l'aspetto alter-egoico della Lebenswelt e del mondo intersoggettivo (cfr la 6ª delle *Ricerche di Logica*, di Husserl). Questo mondo intersoggettivo è «il mondo come senso che traspare nell'intersezione delle mie esperienze e delle esperienze altrui» (Merleau-Ponty); e, per dirla con Simone de Beauvoir, «l'alterité est une catégorie spirituelle originelle de la conscience» (in: *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947).

Ecco allora spontaneo domandarsi se l'intersoggettività possa o debba considerarsi come una sorta di fatticità primordiale; ed è sulla risposta a tale domanda ineludibile che va individuato proprio il punto nodale del rapporto fra antropoanalisi e psicoanalisi. Credo che antropoanalisi e psicoanalisi convergano proprio su questa sfera del *Noi*, cioè nell'indagine sulla storia del farsi dello *stile* esperienziale del singolo, della sua «We-Relation» (Spiegelberg). Per quanto ne so, sembra che oggi anche in ambito psicoanalitico (Vegetti Finzi) si tenda al superamento della contrapposizione tradizionale tra Io e Mondo e a considerare la primordiale unitarietà dell'esserci-nel-mondo, fin dai primissimi tempi dello sviluppo del Sé (M. Trevi, 1985). La inscindibile correlazione tra istanza egoica e istanza mondana (Das Ich ist Welthaft, diceva Zutt) è un primum in cui, oltre al fenomenologo, è destinato ad imbattersi ogni psicoanalista avvertito e critico (si pensi al contributo di Clara Thompson): è come un traguardo cui si sta giungendo da più parti attraverso un lungo iter di riflessioni e studi (cfr l'articolo di Magerand

sulle nuove psicoterapie: 1981), studi sulla comunicazione, l'autenticità, l'implicazione, l'intimità: è questo, appunto, che anima le nuove terapie, *in primis* la *gruppo-analisi* (Ondarza Linares), gli approcci corporei o emozionali, fondati sull'*hic et nunc*, col passaggio dall'interpersonale al trans-personale (si pensi alla seduzione qui operata da Carlos Castañeda, all'approccio di C. Rogers, alla bioenergetica di W. Reich e di A. Lowen, alla terapia della Gestalt di Fritz Perls, all'analisi transazionale di E. Berne, al movimento di Esalen in California)

Comunque attualmente psichiatri e psicoanalisti, di qualunque scuola, purché criticamente formati (e non arroccati su rigidi dogmatismi), sanno ormai che quello in cui ci si imbatte primordialmente non è un Io nudo, pre-mondano, ma è un Io che *è-per*, che *è-con*, che *è-contro*, che *è-alla mercè-di*, quindi mai un Io extramondano, neppure nei casi più estremi di disturbo autistico o catatonico o depressivo.

Questa apertura della psicoanalisi verso la dimensione *coesistentiva* (ricordo volentieri qui che fu Fromm a sostituire fra i primi il faccia-a-faccia al divano), senza nulla togliere di terapeutico e di scientifico alla sua funzione, costituisce un elemento molto significativo nello svolgimento della *psicoterapia nelle istituzioni* (iniziata in Francia con Sacha Nacht), attività oggi quanto mai importante (cfr il numero di «Rivista Sperimentale di Freniatria», 1986, interamente dedicato al problema), per la quale non si può non tener conto dell'originale concetto frommiano di «carattere sociale» (1932), così pienamente valido e stimolante ancor oggi, a distanza di cinquant'anni.

Dunque quest'apertura terapeutica attuale consente un accostamento fra le due impostazioni metodologiche e concettuali (la antropoanalitica e la psicoanalitica) che stanno mostrando di volersi liberare da troppo rigide pregiudiziali filosofiche e metapsicologiche¹: il *transfert* è, secondo me, il punto comune di confluenza, anche se dovunque tende a svanire il «*complexe de croyance*», secondo l'espressione di Guy Rosolato (lasciando però sempre al coperto il terapeuta, padre idealizzato o grande fratello).

Certo, oggi è sempre più forte la tentazione del «godimento costruito e della libertà programmata dai nuovi ingegneri degli stati d'animo» (Robert Castel), specie nei gruppi; eppure si sa bene che la personalità del terapeuta conta tanto quanto le sue conoscenze, si sa bene quanto sia importante l'intuizione dei problemi degli altri, l'oltrepassamento del proprio narcisismo e della sicurezza personale; pur sapendo tutto ciò, è indispensabile per noi l'evangelica vigilanza perché tutti gli abusi sono sempre possibili. Qui l'aiuto che l'antropofenomenologia può dare alla psicoanalisi (traendone anche essa un sostanziale nutrimento) è davvero notevole, anche come stimolo epistemologico, cioè sottolineando l'incertezza attuale che pesa sullo statuto del-

¹ «La psichiatria esistenziale non costituisce più una scuola separata. Il suo mandato è stato ampiamente recepito permeando il modo con il quale ci si accosta, in ogni campo, al paziente e alla malattia» (Vegetti Finzi, 180).

l'atto psicoterapeutico (cfr l'attuale concetto di *psicoterapia interpersonale*, come diffuso in USA — Klerman e coll., 1984), pur non negando affatto il primato del ruolo terapeutico della psicoanalisi, come sempre, chiaramente, volle Freud.

BIBLIOGRAFIA

- BALLERINI A. - LASZLO P., *Edipo fra natura e cultura*, in «Rivista Sperimentale di Freniatria», 109, suppl. V, Novembre 1985.
- BOECKENHOFF J., *Die Begegnungsphilosophie*, Alber, Freiburg 1970.
- BORGNA E., *Lineamenti di psicopatologia dell'espressione*, Edizioni Libr. Cortina, Milano 1978.
- BOVI A. - PRUDENZIATO P., *Aspetti fenomenologici della scelta*, Liguori, Napoli 1981.
- CALLIERI B., *Presupposti fenomenologici-esistenziali per un psichiatria interpersonale*, in «Rivista Sperimentale di Freniatria», 87, 639, 1963.
- CALLIERI B., *Perplexity. Psychopathological and Phenomenological Notes*, in *Analecta Husserliana*, vol. 7, Reidel, Dordrecht 1978.
- CALLIERI B., *Antropologia esistenziale e/o psicoanalisi?* Congr. Internazionale CISSPAT (Salerno 1979), Padova 1979, 40-50.
- CALLIERI B., *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Città Nuova, Roma 1982.
- CALLIERI B., *La fenomenologia antropologica dell'incontro: il «noi» tra l'homo-natura e l'homo-cultura*, in C.L. CAZZULLO - C. SINI, *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*, Masson, Milano 1984.
- CALLIERI B. - FRIGHI L., *An Approach to the problem of existential vs. psychoanalytic anxiety*, in «J. exist. Psychiat.», 2, 7, 323, 1962.
- CARGNELLO D., *Dal naturalismo psicoanalitico alla fenomenologia antropologica della Daseinsanalyse*, Ist. Studi Filos., Roma 1961.
- FRANCIONI M., *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in J. Lacan*, Boringhieri, Torino 1978.
- FLAHAULT FR., *La parole intermédiaire*, Le Seuil, Paris 1978.
- FREUD S., *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, vol. 7°, Boringhieri, Torino 1975.
- GRUNBERGER B., *Il narcisismo*, Laterza, Bari 1977.
- HESNARD A., *Psychanalyse du lien interhumain*, PUF, Paris 1957.
- JASPERS K., *Philosophie*, vol. II. *Existenzerhellung*, Springer, Berlin 1932 (trad. it. U. Galimberti), 237.
- KARDINER A., *The Individual and his Society* (1939), trad. fr., Gallimard, Paris 1969.
- KLERMAN G.L. E COLL., *Interpersonal Psychotherapy of Depression*, Basic Books, New York 1984.
- KOHUT H., *La ricerca del sé*, Boringhieri, Torino 1984.

- LUIJPEN W.A., *Existential Phenomenology*, Duquesne Univ. Press, Pittsburg 1960.
- MAHLER M.S., *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation*, Intern. Univ. Press, New York 1968.
- MAGERAND FR., *Psychothérapie. Les nouvelles thérapies*, Universalia, Paris 1981, 334.
- MALDINEY H., *Comprendre*, in «Rev. de Métaphys. et de Morale», 35, 89, 1961.
- MISRAHI C., *La rencontre de l'enfant et de la psychanalyse*, Universalia, Paris 1980.
- MERLEAU-PONTY M., *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1947.
- MUSCATELLO C. E COLL., *Note per una fenomenologia delle personalità paranoicali*, in «Rivista Sperimentale di Freniatria», 109, 841, 1985.
- NACHT S., *La présence du psychanalyste* (1962), trad. it., Astrolabio, Roma 1970.
- ONDARZA LINARES J., *Cronicità, trattamento prolungato e gruppo analisi*, in «Rivista Sperimentale di Freniatria», 110, 746, 1986.
- RICCI SINDONI P., *Fenomenologia della «presenza» e naturalismo psicoanalitico*, in «Riv. d'Europa», ott. 1984, 33.
- ROSOLATO G., *Essai sur le symbolique*, Gallimard, Paris 1969.
- SPIEGELBERG H., *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Northwestern Univ. Press, Evanston 1972.
- THEUNISSEN M., *Der Andere*, Berlin 1965.
- THOMPSON C., *Psicoanalisi interpersonale* (1938), Boringhieri, Torino 1972.
- TORRE M., *L'angoscia nella psicanalisi e nell'esistenzialismo*, in «Ann. Freniat.», 74, 290, 1961.
- TREVI M., *Per uno junghismo critico. Individuazione e funzione simbolica*, in «Riv. di Psicol. analitica», 16, 176, 1985.
- VEGETTI FINZI S., *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1986.
- WIPLINGER F., *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, in «Philos. Jahrbuch», 70, 169-190, 1962.
- WYSS D., *Storia della psicologia del profondo* (1977), trad. it., Città Nuova, Roma 1979.
- ZUTT J., *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie*, Springer, Berlin 1962.

BREVI RIFLESSIONI SUL RAPPORTO PSICOANALISI - MORALE IN FREUD

ANTONIO LAMBERTINO *

Freud non si preoccupò soltanto di enucleare una teoria psicoanalitica, ma volle intendere la psicoanalisi come luogo privilegiato se non esaustivo per una ermeneutica integrale di ogni fenomeno umano, con particolare riferimento a quello morale e religioso, profondamente legati al fenomeno psichico. Indagò, in tal modo, sullo specifico dell'evento morale e religioso con strumenti epistemologici propri del metodo psicoanalitico, travalicando e snaturando così l'identità metodologica e scientifica della psicoanalisi e rischiando di ricondurre il morale e il religioso a un semplice vissuto psicologico, adeguatamente spiegabili con le leggi del meccanicismo e del determinismo psicologico.

Una siffatta metodologia ed ermeneutica, a sua volta, fu inserita in un contesto teoretico illuministico e positivistico, che gli rese ancor più problematico il passaggio dal dato di fatto, qual è il vissuto psicologico, al dato di diritto, qual è il fenomeno morale¹.

Con queste premesse teoretiche e metodologiche Freud non poté non vedere nell'essenza originaria della morale un semplice indotto culturale, socio-parentale, che si limita ad essere interiorizzato. Non si darebbe pertanto una «originaria, per così dire naturale capacità discriminatoria tra bene e male. È un influsso estraneo a decidere che cosa debba chiamarsi bene o male»².

Tutte le morali storiche, a loro volta, sarebbero edificate, secondo Freud, sulla rinunzia, sulla repressione e sulla paura della sanzione. Così concepite, non potevano non portare alla nevrosi, specialmente la morale sessuale, ritenuta troppo rigida e incapace di tener conto della peculiarità della struttura sessuale, di origine fisiologica e psicologica, dell'individuo (chiara invocazione dell'Etica della situazione). L'astinenza e la sublimazione, del resto, sarebbero accessibili solo a una minoranza.

È un luogo comune acritico quello che vede in Freud il fautore di una

* Dipartimento di Filosofia, Università degli studi di Parma.

¹ Per una più approfondita analisi di questo e dei seguenti argomenti rinviamo al nostro *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida Editori, Napoli 1989².

² *Il disagio*, in FREUD, *Opere*, Torino 1967, vol. X, 611.

liberalizzazione sessuale indiscriminata. Freud giudica costoro «male informati»³.

Nel difendersi con zelo dall'accusa che nella cura analitica il nevrotico «venga incoraggiato a godersi la vita», ricorda che funzione e compito della terapia analitica è «l'imbrigliamento della passione», ovvero il suo inserimento «nell'armonia dell'Io», in modo che non persegua più un «proprio autonomo binario per raggiungere il soddisfacimento»⁴.

Causa della nevrosi d'angoscia, in particolare, non è la semplice privazione della vita sessuale, ma l'astinenza dovuta a rimozione, detta anche «incapacità d'amare»⁵.

E, come si dà una nevrosi originata da una forte eccedenza del Super-io sulla libido, così si dà una nevrosi causata dalla soppressione di ogni esigenza «ascetica» da parte della pulsione sessuale, originata cioè da una indiscriminata liberalizzazione sessuale, fonte di conflittualità non meno della stessa repressione. «Nessuna delle alternative — conclude Freud — metterebbe fine al conflitto interno»⁶. E la ragione di ciò è da riporre in un principio fondamentale di carattere psicoanalitico, secondo cui, qualora il soddisfacimento erotico non incontra ostacoli, l'amore diviene «privo di valore, la vita vuota», fino al punto che una libertà sessuale «illimitata», prima della vita matrimoniale, è ritenuta nefasta non meno di una libertà continuamente frustrata⁷.

Dopo tali citazioni, desunte da vari saggi di Freud, desta meno stupore il passo paradossale di una lettera indirizzata al pastore Pfister il 2 febbraio 1908: «Lei sa che il nostro erotismo include ciò che Lei, nella sua cura d'anime, chiama "amore", e non intende assolutamente ridursi al grossolano godimento dei sensi».

Oltre che tentare di offrire un'analisi genealogica e fenomenologica della legge morale nel suo instaurarsi storico, Freud si preoccupa anche di dare di essa una «nuova» fondazione teoretico-metapsicologica. Si guarda bene, anzitutto, dall'abrogare la morale in quanto tale. Vuole solo riformarla. Senza morale, infatti, l'uomo ritornerebbe allo stato primitivo, caratterizzato dall'anomia e dall'aggressività incontrollata. Anche in questa considerazione traluce l'ispirazione positivistica di Freud, che ricalca quella di Hobbes: la morale è una funzione, utile alla società come mezzo di coercizione sociale, per garantire la convivenza e la sopravvivenza dell'umanità. Una morale rinnovata, a sua volta, non deve più ispirarsi al riferimento all'al di là, non deve essere religiosa, ma «umana», «sociale», e «razionale». Anche «razionale», per frenare una libido incontrollata e garantire alla società di raggiun-

³ *Introduzione alla psicoanalisi*, in *op. cit.*, VIII, 582.

⁴ *Analisi interminabile*, in *op. cit.*, XI, 508.

⁵ *Psicoterapia*, in *op. cit.*, IV, 439.

⁶ *Introduzione alla psicoanalisi*, in *op. cit.*, VIII, 583.

⁷ *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *op. cit.*, VI, 429.

gere lo scopo della sopravvivenza dell'uomo. È chiaro che non si fa cenno a una legge di natura. L'omicidio è male solo perché proibito dalla società, non perché male in sé e per sé. Con la messa fuori gioco (come si esprime Freud) della religione, si eviterebbe anche la repressione generalizzata, la paura dell'inferno, la vendetta di Dio. Freud, in tal modo, mentre non tenta mai un recupero critico della realtà religiosa, da condannare nelle sue modalità storiche non meno che nella sua stessa essenza, perché propria dell'uomo infantile che ha paura e non sa accettare, per mezzo del Dio logos, i limiti della sofferenza e della morte, si preoccupa invece di dare una nuova fondazione dell'evento morale, atta a evitare la nevrosi. Non si accorge però che per eliminare l'angoscia non basta sostituire la società a Dio, se poi la legge morale continua a provenire in modo coercitivo da una realtà estranea e innaturale, qual è, nella considerazione di Freud, la società civile. In realtà, la morale rimane un semplice indotto culturale, socio-parentale, di per sé estranea all'Io, subita, non interiore all'uomo, ma semplicemente interiorizzata in senso psicologico. L'«altro», e quindi la società, rappresenta per Freud l'estraneo, il fuori, il nemico, da temere e da rispettare solo per non essere sopraffatti.

All'interno della spiegazione psicoanalitica della genesi della legge morale, Freud si occupa della genesi e della natura della coscienza morale.

La sua interpretazione della coscienza morale appare del tutto riduttiva e negativa e sembra confluire nella peggiore connotazione della coscienza morale offerta dalle morali storiche. Egli assume l'avvio dalla coscienza morale dei nevrotici, soprattutto ossessivi, per dedurne che è questa, nella sua essenza, la coscienza morale. Passa così indebitamente da un metodo descrittivo storico-positivo, per di più limitato ai comportamenti fattuali dei primitivi e degli ossessivi, a un metodo analitico-deduttivo, con la pretesa di stabilire qual è l'essenza (*Wesen*) della coscienza morale. Così facendo, eleva a essenza della coscienza morale quanto è appena un dato storico, un fatto di costume circoscritto nel tempo e anomalo. Incorre in tal modo in un duplice errore metodologico: parte da un dato di fatto limitato per arguire induttivamente una legge universale e di diritto, e assume l'avvio da un ambito patologico per approdare a un ambito *catexochén* umano, avvalendosi del presupposto (solo in parte vero) che non c'è una netta demarcazione tra patologico e normale. Freud opera come colui che si volesse accostare alla fenomenologia dell'intelligenza dell'uomo, assumendo come punto esaustivo di indagine e di riferimento il mondo degli alterati mentali. «Cos'è la coscienza morale?» si domanda testualmente. «È la facoltà di sentirsi in colpa», «di giudicare e condannare l'Io»⁸.

Nasce, pertanto, essenzialmente come «contrapposizione (*Gegenüberstellung*)» all'Io, come Super-io, cioè non come istanza propria dell'Io, ma come istanza critica sociale, indotta, derivata, riflessa, innestata in un proba-

⁸ *Disagio della civiltà*, in *op. cit.*, X, 611.

bile sfondo preistorico e filogenetico (parricidio originario). Nella sua natura è, di conseguenza, riduttivamente una funzione negativa e repressiva, che si limita a mettere in guardia, a protestare, criticare, proibire e condannare. Tale fenomenologia, del resto, sarebbe in sintonia con la concezione della morale, che è «rinunzia» e «limitazione delle pulsioni» e istanza fondamentale estranea all'Io. «Perfino la morale comune — avverte Freud — ha caratteri rigidamente limitativi e di proibizione spietata»⁹. Ne deriva che la coscienza morale, per natura sua, è angosciante e nevrotizzante, anche se l'angoscia può diminuire col «rafforzamento dell'Io» di fronte al Super-io, cioè con un atteggiamento di sintesi, atto a mediare le pulsioni libidiche e le esigenze morali. Compito questo, per esempio, della psicoterapia. Compito dell'analisi, infatti, non è di rendere l'Io indipendente dal Super-io, ovvero di abolire la morale, col rischio di ritornare allo stato di natura pura o di autodistruzione. Suo intento è, piuttosto, accrescere le risorse psicologiche capaci di mitigare l'angoscia del Super-io, tenendo conto della natura pulsionale dell'Io.

È da sottolineare come la coscienza morale venga intesa da Freud soltanto come funzione negativa e colpevolizzante. Non si darebbe, per dirla con Heidegger, oltre alla coscienza «riprovante», anche una coscienza «approvante». La coscienza morale, di conseguenza, non potrebbe comportare la percezione interna di un valore *positivo* da attuare. Potrebbe vietare, per esempio, il parricidio, ma non potrebbe mai concepire e ingenerare il rispetto del valore positivo della persona. Così caratterizzata, la coscienza morale non approva mai, ma si limita a condannare; non può dar luogo a un pentimento maturo e sereno, ma soltanto a un rimorso tormentato e ossessivo; non serve anche da direttiva per un retto agire, ma è solo riprovazione di desideri e di tensioni; non indica, insieme, la via del bene e del male, ma soltanto quella del male. Del resto, il carattere angosciante del senso di colpa rimane ignoto: solo la psicoanalisi, correlandolo con la situazione edipica, potrebbe renderlo manifesto.

Tuttavia, al di là dei limiti evidenti della concezione teoretica freudiana della coscienza morale, è doveroso evidenziare il suo grande merito nell'aver demitizzato una erronea coscienza morale, quale può essere, da una parte quella eccessivamente superegoica, dall'altra quella lassista.

Dopo tali brevi premesse, mi sembra opportuno accennare ad alcune problematiche che potrebbero insorgere dalla critica rivolta dalla teoria psicoanalitica a una certa didattica della morale e a una certa fenomenologia della coscienza morale; alla quale critica le morali storiche, anche la nostra, difficilmente riescono a sottrarsi del tutto. Si potranno così rivalutare e apprezzare alcune delle riserve mosse dalla teoria psicoanalitica.

1) Il principio d'autorità e di trascendenza, da solo (e i nostri giorni ne

⁹ *L'Io e l'Es*, in *op. cit.*, IX, 516.

danno conferma), non sembra sufficiente a garantire una stabile e profonda adesione ai principi morali. Una didattica della morale, ispirata esclusivamente a principi esteriori ed eteronomi, o a un semplice positivismo, seppure di carattere metafisico e assoluto, sembra destinata a non mordere sulla psicologia dell'uomo, se non è accompagnata da motivazioni e istanze che derivano, almeno prossimamente, dall'interno dell'uomo. Anche se ontologicamente i principi dell'agire morale richiamano in ultima istanza l'autore dell'essere (data l'essenziale correlazione tra agire ed essere), sul piano psicologico tale richiamo può rivelarsi sterile se non trova il suo riscontro in motivazioni che insorgono dalla natura intrinseca dell'uomo. L'appello alla *ratio Dei* non può essere isolato dall'appello alla *ratio hominis*. È da intendere in questo contesto l'affermazione di san Tommaso, secondo cui la legge morale è da considerare non come semplice imposizione divina, ma come *participatio legis aeternae*. Non è proprio del soggetto morale comune, ma solo del santo prescindere del tutto da un'urgenza autonoma dell'obbligazione e appellarsi, in uno slancio d'amore, soltanto all'*ipse dixit*. Oggi non poche prescrizioni morali, soprattutto nell'ambito della morale sessuale, sono destituite di mordente anche perché non sufficientemente motivate a livello psicologico e umano. Ritornando a san Tommaso, la menzogna è un male non perché proibita da Dio, ma perché male in sé e per sé, per la sua natura intrinseca di contraddire l'essere e la verità e perché lesiva dei diritti della personalità altrui¹⁰.

Questa considerazione vorrebbe solo sollevare un problema, e non avallare soluzioni immanentistiche o alimentare le tesi antifideistiche del tempo odierno.

2) Freud ha certamente interpretato in modo unilaterale e quindi erroneo la genesi e la fenomenologia della coscienza morale, intendendola negativamente come funzione proibente, inibitrice, sadica e, come tale, fonte inevitabile di nevrosi. Ma quante sono, storicamente, le concezioni della morale del tutto immuni da tale limite? Forse ci si è prevalentemente occupati, soprattutto in passato, da parte dei moralisti cattolici, della morale del «non fare». La nostra didattica della morale è stata, così per secoli, quella veterotestamentaria di «non uccidere» anziché quella neotestamentaria di «rispettare e amare» il prossimo. Né abbiamo sufficientemente approfondito l'ammonimento di san Giovanni, secondo cui «colui che teme non è perfetto nell'amore». Corriamo il rischio, anche oggi, di introdurre la rinuncia come costitutivo primario del fenomeno morale, mentre ne è semplicemente un costitutivo derivato. È solo in virtù della positività o di una idealità da attuare, e dopo l'intuizione di essa, che l'esperienza morale può essere espressa in termini di rinuncia. Analisti e confessori si imbattono spesso in coscienze morali tormentate, superegoiche e masochistiche, nelle quali c'è

¹⁰ *Summa theologiae*, II-II, q. 110, a. 3.

poco di morale e molto di psichico (il senso di colpa non è riconducibile a quello di angoscia, anzi il secondo può rendere sospetto il primo). La conseguente nevrosi può essere mitigata se entrambi, in un processo di post-educuzione, si preoccupano di convertire la coscienza morale da negativa in positiva, da inibitrice in promotrice, da repressiva in propositiva, da eteronoma in autonoma, ovvero da superegoica in egoica.

3) Freud considera l'*homo religiosus* un eterno bambino, che agisce per paura e ricorre al trascendente per esorcizzare il dolore e la morte. La sua balia — ricorda lui stesso — fin dalla tenera età di 3 anni gli parlava «troppo di Dio e dell'inferno». Ciò lo indusse, più tardi, a ricordare ossessivamente della Scrittura una sola espressione: «mia è la vendetta». Forse dovremmo umilmente domandarci, se non abbiamo anche noi troppo abusato dell'immagine del Dio remuneratore o dello spettro della morte, come veicolo preferenziale per imbrigliare le pulsioni dell'Io e fomentare la religiosità nostra e altrui. Sotto tale profilo, non è piccolo il merito di Freud nell'aver applicato alcune categorie psicoanalitiche anche al fenomeno religioso. La psicoanalisi certamente travalica se stessa se intende passare dal vissuto religioso ingenerato dalla nevrosi e fonte esso stesso di ulteriore nevrosi alla realtà religiosa in quanto tale, ma può contribuire efficacemente a purificare l'atteggiamento religioso da una caratterizzazione captativa e infantile. Analogamente, la teoria e la prassi analitica possono salutarmente evidenziare come la coscienza morale non raramente è la fonte e il luogo privilegiato dove si nascondono e si alimentano meccanismi di inibizione che solo apparentemente sono morali: in realtà una tale coscienza mira, inconsciamente, a inibire l'angoscia che prorompe dalla urgenza della vita pulsionale. Lo stesso sentirsi in colpa esprime, non rare volte, bisogni coatti di autodistruzione, che oggettivamente esulano dal morale. Sebbene la storia dei santi non manchi di soggetti nevrotici, il soggetto morale nevrotico, nella misura in cui è tale, e quindi con dimensioni di libertà e oblatività rese più anguste, ha poco a che vedere col soggetto morale, anche se è possibile che egli, utilizzando le dimensioni in cui riesce ancora a mantenersi libero, indirizzi la propria nevrosi verso una dimensione ascetica. Come si vede, la psicoanalisi può aiutare a comprendere la patologia della coscienza morale, in particolare i processi e le formazioni reattive inconscie che hanno presieduto le fasi dello sviluppo dell'Io e hanno dato luogo alla formazione di un senso morale erroneo (perfezionismo esasperato, ossessività della colpa, paura angosciante del peccato e del «mondo» ecc.), e aiutare, di conseguenza, a instaurare un io equilibrato, creativo e responsabile, capace di porsi in corretta relazione con l'alterità.

Giustamente, inoltre, la psicoanalisi insegna che l'acutizzazione e la difesa ossessiva dell'istanza morale, e di un comandamento in particolare, può nascondere desideri latenti e repressi. In questo caso il desiderio represso e la conseguente paura ingigantiscono la forza del divieto. Nel nevrotico, quando un'inclinazione si fa troppo acuta, si rafforza anche la difesa del co-

mandamento che la vieta. Ma con la paura esasperata del peccato si può essere già sulla via della trasgressione e la spinta verso il male può diventare irresistibile. La paura, allora, elevata a difesa sospetta, può diventare paradossalmente una forza che trascina verso la trasgressione, proprio nell'intento di sfuggire all'angoscia. Per tutto ciò è di grande utilità il principio psicoanalitico, secondo cui il pensiero, l'immaginazione, il linguaggio e la stessa manifesta e cosciente intenzione esprimono talora tutt'altra cosa che l'oggetto o la verità cui tendono realmente e con una più profonda intenzionalità.

4) L'equilibrio psichico e una vita affettiva in armonia con la vita dello spirito sono di valido aiuto all'espansione e alla intensificazione della coscienza morale. Si dà anzi un rapporto direttamente proporzionale tra maturazione dell'Io e maturazione della coscienza morale. Già Agostino avvertiva: «Nihil sit in te contra te et integer stabilis». Giustamente oggi la teologia morale è più consapevole dell'importanza della dinamica della vita affettiva e passionale nella strutturazione della personalità integrale. Né è da dimenticare l'essenzialità della correlazione tra *delectatio* e *bonum* secondo san Tommaso, per il quale la *delectatio* perfeziona lo stesso agire umano, così come l'*operatio* diventa perfetta a condizione che sia anche *delectabilis*. «Operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima; consequens est quod in quanto est perfecta sit delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio»¹¹.

Non sarà male richiamare la sorprendente indagine tomistica sul rapporto tra *amor*, *desiderium* e *delectatio*. Sul piano dell'*intentio*, diversamente da quello della *executio*, il piacere è fine e ragione di essere di tutto il movimento intenzionale che inizia con la conoscenza e prosegue con l'attività appetitiva. Mentre sul piano della *executio*: «ex amore causantur et desiderium et delectatio et omnes aliae passionēs», su quello della *intentio* «est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem: delectatio enim est fructio boni, quae quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum»¹². Sul piano intenzionale, pertanto, «gaudium est ratio amandi»¹³. Mentre per Platone e Agostino movente dell'agire è l'amore, per san Tommaso movente dell'*operatio* è la *delectatio*. Ne deriva che la stessa ascesi morale (l'*austeritas*) non comporta la reiezione sistematica e assoluta del piacere: «austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas»¹⁴, fino a configurare il ripudio assoluto di ogni piacere come «vitium», il *vitium* della *insensibilitas*. In tale contesto, l'apatia, l'indifferenza o la freddezza del cuore, la mancanza o la repressione della vita passionale, che per Freud caratterizzano una fenomenologia patologica, per san Tommaso sono motivi di colpa oggettiva abituale.

¹¹ In *decem libros Ethicorum*, I, X, lectio VI.

¹² *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 6 e q. 25, a. 2.

¹³ *De veritate*, q. 25, c. 5.

¹⁴ *Summa theologiae*, II-II, q. 142, a. 1.

COMPLESSO PATERNO E FEDE IN DIO

GIANFRANCESCO ZUANAZZI

L'idea di Dio, secondo la psicoanalisi, è fortemente vincolata al padre reale e il simbolo religioso, quale si rivela nei sogni e nei miti, è solo il segno indicativo del complesso edipico. Che esista un'analogia tra le figure parentali e la rappresentazione che l'uomo costruisce di Dio è cosa ben nota. I concetti di paternità e maternità divina, distinti o associati, si ritrovano in quasi tutte le tradizioni religiose, e non raramente, specie in alcune culture con economia agricola e organizzazione matriarcale, l'idea di maternità divina compare prima e più di quella di paternità. Anche nelle culture superiori e nelle più evolute forme religiose, quando meglio si va precisando l'idea di Dio, ritornano con insistenza le analogie con il padre e con la madre. È proprio con questi nomi che Israele chiama Dio e la figura di Dio-padre raggiunge la sua pienezza nella rivelazione cristiana.

Qual è la validità della teoria freudiana sull'origine della religione e del concetto di Dio? Si può, rimanendo all'interno del pensiero psicoanalitico, offrire un'interpretazione della religiosità individuale e della rappresentazione umana del divino? Poiché tutto il ragionamento di Freud si fonda sul gioco delle analogie, lo studio del simbolismo religioso potrà fornirci la chiave per una risposta a queste domande.

1. Già nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), Freud esprime la convinzione che «gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende diffondendosi sino alle religioni più moderne, non sia altro che psicologia proiettata sul mondo esterno. L'oscura conoscenza (per così dire la percezione endopsichica) di fattori e rapporti psichici inerenti all'inconscio si rispecchia — è difficile dire diversamente, l'analogia con la paranoia deve qui esserci di aiuto — nella costruzione di una realtà sovrasensibile, che la scienza deve ritrasformare in psicologia dell'inconscio. Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del Paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità e simili, traducendo la metafisica in metapsicologia»¹. Qualche anno dopo (1907), considerando le analogie tra riti religiosi e pratiche ossessive, Freud si arrischia, non senza

¹ S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Opere, trad. it., Torino 1966-1980, IV, 279-280.

cautela, «a considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico della formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale»². Sia la religione che la nevrosi sarebbero un tentativo, soltanto parzialmente riuscito, di reprimere le pulsioni costituzionali. Poi, in *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) leggiamo: «La psicoanalisi ci ha insegnato a riconoscere l'interconnessione esistente tra complesso paterno e fede in Dio, ci ha indicato che il Dio personale non è altro, psicologicamente, che un padre innalzato, e ci pone ogni giorno sotto gli occhi i casi di giovani che perdono la fede religiosa appena crolla in loro l'autorità paterna. Nel complesso parentale noi riconosciamo così la radice del bisogno di religione; il Dio onnipotente e giusto, la natura benigna ci appaiono come grandiose sublimazioni del padre e della madre, anzi come repliche e reintegrazioni delle immagini che il bambino piccolo ha di entrambi»³. In altre parole Dio non è che il risultato di una proiezione dell'immagine parentale valorizzata nei suoi aspetti positivi mediante un processo di sublimazione. È questo il *Leitmotiv* che continuamente ritorna in tutta l'opera di Freud. Così la religione è «un ripristino regressivo delle potenze protettive dell'infanzia stessa. La protezione contro la malattia nevrotica che la religione garantisce ai suoi fedeli si spiega facilmente col fatto che essa li solleva dal complesso parentale, al quale è legato il senso di colpa così del singolo come dell'intera umanità, e lo risolve in vece loro, mentre il non credente deve sbrigare questo compito da solo»⁴. Fin dall'inizio della sua ricerca Freud pone dunque l'analogia bambino-uomo religioso che si amplia in quella bambino-nevrotico-uomo religioso.

Le teorie di Darwin e di Atkinson sull'orda primitiva e quelle di Frazer e di Roberston Smith sul totemismo permettono di estendere il dramma edipico della storia individuale alla storia dell'intera umanità. Secondo l'idea direttrice della metodologia freudiana, viene applicata allo sviluppo psichico la «legge biogenetica» (l'ontogenesi ricapitola la filogenesi), alla quale Haeckel attribuiva il valore di massima prova dell'evoluzione. Come la mentalità del bambino è simile a quella dell'uomo primitivo, così le fasi dell'età evolutiva ricalcano quelle che l'umanità ha percorso nel suo lungo cammino verso la civiltà. La nuova analogia bambino-selvaggio viene raddoppiata dall'analogia bambino-nevrotico e pertanto i caratteri della mentalità dell'uomo primitivo sono assimilati a quelli della mentalità nevrotica. Al fine di una piena

² S. FREUD, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, Opere cit., V, 349. Cfr Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Opere cit., IX, 328-329; Id., *Il disagio della civiltà*, Opere cit., X, 576: «A questo prezzo, mediante la fissazione violenta a un infantilismo psichico e la partecipazione a un delirio collettivo, la religione riesce a risparmiare a molta gente la nevrosi individuale».

³ S. FREUD, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, Opere cit., VI, 262. Cfr Id., *Introduzione alla psicoanalisi: Nuova serie di lezioni*, XI, 266-271.

⁴ *Ibidem*, 263. Cfr Id., *Breve compendio di psicoanalisi*, Opere cit., IX, 602.

comprensione di questo modo di pensare, occorre ricordare che per la teoria psicoanalitica gli stessi meccanismi che sostengono lo sviluppo psichico normale intervengono anche nella genesi delle nevrosi, le quali non presentano differenze *qualitative* rispetto allo stato di salute. Risulterebbe pertanto giustificato spiegare il normale partendo dal patologico, anziché percorrere il cammino inverso, quasi che il normale fosse una deviazione dell'anormale⁵.

In *Totem e Tabù* (1912-1913) — che porta il sottotitolo *Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e nei nevrotici* — Freud ripropone l'ipotesi dell'orda selvaggia e feroce, in cui un padre dispotico nutre e governa i figli, ma impedisce loro l'esercizio della sessualità, tenendo per sé tutte le donne del gruppo. Di qui un sentimento ambivalente dei figli verso il padre: da un lato, l'amore e l'ammirazione; dall'altro, l'odio e il timore. E «un giorno» i fratelli, tutti d'accordo, si ribellano, uccidono il padre e lo divorano, potendo così possedere sessualmente le donne-madri. Il profondo rimorso per il delitto orrendo genera però un bisogno di espiazione e i figli, identificandosi con il padre, giungono a vietarsi proprio ciò che egli proibiva, l'incesto, donde la legge dell'esogamia⁶.

Per Freud la situazione conflittuale, di natura squisitamente edipica, si risolve sul piano sociale nel totemismo che è considerato, sulla scorta dei lavori di Wundt, la fase di transizione tra l'umanità primitiva e l'epoca degli dei e degli eroi. Ricordando che, nelle fobie dei bambini e degli adulti nevrotici, gli animali possono simbolizzare il padre (si pensi alla zoofobia descritta nel caso del piccolo Hans⁷), Freud ipotizza una simile dislocazione anche per la mentalità primitiva: l'animale totem è un sostituto del padre. Ecco perché una tribù può attribuire la propria discendenza ad un animale, ritenuto contemporaneamente sacro ed esecrando. Tale è l'interpretazione psicoanalitica del totemismo e dei suoi due tabù fondamentali (la proibizione di uccidere il totem e il divieto dell'incesto)⁸, i quali rimandano alle stesse motivazioni che sostengono il comportamento nevrotico⁹.

Il parricidio diventa il peccato originale dell'umanità e il pasto totemico, che apparentemente contravviene alla legge del totemismo, esorcizza in realtà l'antico misfatto. Trattandosi di un gesto comunitario e non individuale, esso perde il carattere delittuoso per assumere il significato di sacrificio religioso che, da una parte, cementa con un vincolo sacrale l'unione di tutti i membri del clan e, dall'altra, permette, mediante l'ingestione delle carni del totem, di acquistarne la potenza¹⁰. Questa «prima festa dell'uma-

⁵ Cfr J. NUTTIN, *Psicoanalisi e personalità*, trad. it., Alba 1960, 99-100 e 226.

⁶ S. FREUD, *Totem e Tabù*, Opere cit., VII, 11ss.

⁷ S. FREUD, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, Opere cit., V, 481ss.

⁸ Op. cit. alla nota 6, 105ss.

⁹ *Ibidem*, 74ss. Nello stesso modo in cui il nevrotico non conosce l'origine dei divieti che egli si impone, il primitivo non conosce l'origine dei suoi tabù (*ibidem*, 162ss.).

¹⁰ *Ibidem*, 137-143.

nità» è la ripetizione e la commemorazione dell'azione criminosa dalla quale ebbero origine le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione¹¹.

L'animale totem è solo il primo sostituto del padre. L'idealizzazione del padre interiorizzato porta infine a proiettare la sua figura in un essere immaginario che detti legge all'orda dei fratelli. Nasce in questo modo l'idea di Dio, forma successiva di sostituzione del padre, nella quale il genitore riacquista un volto umano¹². Vale a dire che «l'idea di Dio non è una evoluzione ulteriore del totem, ma una rappresentazione che ha preso il posto di quest'ultimo, dopo esser scaturita, indipendentemente da esso, da una radice comune»¹³.

Il totemismo, religione primordiale dell'umanità, persegue la riconciliazione con il padre, impresa che si ripete per tutte le ulteriori religioni. Anche nel Cristianesimo, secondo Freud, l'umanità confessa il senso di colpa per l'antico peccato di ribellione, che trova nel sacrificio di un figlio la più efficace espiatione. Tuttavia, ancora una volta, la fatalità psicologica dell'ambivalenza, reclama i suoi diritti. «Con la medesima azione che offre al padre la massima espiatione possibile, anche il figlio raggiunge lo scopo dei suoi desideri contro il padre. Diventa egli stesso Dio accanto, anzi propriamente al posto del padre. La religione del Figlio si sostituisce a quella del Padre»¹⁴. Quale segno di questa sostituzione è richiamato in vita l'antico banchetto totemico, sotto forma di comunione, ma l'Eucarestia è una nuova «eliminazione del Padre», una ripetizione del crimine che si doveva espiare¹⁵.

Al termine di *Totem e Tabù*, Freud sintetizza il risultato delle sue ricerche: «Gli inizi della religione, della moralità, della società e dell'arte convergono nel complesso edipico, in piena concordanza con ciò che la psicoanalisi ha stabilito, cioè che questo complesso costituisce il nucleo di tutte le nevrosi di cui finora siamo riusciti a penetrare la natura»¹⁶. È evidente che in quest'opera (a differenza di quanto si può leggere altrove, per esempio in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*) la sublimazione non indica l'apagamento libidico in un ambito diverso da quello sessuale, una semplice trasposizione dell'energia, bensì un rapporto genetico tra la pulsione sessuale e l'attività spirituale. Ciò equivale ad affermare, dice Minkowski, che in un sistema di vasi comunicanti il liquido non solo passa da un vaso all'altro ma anche crea il vaso che l'accoglie¹⁷.

¹¹ *Ibidem*, 146. Cfr *Id.*, *L'Io e l'Es*, *Opere cit.*, IX, 499; *Id.*, *Il problema del masochismo*, *Opere cit.*, X, 15. Anche nell'*Autobiografia*, *Opere cit.*, X, 135, si sostiene che la colpevolezza originaria nasce dalla ribellione contro il padre.

¹² *Ibidem*, 151.

¹³ S. FREUD, *Dalla storia di una nevrosi infantile*, *Opere cit.*, VII, 585.

¹⁴ *Op. cit.* alla nota 6, 157.

¹⁵ *Ibidem*, 158.

¹⁶ *Ibidem*, 159.

¹⁷ E. MINKOWSKI, *Trattato di psicopatologia*, trad. it., Milano 1973, 475-476.

Del resto la teoria di Freud sull'origine della religione non regge alla critica storica. In effetti il totemismo non è per nulla primitivo, né universale; fra le molte centinaia di popolazioni totemiche, solo quattro hanno la comunione del totem, come l'intendeva Roberston Smith; i popoli totemici non sono cannibali; la forma più antica della famiglia non è contrassegnata dalla promiscuità sessuale ed è anzi, almeno nella maggioranza dei popoli, un'istituzione monogama¹⁸. Inoltre la concezione freudiana implica l'esistenza di una «psiche collettiva» che funzioni con gli stessi meccanismi della psiche individuale, presuppone cioè che l'evoluzione libidica del singolo sia pure una forma di espressione dell'umanità intera, la qual cosa non è facilmente giustificabile; presuppone anche la trasmissione, da generazione in generazione, secondo il modello lamarkiano, di un sentimento di colpa per un delitto di cui si è perduto il ricordo, la trasmissione dunque di esperienze acquisite che già al tempo di Freud era universalmente respinta¹⁹. Per quanto poi riguarda il complesso di Edipo, vale la pena di ricordare che le ricerche di Malinowski mettono in dubbio l'esistenza di questo complesso in tutte le società e rovesciano la concezione freudiana in quanto l'Edipo risponde ad una determinata cultura e non viceversa. Anche i risultati degli studi di Margaret Mead sottolineano l'influenza strutturante della società. Ma c'è un'altra osservazione da fare: la formulazione del complesso avvenne sul modello maschile e Freud, dapprima titubante, finì con l'ammettere, in polemica con Jung, che l'Edipo femminile non è simmetrico a quello del ragazzo; anche il quadro del mito narrato in *Totem e Tabù* presenta tutti attori maschili e le donne compaiono solo come oggetto di contesa; eppure la religione interessa il sesso femminile più di quello maschile e le divinità femminili popolano insieme con gli dei il mondo religioso. Infine non si

¹⁸ R. BOCCASSINO, *Etnologia religiosa*, Torino 1958; Id., *Etnologia religiosa*, in P. TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni*, Torino 1970, I, 492ss. Ciò che più meraviglia è il fatto che Freud era perfettamente al corrente delle critiche rivolte alle teorie di Roberston Smith e tuttavia non ritenne opportuno correggere le ipotesi formulate in *Totem e Tabù*. Per quale motivo? Ecco la risposta testuale: «Mi sono sentito più volte rivolgere violenti rimproveri per non aver modificato le mie opinioni nelle successive edizioni del libro, nonostante etnologi più recenti abbiano rifiutato, unanimi, le tesi di Roberston Smith, e avanzato in parte teorie che se ne scostano totalmente. Replico che questi pretesi progressi mi sono ben noti, ma non mi sono convinto né della giustezza di queste innovazioni, né degli errori di Roberston Smith». E sia; quello che segue lascia però davvero stupefatti e non fa certo onore all'abituale onestà scientifica di Freud. Leggiamo: «Avevo il diritto di trarre dalla letteratura etnologica ciò che mi poteva servire per il lavoro analitico. I lavori del geniale Roberston Smith mi hanno offerto validi punti di contatto con il materiale psicologico dell'analisi, agganci per utilizzarlo. La mia strada non si è mai incrociata con quella dei suoi avversari» (*L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Opere cit., XI, 448. Vale a dire: avevo il diritto di non prendere in considerazione ciò che va contro la mia teoria e di accettare solo quanto ad essa è favorevole).

¹⁹ S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Opere cit., XI, 1948. La fermezza o, meglio, l'ostinazione con cui Freud ignorò ogni prova biologica contraria suscitò lo stupore del suo biografo (E. JONES, *Vita e opere di Freud*, trad. it., Milano 1964, III, 367ss.).

comprende come sia stata possibile la comparsa di sentimenti di colpa senza un'etica preesistente.

2. Se in *Totem e Tabù* viene studiato l'inizio cronologico e psicologico della religione, in due altri notissimi scritti — *L'avvenire di una illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1929) — l'idea di Dio è messa in rapporto con il bisogno di protezione da parte del bambino, poiché la stessa difesa contro l'insufficienza infantile si ritrova nel modo di reagire dell'adulto contro la propria insopprimibile impotenza. Regredendo alla fase infantile e sublimando la figura del padre reale, anche l'adulto, come il bambino, immagina un Dio celeste, padre protettivo e rassicurante²⁰. Questa è la concezione, manifestamente infantile, di ciò che l'uomo medio intende per religione: «Provvidenza benigna rappresentata nella persona di un padre straordinariamente elevato»²¹. E, data l'analogia tra il processo di incivilimento e l'evoluzione libidica del singolo, su questa strada è possibile interpretare anche l'origine della religione in quanto fatto collettivo, istituzionale²². Rispetto alle affermazioni contenute in *Totem e Tabù* non esiste alcuna contraddizione; piuttosto si ribadisce l'importanza del complesso edipico e l'ambivalenza verso il padre. Si tratta in definitiva dell'appagamento di desideri che mentre giustifica il carattere illusorio di tutte le religioni spiega il motivo della loro tenace persistenza^{22bis}. Nonostante il valore alternativo e protettivo della religione nei riguardi dei disturbi nevrotici precedentemente sostenuto, Freud ritiene che la religione sia soltanto un pericolo per la civiltà. Essa infatti ha fallito lo scopo di rendere felici gli uomini, impoverisce la loro intelligenza e per di più li aliena dalla realtà in una sorta di delirio collettivo²³.

Proprio perché motivata dalla realizzazione fantasmatica di un desiderio, la religione è un'illusione; tuttavia ad essa è sottesa una verità psicologica, quella simbolizzata dal mito di Edipo. A tale verità psicologica corrisponde una verità storicamente dimostrabile? Se anche la religione giudaico-cristiana fosse passata attraverso la fase descritta in *Totem e Tabù*, se anche JHWH non fosse che il risultato dell'esorcizzazione di un profondo e generalizzato sentimento di colpa, sarebbe questa la prova «storica» che l'idea di Dio è solo la sublimazione dell'immagine paterna²⁴. Freud ormai al tramonto della vita, scrive tre saggi sul monoteismo ebraico, raccolti nell'opera *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1933-1938). Questo libro ricapitola tutti i concet-

²⁰ S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, Opere cit., X, 454 e 460.

²¹ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, Opere cit., X, 564ss.

²² *Ibidem*, 587ss.

^{22bis} Op. cit. alla nota 20, 460-465, 472-473, 477ss., 480. Cfr S. FREUD, *Un'esperienza religiosa*, Opere cit., X, 515-516.

²³ *Ibidem*, 465ss. e 473ss.; Id., op. cit. alla nota 21, 572-573.

²⁴ M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, trad. it., Assisi 1975, 119.

ti psicoanalitici e può essere considerato il «Deuteronomio» della psicoanalisi²⁵.

Stando al racconto di Freud, Mosè è un egizio, vissuto all'epoca del faraone Amenofi IV e seguace della corrente monoteistica che adora il dio Atòn. Morto il Re e abolita la sua religione, Mosè s'impone come capo alle tribù semitiche, le libera dalla schiavitù e, una volta fuori dall'Egitto, le consacra al culto di Atòn. Ma gli Ebrei si ribellano alla sua dittatura e lo uccidono. Poi la fusione del popolo uscito dall'Egitto con le altre tribù del Sinai comporta la commistione del culto di Atòn con quello di JHWH, un dio vulcanico. Questo «compromesso» permette di far dimenticare l'antico crimine durante il lungo periodo di tempo in cui il popolo di Mosè s'insedia in Israele. Il ristabilimento del monoteismo, attuato dai profeti, costituisce un vero e proprio ritorno del «rimosso», l'emersione camuffata dell'avvenimento traumatico delle origini²⁶. Si comprende allora che la ricomparsa del monoteismo risponde alle stesse motivazioni di una nevrosi: «Trauma del bambino piccolo — difesa — latenza — scoppio della malattia nevrotica — ritorno parziale del rimosso: ecco la formula che abbiamo enunciato per lo sviluppo di una nevrosi». Si può supporre che anche nella vita del genere umano, si siano verificati eventi di contenuto sessuale-aggressivo, i quali hanno lasciato conseguenze stabili, ma il più delle volte sono stati respinti e dimenticati, e più tardi, dopo una lunga latenza, sono giunti a effetto e hanno creato fenomeni simili, per struttura e intento, ai sintomi». Tali «conseguenze simili a sintomi sono i fenomeni religiosi»²⁷.

L'uomo Mosè è solo un «romanzo storico», come inizialmente — secondo la testimonianza del biografo ufficiale²⁸ — lo intendeva Freud o qualche cosa di più? Il tema del «ritorno del rimosso» rimanda non già ad un'invenzione, bensì ad una «realtà storica», che la tradizione ha mascherata. «Anche noi — afferma Freud — crediamo che la soluzione dei devoti contenga la verità, non però la verità materiale, bensì quella storica. E ci sentiamo in diritto di correggere una certa deformazione cui questa verità, tornando, andò soggetta. Vale a dire non crediamo che oggi ci sia un grande dio unico, ma che in tempi remotissimi vi fu un personaggio unico, il quale a quell'epoca dovette apparire gigantesco e che poi tornò nel ricordo degli uomini elevato a divinità»²⁹. Come accade nei nevrotici così le prime esperienze dell'umanità manifestano effetti di carattere coatto, pur senza essere ricordate consciamente. «Uno di questi effetti sarebbe il sorgere dell'idea del grande dio unico, nella quale occorre riconoscere un ricordo, certo deformato,

²⁵ J. BIEDER, *Le titre et la première phrase du livre de Freud sur «L'Homme Moïse et la religion monothéiste»*, «Ann. Méd. - Psychol.» 147, 480, 1989.

²⁶ *Op. cit.* alla nota 19, 388ss.

²⁷ *Ibidem*, 402-403.

²⁸ E. JONES, *op. cit.* alla nota 19, 439.

²⁹ *Op. cit.* alla nota 19, 446.

ma non certo privo di fondamento. Un'idea siffatta ha carattere coatto, deve assolutamente essere creduta. Fin dove giunge la deformazione, è giusto designarla come delirio; in quanto reca il ritorno del passato, la si deve chiamare verità»³⁰.

La vicenda di Mosè non finisce con la reintegrazione del padre primigenio nei suoi diritti storici. L'atteggiamento di autoaccusa che gli Ebrei manifestano in modo costante tradisce il rimorso, trasmesso da padre in figlio, per l'uccisione del vecchio capo, e proprio un ebreo romano di Tarso, Paolo, «ricuperò questo senso di colpa riconducendolo correttamente alla sua prima fonte storica», cioè al delitto contro Dio, al peccato originale. Non veniva certo ricordato l'assassino, bensì si agitava il «fantasma» dell'espiazione che pertanto veniva salutato come messaggio di salvezza: «Un figlio di Dio si era fatto uccidere innocente e così facendo aveva preso su di sé la colpa di tutti»³¹. Il Figlio dunque si immola per espiare il crimine della morte del Padre; ma anche per lui si ripete la stessa vicenda: una volta ucciso, egli viene infatti divinizzato. Allora, anche nella resurrezione di Cristo c'è un pezzo di verità storica, poiché egli era il Mosè risorto e, dietro Mosè il padre dell'orda primitiva che tornava trasfigurato, mettendosi, come figlio, al posto del padre»³². E Freud, alla fine, riprende quanto già aveva detto in *Totem e Tabù*: «Scaturito da una religione del padre, il Cristianesimo divenne una religione del figlio. Non sfuggì alla fatalità di doversi sbarazzare del padre»³³.

La storia di Mosè non è certo più attendibile di quella dell'orda primitiva³⁴. Si può obiettare che lo stesso Freud denunciò le proprie incertezze e l'inevitabile unilateralità della ricerca psicoanalitica³⁵. E si direbbe il vero. Tuttavia, secondo un modo di procedere non insolito per Freud, le ipotesi si tramutano spontaneamente in certezze e le illazioni diventano postulati³⁶. Anche il Dio cristiano è dunque la proiezione del padre idealizzato, del padre che l'uomo desidera, capace certo di punire eppure disposto a perdonare.

³⁰ *Ibidem*, 447.

³¹ *Ibidem*, 408.

³² *Ibidem*, 411.

³³ *Ibidem*, 452.

³⁴ G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Milano 1966, 23.

³⁵ Cfr. per es.: *op. cit.* alla nota 6, 105; *op. cit.* alla nota 20, 482; *Autobiografia*, cit. alla nota 11, 125; *il problema dell'analisi condotta dai non medici*, *Opere cit.*, X, 398.

³⁶ Si legge, per es., nell'*Introduzione alla psicoanalisi*, *op. cit.* alla nota 3, 268: «...Sono sicuro che nessuna disamina di dettaglio del genere da voi richiesto scuoterebbe la nostra tesi che la Weltanschauung religiosa è determinata dalla situazione tipica dell'infanzia». E nell'*Uomo Mosè e la religione monoteistica*, *op. cit.* alla nota 19, 395: «Mostreremo che questa analogia non è così sorprendente come a prima vista si potrebbe pensare, anzi che corrisponde piuttosto a un postulato». Più avanti, a proposito dell'affermazione che i fenomeni religiosi sono la conseguenza di eventi traumatici, conseguenze simili ai sintomi nevrotici, è scritto: «...tale illazione ha quasi il peso di un postulato» (p. 403). E un postulato diventa anche l'ipotesi delle «tracce mnestiche» per il semplice fatto che altrimenti l'analisi non può procedere (p. 420).

re. In conclusione il monoteismo, nell'interpretazione psicoanalitica, conferma che ogni religione è inseparabile dal complesso edipico, in cui, al pari delle nevrosi, la religiosità trova la sua base affettiva.

3. Dal punto di vista metodologico si deve contestare a Freud, innanzitutto, la riduzione a priori dei fatti religiosi a fatti di altra natura; poi l'abusivo passaggio dalla psicologia individuale a quella collettiva e quindi l'estensione dei dati dell'esperienza personale alla religione in quanto istituzione; infine la selezione arbitraria dei materiali documentari presi in considerazione³⁷. Nell'esporre la dottrina di Freud — usando di frequente le sue stesse parole — abbiamo anche indicato le aporie del pensiero psicoanalitico: una discussione in merito a questo tema ci porterebbe troppo lontano e sarebbe solo la ripetizione di un'impresa che altri hanno già compiuto con successo³⁸. Noi vogliamo piuttosto porre in evidenza un equivoco di fondo, precisando che l'immagine di Dio, che l'uomo costruisce, non va confusa con la fede in Dio e che la mediazione di un concetto per mezzo di un'immagine costituisce un problema diverso da quello della sua origine. Siamo così portati a trattare del simbolo, il quale può essere inteso come un semplice *segno indicativo*, una cosa che indica (*signat*) un'altra, oppure valorizzato come *segno significativo* di una realtà che il pensiero razionale non è in grado di esprimere.

Per la psicoanalisi l'uso dei simboli è una caratteristica del pensiero prelogico e primitivo, regolato da un processo primario; un metodo regressivo che l'Io mette in atto per difendersi. Secondo G. Durand tale concezione riduttrice si comprende facilmente tenendo presenti alcuni principi della dottrina psicoanalitica.

Partendo dalla causalità psichica, Freud pone la presenza di un inconscio individuale, nel quale sono conservati i fatti psichici rimossi dalla censura, nel tentativo di opporsi alla causa generale della vita psichica, cioè la libido o tendenza sessuale. La pulsione repressa nell'inconscio tende ad essere soddisfatta per via indiretta: ecco quindi che si traveste in immagini e in fantasmi, particolarmente evidenti nei sogni. L'immagine è dunque il simbolo di una causa conflittuale che in un passato biografico dell'individuo, specie dei primi anni di vita, oppone le contro-pulsioni della censura alla libido, e pertanto è significativa di un blocco della libido stessa. È evidente la riduzione che in tal senso viene operata del simbolo a effetto-segno di un traumatismo di natura sessuale³⁹.

³⁷ Cfr U. BIANCHI, *La storia delle religioni*, in P. TACCHI VENTURI, *op. cit.* alla nota 18, I, 15ss. e 160ss.

³⁸ Cfr J. NUTTIN, *op. cit.* alla nota 5, 63ss. e 277ss.; G.W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, trad. it., Zürich 1969, 168ss. e 187ss.; ID., *L'individuo e la sua religione*, trad. it., Brescia 1972, 39ss. Ed anche, per alcuni aspetti: A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, trad. it., Torino 1967, 101ss. e 157ss.; A. PLÉ, *Freud e la religione*, trad. it., Roma 1971, 37ss.

³⁹ G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris 1968, 39-45. Freud parla del simbolo so-

Il rapporto costante tra qualche cosa di concreto o di reale, che è stato rimosso dalla coscienza, e la sua traduzione simbolica da parte dell'inconscio costituisce l'essenza della concezione freudiana del simbolismo. La materialità del simbolo, sostenuta da Freud e senza sostanziali variazioni dai suoi epigoni, ne restringe in maniera grossolana l'orizzonte funzionale. Inoltre la riduzione di tutte le significazioni possibili di un simbolo ad una sola, ritenuta fondamentale, e di cui le altre non sono che la sostituzione, contraddice alla multivalenza del simbolo e impedisce di intenderne il vero messaggio.

Certo, il simbolo è una specificazione del segno; tuttavia, la distinzione è fondamentale. Il segno, nel senso stretto di segnale, è sempre arbitrario e puramente indicativo: esso rinvia ad un oggetto che, seppur non è presente, è quanto meno sempre rappresentabile. Il simbolo, invece, *esprime*, per un rapporto naturale, qualche cosa che direttamente non è possibile apprendere.

Scrivo molto bene il Cassirer che i simboli e i segni si riferiscono a due piani distinti della realtà: «il contrassegno fa parte del mondo fisico; il simbolo fa parte del mondo dell'intelletto»⁴⁰.

Un simbolo è la *co-incidenza* di ciò che si localizza nello spazio e nel tempo, ed è pertanto percepibile, e di ciò che per sua natura non è conoscibile. Nella religione, è la coincidenza di ciò che è profano e di ciò che è sacro.

Se consideriamo la struttura di un simbolo, troviamo, da un lato, l'oggetto sensibile, il segno; dall'altro, l'oggetto spirituale significato. Ciò che fa dell'oggetto sensibile, cioè del segno, un simbolo è l'intima *relazione* con il significato, la sua capacità di sostituirne, in certo qual modo, la funzione. Esiste dunque la distinzione tra significante e significato, ma al tempo stesso la loro connaturalità.

Le immagini del rifugio, della roccia, ecc. — osserva Guardini — «non sono preliminari alla formulazione teorica che in Dio trova difesa chi confida in Lui. Esse non possono neppure venir sostituite da simili formulazioni, ma hanno una propria essenza in quanto immagini che esprimono ciò che concettualmente sarebbe inesprimibile: la realtà vissuta d'uno che, esposto sul vuoto, è sostenuto da Dio; che, minacciato, è protetto da Dio». Le immagini rendono quasi plasticamente il mistero, in un modo che è irraggiungibile per i concetti. «Inoltre esistono immagini in cui la forma e il concetto sono talmente fusi in uno che acquistano un significato concettuale immediato. Esse attraversano la storia umana e sono insostituibili e indistruttibili; possono così, come sono, entrare nella sintesi del pensiero e avervi la forza

prattutto, ma non soltanto, nell'*Interpretazione dei sogni*, Opere cit., III, 322ss.; *Introduzione alla psicoanalisi*, Opere cit., VIII, 287ss.; *Introduzione alla psicoanalisi: Nuova serie di lezioni*, Opere cit., XI, 123ss.

⁴⁰ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, trad. it., Milano 1948.

decisiva d'un concetto». Tale l'immagine della luce, del padre, dello sposo, ecc.⁴¹

Solo nel pensiero dei primitivi e in quello infantile troviamo l'identità tra segno e realtà significata; ma in ogni caso il simbolo rappresenta qualche cosa di nuovo, nella quale si combinano il noto e l'ignoto, il naturale e il soprannaturale, il temporale e l'eterno. È «una rappresentazione che fa apparire un senso segreto, è l'epifania di un mistero»⁴².

Per questo il segno è colto più immediatamente del simbolo, il quale tanto più esige di essere interpretato quanto più complessa ed estranea al mondo sensibile è la realtà che viene significata. Carattere precipuo del simbolo, infatti, è l'ambiguità, da cui deriva la sua funzione dialettica: un simbolo chiaro, definito, non è più significante: una certa opacità è, paradossalmente, condizione della sua trasparenza⁴³. Scopriamo qui le possibilità e al tempo stesso i limiti del simbolo che si situa al di sopra di ogni altro modo di espressione e di comunicazione, ma sempre al di sotto del mistero significato⁴⁴.

«Il simbolismo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero ma il suo organo necessario ed essenziale»⁴⁵. Questa affermazione di Cassirer può essere ritenuta vera anche al di fuori della filosofia kantiana. È proprio la capacità di produrre simboli che qualifica l'uomo. L'animale, infatti, è in grado di rispondere a dei segnali, cioè a dei segni indicativi; solo l'uomo sa usare dei simboli, cioè dei segni significativi.

Il simbolismo religioso perciò non è obbligatoriamente una forma inferiore, primitiva o regressiva di pensiero. Se il pensiero simbolico «precede» il pensiero razionale non è tanto perché, dal punto di vista filogenetico, compare prima, quanto perché «rivela» quel mistero, di cui la ragione può solo indicare l'esistenza. La condizione trascendente del mistero rende infatti impossibile ogni relazione immediata: il simbolo nasce dalla condizione trascendente del mistero e dalla condizione mondana, corporea e necessariamente obbiettivante dell'uomo: «*quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigatur in Deum*»⁴⁶.

Ora, l'idea di Dio sorge dalla riflessione sull'esperienza, ha origine razionale-causale; l'immagine invece nasce con l'esperienza, intuitivamente. Ma l'immagine è il mezzo, talvolta indispensabile, del commercio dell'idea, e ciò non dipende dall'immaturità del pensiero, bensì dalla natura stessa del contenuto che viene espresso. In ogni caso è evidente «la necessità di tener distinti i "principi" dalle "origini", di non cercare i principi nelle origini, e

⁴¹ R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Studi filosofici*, trad. it., Milano 1964, II, 312-314.

⁴² G. DURAND, *op. cit.* alla nota 39, 60.

⁴³ I.A. CARUSO, *Psychanalyse pour la personne*, Paris 1962, 24.

⁴⁴ J.M. BUSCARLET, *Chemins intérieurs*, Neuchâtel 1965, 29-30.

⁴⁵ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., Firenze 1961, I, 20.

⁴⁶ SAN TOMMASO, *Contra Gentiles*, l. III, c. 119.

cioè le cause nelle prime manifestazioni empiriche costatabili. L'idea di Dio può manifestarsi nelle circostanze più diverse, ma il principio, che essa esprime, è inderivabile da esse»⁴⁷.

Il simbolismo religioso è una mediazione del sacro; il linguaggio dei simboli poi è il linguaggio dell'esperienza umana. Nella tradizione giudaico-cristiana, infatti, le realtà quotidiane, le azioni, i personaggi della vita del tempo hanno fornito di volta in volta gli elementi per la costruzione dell'*imago Dei*. Anche le esperienze più radicali della vita condizionano lo sviluppo e le strutture dell'immaginazione, fornendo le categorie mentali e affettive. Nella Bibbia Dio è presentato proprio facendo ricorso a tali esperienze (quelle derivate dai bisogni vitali e di protezione), senza però imprigionarne la figura nei contenuti più elementari⁴⁸.

Esiste, del resto, una «logica» dei simboli, particolarmente evidente nel pensiero del primitivo⁴⁹, ma presente anche in quello dell'uomo moderno. Le stesse psicologie del profondo ne parlano, e Baudouin ne ha dato la dimostrazione sperimentale. In un sistema associativo stabile non esiste un termine di base, ma i vari termini sono capaci di mutua sostituzione: si tratta di un nucleo di oggetti comuni a tutti gli uomini, intorno al quale se ne raggruppano altri dipendenti dall'esperienza individuale⁵⁰. Ebbene, i termini di Dio, padre e madre appartengono allo stesso sistema simbolico, in quanto si rifanno ad analoghe esperienze, e coagulano intorno a sé, per la loro posizione centrale nella vita, altri simbolismi: quelli che si riferiscono al nutrimento (il pane e l'acqua), alla protezione e al rifugio (l'ombra, lo scudo, la roccia), alla forza (la tempesta, il torrente, il guerriero), all'autorità (il re), ecc.

Evidentemente, dal punto di vista ontologico, la distanza tra Dio e l'uomo è infinita; ma, dal punto di vista psicologico, le immagini, riferentisi ad entità che stanno su piani diversi, possono trovarsi sullo stesso piano per una qualche analogia di significato. Né può destar meraviglia che anche parlando di Dio, anche trattando della fede, l'uomo usi il linguaggio che gli è proprio e secondo uno schema che gli è familiare.

Nel simbolo di Dio c'è dunque anche l'uomo. L'errore consiste nel pensare che ci sia solo l'uomo o solo Dio. Se si tratta di simbolo, cioè di un segno che per sua natura partecipa sempre di due realtà e che, proprio per questo, funziona da legame, esso deve rispecchiare sia la realtà divina che quella umana. L'antropologia, peraltro, ci insegna che è il pensiero mitico a dare alle immagini mondane il loro modello e non viceversa⁵¹. Nelle reli-

⁴⁷ G. ZUNINI, *op. cit.* alla nota 34, 301.

⁴⁸ J.M. POHIER, *Psicologia e teologia*, trad. it., Roma 1971, 359ss. L'autore nella progressione dei simbolismi, dai più semplici che si rifanno ai bisogni vitali ai più complessi (paternità di Dio), vede una sorta di pedagogia divina.

⁴⁹ Cfr M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Torino 1957, 466.

⁵⁰ M. BAUDOUIN, *L'âme et l'action*, Genève 1969, 101-103.

⁵¹ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, trad. it., Torino 1960, 324.

gioni più evolute, a maggior ragione, l'uomo non presta a Dio la propria immagine, bensì il senso di Dio illumina la comprensione dell'uomo: «io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (Ef 3, 14-16). Il Logos incarnato ha rivelato al mondo chi è Dio in se stesso ed anche quello che Dio ha voluto essere nei confronti del mondo⁵².

4. Ma esistono le false immagini di Dio. Su questo punto la critica della psicologia del profondo può essere utile e persino decisiva.

Non ci sono difficoltà ad ammettere che l'immaginario possa in taluni casi essere il prodotto di una proiezione, quando la realtà viene camuffata con elementi delle tematiche tendenziali: allora il simbolo è un travestimento di conflitti. Anzi un simbolo può contemporaneamente essere indicativo di un conflitto (e aver valore di segno) ed essere simbolo in senso proprio (e aver valore di significato). Ciò che conta è uscire dal vicolo cieco in cui è finita la psicoanalisi, smettere di pensare che il simbolo sia *solo* un *rigurgito* dell'inconscio. Vogliamo dire che il simbolo (il simbolo religioso) è, prima di tutto, *avvertimento* di una realtà e *risposta ad un appello*. Opportunamente Ricoeur distingue due modi di leggere un simbolo o un mito, due ermeneutiche entrambe legittime: l'una regressiva, per la quale il simbolo è vestigio, effetto, sintomo (è questa la modalità freudiana, catagogica); l'altra progressiva, per la quale il simbolo è portatore di senso. Il simbolo cioè ha il potere sia di travestire che di svelare, e in questo potere le due letture possono fondersi⁵³.

Per Paul Ricoeur una problematica della fede implica necessariamente un'ermeneutica della demistificazione. Infatti, secondo il filosofo francese, sia la metafisica che la religione portano all'obiettivazione del «tutt'altro», donde la comparsa di «oggetti sacri» e non solo di «segni sacri». Questa «conversione diabolica» fa della religione la reificazione e l'alienazione della fede. È così che la religione penetra nella sfera dell'illusione e si offre ai colpi di un'ermeneutica riduttrice, oggi divenuta fenomeno di cultura.

Tale movimento culturale non deve, per Ricoeur, restare al di fuori della restaurazione dei segni del «tutt'altro» nella loro funzione di sentinelle dell'orizzonte, categoria propria della fede, «metafora per ciò che è sempre più vicino senza mai diventare oggetto posseduto»⁵⁴. È dunque necessario leggere i segni attraverso l'esercizio dell'ermeneutica riduttrice, poiché l'idolo è la reificazione dell'orizzonte in cosa, la caduta del segno in un oggetto sovrannaturale e sovracculturale. «Il sacro può essere il significante sostegno di ciò che abbiamo chiamato la struttura di orizzonte, propria al "tutt'altro"»

⁵² K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, trad. it., Roma 1965, 80.

⁵³ P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it., Milano 1967, 556ss.

⁵⁴ *Ibidem*, 567.

che si avvicina, o la realtà idolatra che nella nostra cultura noi mettiamo a parte, generando così l'alienazione religiosa⁵⁵.

Ricoeur sostenendo la possibilità di una doppia lettura del simbolo rifiuta i due opposti atteggiamenti: «quello dell'apologeta, che respingerebbe in blocco l'iconoclastia freudiana, e quello eclettico, che sovrapporrebbe l'iconoclastia della religione e la simbolica della fede»⁵⁶. Di qui il *sí* e il *no* alla psicoanalisi della religione: «alla scissione che il *sí* a Freud introduce nel cuore della fede dei credenti, dividendo il simbolo dall'idolo, corrisponde la scissione che il *no* a Freud introduce nel cuore del principio freudiano della realtà, dividendo dalla semplice rassegnazione all'Ananke, l'amore della Creazione»⁵⁷. In conclusione, Ricoeur, seguace di Barth, accetta l'iconoclastia della religione per salvare la simbolica della fede, e l'iconoclastia riguarda per forza di cose il Dio Padre, poiché proprio questo rappresenta — nella teoria di Freud — l'idolo, l'illusione, la proiezione del desiderio di onnipotenza dell'uomo.

Ma in realtà — come osserva Pohier — la critica della psicoanalisi alla religione coinvolge anche la fede, e il tentativo di Ricoeur di professare una fede senza illusione, rinunciando al Padre, è destinato a fallire. «La fede critica se stessa, criticando la religione. Non si tratta quindi di stabilire due parti: una soggetta alla critica psicoanalitica e l'altra no, dato che la religione sarebbe, in qualche modo, esterna alla fede... La problematica dell'illusione è intrinseca alla problematica della fede a partire dal momento in cui questa porta al Tutt'Altro. La qual cosa non vuol evidentemente dire che la problematica della fede sia una problematica d'illusione né che il Tutt'Altro sia un'illusione»⁵⁸. La fede non deve rinunciare a che Dio sia Padre (così facendo rinuncerebbe infatti a ciò che ha di più valido e originale), ma deve piuttosto rinunciare «a fare di Dio il padre di cui ha bisogno il desiderio dell'uomo». Ugualmente, la soluzione del complesso di Edipo non consiste nel negare che il padre sia padre, ma nel superamento del padre fantasticato, frutto del complesso stesso⁵⁹.

La psicoanalisi, insomma, ci permette di scoprire proprio questo: l'idolo che l'egotismo mette al posto di Dio. Si tratta per altro di un abbaglio denunciato da tutti i maestri di vita spirituale ed anche, in maniera non equi-

⁵⁵ *Ibidem*, 571-572.

⁵⁶ *Ibidem*, 591.

⁵⁷ *Ibidem*, 593.

⁵⁸ J.M. POHIER, *Ricerche di teologia e psicoanalisi*, trad. it., Assisi 1973, 35.

⁵⁹ *Ibidem*, 35-36. Cfr A. VERGOTE, *op. cit.* alla nota 38, 180ss. La proiezione delle qualità paterne viene discussa anche da A. PLÉ, *Freud e la religione*, trad. it., Roma 1978, 72. Nel volume *Quand je dis Dieu*. Paris 1977, il Pohier propone delle teorie teologiche che mal si conciliano con la dottrina della Chiesa e che sembrano contraddire, anche dal punto di vista psicologico, quanto era stato affermato in opere precedenti.

voca, dai mistici, da coloro che una psicologia positivistica riteneva facilmente disposti a lasciarsi abbagliare⁶⁰.

Da sempre l'uomo desidera farsi Dio o scegliersi il dio del proprio desiderio. Non è questo, fin dal principio nell'Eden e anche ora, nel nostro mondo, il grande peccato d'orgoglio pagato con la morte (*Rm* 5, 12)? Il mito del peccato originale (mito non nel senso di favola ma di storia vera, *ἱερός λόγος*, insegnamento sacro⁶¹) narra precisamente l'*illusione* dell'uomo e la sua rovinosa conseguenza; non giustifica l'illusione bensì la denuncia, la riconosce per quello che è, ne indica il fatale epilogo. Solo nel mistero tra paradiso, peccato e redenzione si disvela la demonicità dell'uomo cui non basta essere «figlio di Dio», ma vuole essere «uguale a Dio»: «una demonicità così grande da poter esser vinta solo da una "ancor sempre maggiore" radicale e totale discesa di Dio: dal suo divenire *consubstantialis nobis*, una stessa sostanza con noi»⁶².

Nel Logos incarnato la relazione tra segno (umanità) e realtà (divinità) è del tutto nuova, avendo carattere personale e storico. Assoluto simbolo di Dio, il Cristo rende all'umanità lo splendore dell'immagine divina, offuscata dal peccato, e le restituisce il diritto alla gloria di cui era stata privata (*Rm* 3, 23). A quale condizione?

«Sarebbe di certo molto bello, scrive Freud, che ci fossero un Dio — come creatore dell'universo e benigna Provvidenza —, un ordine morale universale e una vita ultraterrena; tuttavia è almeno molto strano che tutto ciò sia davvero così come non possiamo fare a meno di desiderare che sia»⁶³. Tralasciando il fatto (per la verità non trascurabile) che la presenza di un bisogno non esclude per nulla una realtà atta a soddisfarlo, la religione è proprio soltanto questo? O la via della salvezza non passa piuttosto attraverso la croce, «scandalo per i Giudei e follia per i pagani» (*1 Cor* 1, 2)? Non passa attraverso ciò che ripugna alla natura umana? Chi vuole salvarsi, si perderà; chi accetta di perdersi, si salverà (*Mt* 10, 31; *Lc* 9, 24; *Gv* 12, 25): questa è la strada spoglia di ogni illusione, non fatto emozionale ma consapevole obbedienza (*Fil* 2, 8-9), per cui, rifatti «figli nel Figlio»⁶⁴, possiamo rivolgerci a Dio chiamandolo Padre.

Esiste per Freud «qualche altra cosa» al di là di quanto la sua analisi ha messo in luce? Alcuni testi possono farlo credere. In *Totem e Tabù* il mae-

⁶⁰ Le opere di san Giovanni della Croce (specie *Salita del monte Carmelo*, in *Opere*, trad. it., Roma 1967) e di santa Teresa di Gesù (specie *Vita: Relazioni spirituali; Cammino di perfezione; Castello interiore*, in *Opere*, trad. it., Roma 1963) rappresentano un'eloquente testimonianza. Un florilegio di citazioni dei mistici cattolici si potrà trovare in P. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris 1931 e in altre opere più recenti di teologia della mistica (per es., A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana* trad. it., Roma 1965).

⁶¹ G. VAN DER LEEUW, *op. cit.* alla nota 51, 322ss.

⁶² E. PRZYWARA, *L'uomo*, trad. it., Milano 1968, 319.

⁶³ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 20, 463.

⁶⁴ L. LOCHET, *Fils de Dieu*, Paris 1963, 192.

stro di Vienna avverte: «Non c'è da temere che la psicoanalisi, la quale ha scoperto per prima che gli atti e le formazioni psichiche sono invariabilmente sovradeterminati, si lasci indurre nella tentazione di far discendere da un'unica origine qualcosa di così complesso come la religione»⁶⁵. Affermazioni simili troviamo ancora nel *Disagio della civiltà*⁶⁶ e nell'*Uomo Mosè e la religione monoteistica*⁶⁷. Ma l'eventuale altro elemento riguarda solo il fattore *quantitativo*, che deve essere dello stesso ordine di grandezza del fenomeno religioso, non già il fattore *qualitativo*, che Freud ritiene di aver pienamente soddisfatto⁶⁸. Ognuno è libero di fantasticare come meglio crede intorno all'interpretazione che Freud ha dato della religione, tuttavia è difficile pensare che egli potesse iscrivere la religione in un registro diverso dalla anormalità psichica. Per Freud era scontato, ancor prima della sua ricerca, che la religione fosse un'illusione e tale convincimento si fondava su argomenti filosofici e sulla propria assoluta impervietà al sentimento religioso⁶⁹: «Tutto ciò che ho detto contro il valore di verità delle religioni non aveva bisogno della psicoanalisi, è stato detto da altri molto prima che la psicoanalisi fosse inventata. Se dalla applicazione del metodo psicoanalitico si ricavano nuove argomentazioni contro il contenuto di verità della religione, tanto peggio per la religione; comunque con lo stesso diritto i difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il *significato affettivo* della dottrina religiosa»⁷⁰. È questa la sola concessione che viene fatta ai credenti. Bisogna tuttavia riferire anche le parole che concludono il *Breve compendio di psicoanalisi*: «Non si dimentichi però che la psicoanalisi da sola non è in grado di fornire un'immagine compiuta del mondo. Se si accetta la distinzione, recentemente da me proposta, ... la psicoanalisi dovrà essere definita come una psicologia dell'Es (e degli influssi dell'Es sull'Io). In ogni campo del sapere essa potrà quindi fornire soltanto dei contributi che dovranno essere integrati dalla psicologia dell'Io»⁷¹. In tale prospettiva un dialogo con Freud appare possibile.

⁶⁵ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 6, 105.

⁶⁶ S. FREUD, *op. cit.* alla nota, 21, 565.

⁶⁷ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 19, 444-445.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr A. PLÉ, *op. cit.* alla nota 38, 37ss.

⁷⁰ S. FREUD, *op. cit.* alla nota 20, 467 (la sottolineatura è nostra).

⁷¹ S. FREUD, *Breve compendio di psicoanalisi*, *Opere cit.*, IX, 605.

THE PSYCHOLOGY OF ATHEISM AND CHRISTIAN SPIRITUALITY

PAUL C. VITZ*

That atheism and Christian spirituality, especially Catholic spirituality, have any significant relation to each other may come as a surprise. Yet, I am convinced that these two mentalities have important, if previously neglected, connections. However, in order to substantiate this claim one must first develop a psychological understanding of atheism. For it is, I believe, the psychology of atheism and the psychological aspects of spiritual life that are clearly interconnected. Once a psychology of atheism has been sketched out, then, at the end of this paper, we can turn to the relevance of atheism to an understanding of the spiritual life.

Part 1:

THE PSYCHOLOGY OF ATHEISM

The very concept of «The Psychology of Atheism», may seem strange to many of you. Certainly, my psychological colleagues have found it odd and even, I might add, a little disturbing. After all, psychology, since its founding roughly a century ago, has often focused on the opposite topic namely the psychology of religious belief. Indeed, in many respects the origins of modern psychology are intimately bound up with the psychologists who explicitly proposed interpretations of belief in God.

William James and Sigmund Freud, for example, were both personally and professionally deeply involved in the topic. Recall *The Will to Believe* by James, as well as his still famous *Varieties of Religious Experience*. These two works are devoted to an attempt at understanding belief as the result of psychological, that is natural, causes. James might have been sympathetic to religion, but his own position was one of doubt and skepticism and his writings were part of psychology's general undermining of religious faith. As for Sigmund Freud, his critiques of religion, in particular Christianity, are well known and will be discussed in some detail later. For now, it is enough

* Department of Psychology, New York University.

to remember how deeply involved Freud and his thought have been with the question of God and religion.

Given the close involvement between the founding of much of psychology and critical interpretation of religion, it should not be surprising that most psychologists view with some alarm any attempt to propose a psychology of atheism. At the very least such a project puts many psychologists on the defensive and gives them some taste of their own medicine. Psychologists are always observing and interpreting others and it is high time that some of them learn from their own personal experience what it is like to be put under the microscope of psychological theory and experiment. Regardless, I hope to show that the psychological concepts used quite effectively to interpret religion are two-edged swords that can also be used to interpret atheism. Sauce for the believer is equally sauce for the unbeliever.

Before beginning, however, I wish to make two points bearing out the underlying assumption of my remarks. First, I assume that the major barriers to belief in God are not rational but — in a general sense — can be called psychological. I am quite convinced that for every person strongly swayed by rational argument there are countless others more affected by nonrational psychological factors.

The human heart — no one can truly fathom it or know all its deceits, but at least it is the proper task of the psychologist to try. Thus, to begin, I propose that neurotic psychological barriers to belief in God are of great importance. What some of these might be I will mention shortly. For believers, therefore, it is important to keep in mind that psychological motives and pressures that one is often unaware of, often lie behind unbelief.

One of the earliest theorists of the unconscious, St. Paul, wrote, «I can will what is right, but I cannot do it... I see in my members another law at war with the law of my mind...» (*Rm* 7, 18.23). Thus, it seems to me sound theology as well as sound psychology that psychological factors can be impediments to belief as well as behavior, and that these may often be unconscious factors as well. Further, as a corollary it is reasonable to propose that people vary greatly in the extent to which these factors are present in their lives. Some of us have been blessed with an upbringing, a temperament, social environment, and other gifts that have made belief in God a much easier thing than many who have suffered more or have been raised in a spiritually impoverished environment or had other difficulties with which to cope. Scripture makes it clear that many children — even into the third or fourth generation — suffer from the sins of their fathers, including the sins of fathers who may have been believers. In short, my first point is that some people have much more serious psychological barriers to belief than others, a point consistent with the scriptures' clear statement that we are not to judge others, however much we are called to correct evil.

My second point as qualification is that in spite of serious difficulties to belief, all of us still have a free choice to accept God or reject Him. This qualification is not in contradiction to the first. Perhaps a little elaboration

will make this clearer. One person, as a consequence of his particular past or present environment may find it much harder than most people to believe in God. But presumably, at any moment, certainly at many times, he can choose to move toward God or to move away. One man may start with so many barriers that even after years of slowly choosing to move toward God he may still not be there. Some may die before they reach belief. We assume they will be judged — like all of us — on how far they travelled toward God and how well they loved others — on how well they did with what they had. Likewise, another man without any serious psychological difficulties is still free to reject God, and no doubt many do. Thus, although the ultimate issue is one of the will and our sinful nature, it is still possible to investigate those psychological factors that predispose one to unbelief, that make the road to belief in God especially long and hard.

The Psychology of Atheism: Social and Simple Personal Motives

There seems to be a widespread assumption throughout much of the Western intellectual community that belief in God is based on all kinds of irrational immature needs and wishes, but atheism or skepticism is derived from a rational, no nonsense appraisal of the way things really are. To begin a critique of this assumption, I start with my own case history.

As some of you know, after a rather weak, wish-washy Christian upbringing, I became an atheist in college in the 1950s and remained so throughout graduate school and my first years as a young experimental psychologist on the faculty at New York University. That is, I am an adult convert or, more technically, a reconvert to Christianity who came back to the faith, much to his surprise, in my late thirties in the very secular environment of academic psychology in New York City.

I am not going into this to bore you with parts of my life story, but to note that through reflection on my own experience it is now clear to me that my reasons for becoming and for remaining an atheist-skeptic from about age 18 to 38 were superficial, irrational, and largely without intellectual or moral integrity. Furthermore, I am convinced that my motives were, and still are, commonplace today among intellectuals, especially social scientists.

The major factors involved in my becoming an atheist — although I wasn't really aware of them at the time — were as follows.

General socialization. An important influence on me in my youth was a significant social unease. I was somewhat embarrassed to be from the Midwest, for it seemed terribly dull, narrow, and provincial. There was certainly nothing romantic or impressive about being from Cincinnati, Ohio and from a vague mixed German-English-Swiss background. Terribly middle class. Further, besides escape from a dull, and according to me, socially

unexcting past, I wanted to take part, in fact, to be comfortable in, the new, exciting, even glamorous secular world into which I was moving. I am sure that similar motives have strongly influenced the lives of countless upwardly mobile young people in the last two centuries. Consider Voltaire, who moved into the glittering, aristocratic, sophisticated world of Paris, and who always felt embarrassed about his provincial and nonaristocratic origin; or the Jewish ghettos that so many assimilating Jews have fled, or the latest young arrival in New York, embarrassed about his fundamentalist parents. This kind of socialization pressure has pushed many away from belief in God and all that this belief is associated with for them.

I remember a small seminar in graduate school where almost every member there at some time expressed this kind of embarrassment and response to the pressures of socialization into «modern life». One student was trying to escape his Southern Baptist background, another a small town Mormon environment, a third was trying to get out of a very Jewish Brooklyn ghetto, and the fourth was me.

Specific socialization. Another major reason for my wanting to become an atheist was that I desired to be accepted by the powerful and influential scientists in the field of psychology. In particular, I wanted to be accepted by my professor in graduate school. As a graduate student I was thoroughly socialized by the specific «culture» of academic research psychology. My professors at Stanford, however much they might disagree on psychological theory, were, as far as I could tell, united in only two things — their intense personal career ambition and their rejection of religion. As the psalmist says, «...The man greedy for gain curses and renounces the Lord. In the pride of his countenance the wicked does not seek him; all his thoughts are, "There is no God"» (Ps 10, 3-4).

In this environment, just as I had learned how to dress like a college student by putting on the right clothes, I also learned to «think» like a proper psychologist by putting on the right — that is, atheistic — ideas and attitudes.

Personal convenience. Finally, in this list of superficial, but nevertheless, strong irrational pressures to become an atheist, I must list simple personal convenience. The fact is that it is quite inconvenient to be a serious believer in today's powerful secular and neo-pagan world. I would have had to give up many pleasures and a good deal of time.

Without going into details it is not hard to imagine the sexual pleasures that would have to be rejected if I became a serious believer. And then I also knew it would cost me time and some money. There would be church services, church groups, time for prayer and scripture reading, time spent helping others. I was already too busy. Obviously, becoming religious would be a real inconvenience.

Now perhaps you think that such reasons are restricted to especially shallow young men — like me in my twenties. However, such reasoning is not so restricted. Here I will take up the case of Mortimer Adler, a well known

American philosopher, writer, and intellectual who has spent much of his life thinking about god and religious topics. One of his most recent books is titled *How to Think About God: A guide for the 20th Century Pagan* (1980). In this work, Adler presses the argument for the existence of God very strongly and by the latter chapters he is very close to accepting the living God. Yet he pulls back and remains among «the vast company of the religiously uncommitted» (Graddy, 1982). But Adler leaves the impression that this decision is more one of will than of intellect. As one of his reviewers notes (Graddy, 1982), Adler confirms this impression in his autobiography, *Philosopher at Large* (1976). There, while investigating his reasons for twice stopping short of a full religious commitment, he writes that the answer «lies in the state of one's will, not in the state of one's mind». Adler goes on to comment that to become seriously religious «would require a radical change in my way of life...» and «The simple truth of the matter is that I did not wish to live up to being a genuinely religious person» (Graddy, 24).

There you have it! A remarkably honest and conscious admission that being «a genuinely religious person» would be too much trouble, too inconvenient. I can't but assume that such are the shallow reasons behind many an unbeliever's position¹.

In summary, because of my social needs to assimilate, because of my professional needs to be accepted as part of academic psychology, and because of my personal needs for a convenient lifestyle — for all these needs atheism was simply the best policy. Looking back on these motives, I can honestly say that a return to atheism has all the appeal of a return to adolescence.

The Psychology of Atheism: Psychoanalytic Motives

As is generally known, the central Freudian criticism of belief in God is that such a belief is untrustworthy because of its psychological origin. That is, God is a projection of our own intense, unconscious desires; He is a wish fulfillment derived from childish needs for protection and security. Since these wishes are largely unconscious, any denial of such an interpretation is to be given little credence. It should be noted that in developing this kind of critique, Freud has raised the *ad hominem* argument to one of wide

¹ Mortimer Adler's reluctance to change how he lived was eventually over come, however. In the spring of 1984 he was baptized and received into the Episcopal Church (*Chicago Tribune*, April 29, 1984, sec. 1, p. 2; see also Adler's remarks from the Opening Convocation, Wake Forest University, September, 6, 1983 found in the school paper, *Old Gold and Black*, November 4, 1983, 10).

influence. It is in *The Future of an Illusion* (1927, 1961) that Freud makes his position clearest:

[R]eligious ideas have arisen from the same needs as have all the other achievements of civilization: from the necessity of defending oneself against the crushing superior force of nature (p. 21).

Therefore, religious beliefs are:

illusions, fulfillments of the oldest, strongest and most urgent wishes of mankind... As we already know, the terrifying impression of helplessness in childhood aroused the need for protection — for protection through love — which was provided by the father... Thus the benevolent rule of a divine Providence allays our fear of the dangers of life (p. 30).

Let us look at this argument carefully, for in spite of the enthusiastic acceptance of it by so many uncritical atheists and skeptics, it is really a very weak position.

In the first paragraph Freud fails to note that his arguments against religious belief are, in his own words, equally valid against *all* the achievements of civilization, including psychoanalysis itself. That is, if the psychic origin of an intellectual achievement invalidates its truth value, then physics, biology, literature, and the arts, much less psychoanalysis itself, are vulnerable to the same charge.

In the second paragraph Freud makes another strange claim, namely that the oldest and most urgent wishes of mankind are for the loving protecting guidance of a powerful loving Father, for divine Providence. However, if these wishes were as strong and ancient as he claims, one would expect pre-Christian religion to have strongly emphasized God as a benevolent father. In general, this was not the case for the pagan religions of the Mediterranean world — and, for example, is still not the case for such popular religions as Buddhism and for much of Hinduism. Indeed, Judaism and most especially Christianity are in many respects distinctive in the emphasis on God as a loving Father.

However, let us put these two intellectual gaffes aside and turn to another understanding of his projection theory. It can be shown that this theory is not really an integral part of psychoanalysis — and, thus cannot claim fundamental support from psychoanalytic theory. It is essentially an autonomous argument. Actually, Freud's critical attitude toward and rejection of religion is rooted in his personal predilections and is a kind of meta-psychoanalysis — or background framework which is not well connected to his more specifically clinical concepts. (The argument's separation or autonomy with respect to most psychoanalytic theory very likely accounts for its influence outside of psychoanalysis). There are two places of evidence for this interpretation of the projection theory.

The first is that this theory had been clearly articulated many years earlier by Ludwig Feuerbach in his book *The Essence of Christianity* (1841, 1957). Feuerbach's interpretation was well-known in European intellectual circles, and Freud, as a youth, read Feuerbach avidly (see Gedo & Pollock, 1976, 47, 350). Here are some representative quotes from Feuerbach which make this clear:

What man misses — whether this be an articulate and therefore conscious, or an unconscious, need — that is his God (1841, 1957, 33).

Man projects his nature into the world outside himself before he finds it in himself (p. 11).

To live in projected dream-images is the essence of religion. Religion sacrifices reality to the projected dream... (p. 49).

Many other quotes could be provided in which Feuerbach describes religion in «Freudian» terms such as wish-fulfillment, etc. What Freud did with this argument was to revive it in a more eloquent form, and publish it at a later time when the audience desiring to hear such a theory was much larger. And, of course, somehow the findings and theory of psychoanalysis were implied as giving the theory strong support. The Feuerbachian character of Freud's *Illusion* position is also demonstrated by such notions as «the crushing superior force of nature» and the «terrifying impression of helplessness in childhood», which are not psychoanalytic in terminology or in meaning.

The other piece of evidence for the nonpsychoanalytic basis of the projection theory comes directly from Freud, who explicitly says so himself. In a letter of 1927 to his friend Oskar Pfister (an early psychoanalyst, and believing Protestant pastor), Freud wrote:

Let us be quite clear on the point that the views expressed in my book (*The Future of an Illusion*) form no part of analytic theory. They are my personal views (Freud/Pfister, 1963, 117).

There is one other somewhat different interpretation of belief in God which Freud also developed, but although this has a very modest psychoanalytic character, it is really an adaptation of the Feuerbachian projection theory. This is Freud's relatively neglected interpretation of the ego ideal. The super-ego, including the ego ideal is the «heir of the Oedipus complex», representing a projection of an idealized father — and presumably of God the Father (see Freud, 1923, 1962, 26-28.38).

The difficulty here is that the ego ideal did not really receive great attention or development within Freud's writings. Furthermore, it is easily interpreted as an adoption of Feuerbach's projection theory. Thus, we can conclude that psychoanalysis does not in actuality provide significant theore-

tical concepts for characterizing belief in god as neurotic. Freud either used Feuerbach's much older projection or illusion theory or incorporated Feuerbach in his notion of the ego ideal. Presumably, this is the reason Freud acknowledged to Pfister that his *Illusion* book was not a true part of psychoanalysis.

Atheism as Oedipal Wish Fulfillment

Nevertheless, Freud is quite right to worry that a belief can be an illusion because it derives from powerful wishes — from unconscious, childish needs. The irony is that he clearly did provide a very powerful, new way to understand the neurotic basis of atheism. (For a detailed development of this position see Vitz and Gartner, 1984a,b; Vitz, 1988).

The Oedipus-complex

The central concept in Freud's work, aside from the unconscious, is the now well-known Oedipus-complex. In the case of male personality development, the essential features of this complex are the following: Roughly in the age period of three to six the boy develops a strong sexual desire for the mother. At the same time the boy develops an intense hatred and fear of the father, and a desire to supplant him, a «craving for power». This hatred is based on the boy's knowledge that the father, with his greater size and strength, stands in the way of his desire. The child's fear of the father may explicitly be a fear of castration by the father, but more typically, it has a less specific character. The son does not really kill the father, of course, but patricide is assumed to be a common preoccupation of his fantasies and dreams. The «resolution» of the complex is supposed to occur through the boy's recognition that he cannot replace the father, and through fear of castration, which eventually leads the boy to identify with the father, to identify with the aggressor, and to repress the original frightening components of the complex.

It is important to keep in mind that, according to Freud, the Oedipus-complex is never truly resolved, and is capable of activation at later periods — almost always, for example, at puberty. Thus the powerful ingredients of murderous hate and of incestuous sexual desire within a family context are never in fact removed. Instead, they are covered over and repressed. Freud expresses the neurotic potential of this situation:

The Oedipus-complex is the actual nucleus of neuroses... What remains of the complex in the unconscious represents the disposition to the later development

of neuroses in the adult (Freud, 1919m, Standard Edition, 17, 193; also 1905, S.E. 7, 226ff.; 1909, S.E. 11, 47).

In short, all human neuroses derive from this complex. Obviously, in most cases, this potential is not expressed in any seriously neurotic manner. Instead it shows up in attitudes toward authority, in dreams, slips of the tongue, transient irrationalities, etc.

Now, in postulating a universal Oedipus-complex as the origin of all our neuroses, Freud inadvertently developed a straightforward rationale for understanding the wish-fulfilling origin of rejecting God. After all, the Oedipus-complex is unconscious, it is established in childhood and, above all, its dominant motive is hatred of the father and the desire for him not to exist, especially as represented by the desire to overthrow or kill the father. Freud regularly described God as a psychological equivalent to the father, and so a natural expression of Oedipal motivation would be powerful, unconscious desires for the nonexistence of God. Therefore, in the Freudian framework, atheism is an illusion caused by the Oedipal desire to kill the father and replace him with oneself. To act as if God does not exist is an obvious, not so subtle disguise for a wish to kill Him, much in the same way as in a dream, the image of a parent going away or disappearing can represent such a wish: «God is dead» is simply an undisguised Oedipal wishfulfillment.

It is certainly not hard to understand the Oedipal character of so much contemporary atheism and skepticism. Hugh Hefner, even James Bond, with their rejection of God plus their countless girls, are so obviously living out Freud's Oedipal and primal rebellion (e.g., *Totem and Taboo*). So are countless other skeptics who live out variations of the same scenario of exploitative sexual relationships combined with narcissistic self-worship.

And, of course, the Oedipal dream is not only to kill the father and possess the mother or other women in the group but also to displace him. Modern atheism has attempted to accomplish this. Now man, not God, is the consciously specified ultimate source of goodness and power in the universe. Humanistic philosophies glorify him and his «potential» much the same way religion glorifies the Creator. We have devolved from one God to many gods to everyone a god. In essence, man — through his narcissism and Oedipal wishes — has tried to succeed where Satan failed, by seating himself on the throne of God. That is, atheism is Oedipal wish-fulfillment. Thanks to Freud it is now easier to understand the deeply neurotic, thoroughly untrustworthy psychology of this unbelief.

One interesting example of the Oedipal motivation proposed here is that of Voltaire, a leading skeptic about all things religious who denied the Christian and Jewish notion of a personal God — of God as a Father. Voltaire was a theist or deist who believed in a cosmic, depersonalized God of unknown character.

The psychologically important thing about Voltaire is that he strongly

rejected his father — so much that he rejected his father's name and took the name «voltaire». It is not exactly certain where the new name came from but one widely held interpretation is that it was constructed from the letters of his mother's last name. When Voltaire was in his early twenties (in 1718), he published a play entitled «Oedipus» (Edipe), the first one of his plays to be publicly performed. The play itself recounts the classic legend with heavy allusions to religious and political rebellion.

Throughout his life, Voltaire (like Freud) toyed with the idea that he was not his father's son. He apparently felt the desire to be from a higher, more aristocratic family than his actual middle-class background. (A major expression of this concern with having a more worthy father is the work *Candide*). In short, Voltaire's hostility to his own father, his religious rejection of God the Father, and his political rejection of the King — an acknowledged father figure — are all reflections of the same basic needs. Psychologically speaking, Voltaire's rebellion against his father and against God are easily interpretable as Oedipal wish fulfillment, as comforting illusions, and therefore, following Freud, as beliefs and attitudes unworthy of a mature mind.

Diderot, the great Encyclopaedist and an avowed atheist — indeed he is one of the founding brothers of modern atheism — also had both Oedipal preoccupation and insight. Freud approvingly quotes Diderot's anticipatory observation:

If the little savage were left to himself, preserving all his foolishness and adding to the small sense of a child in the cradle the violent passions of a man of thirty, he would strangle his father and lie with his mother (from *Le nouveau de Rameau*; quoted by Freud in Lecture XXI of his *Introductory Lectures* [1916-1917], S.E. 16, 331-338).

The Psychology of Atheism: The Theory of the Defective Father

I am well aware of the fact that there is good reason to give only limited acceptance to Freud's Oedipal theory. In any case, it is my view that although the Oedipus complex is valid for some, the theory is far from being a universal representation of unconscious motivation. Since there is need for deeper understanding of atheism and since I don't know of any theoretical framework — except the Oedipal one — I am forced to sketch out a model of my own, or really to develop an undeveloped thesis of Freud. In his essay on Leonardo da Vinci, Freud made the following remark:

Psychoanalysis, which has taught us the intimate connection between the father complex and belief in God, has shown us that the personal God is logically nothing but an exalted father, and *daily* demonstrates to us how youthful per-

sons lose their religious belief as soon as the authority of the father breaks down (*Leonardo da Vinci*, 1910, 1947, 98).

This statement makes no assumptions about unconscious sexual desires for the mother, or even about presumed universal competitive hatred focused on the father. Instead he makes the simple easily understandable claim that once a child or youth is disappointed in and loses his or her respect for their earthly father, then belief in a heavenly Father becomes impossible. There are, of course, many ways that a father can lose his authority and seriously disappoint a child. Some of these ways — for which clinical evidence is given below — are:

1. He can be present but obviously weak, cowardly, and unworthy of respect — even if otherwise pleasant or «nice».
2. He can be present but physically, sexually, or psychologically abusive.
3. He can be absent through death or by abandoning or leaving the family.

Taken together these proposed determinants of atheism will be called the «defective father» hypothesis. To support the validity of this approach, I will conclude by providing case history material from the lives of prominent atheists, for it was in reading the biographies of atheists that this hypothesis first struck me.

We begin with Sigmund Freud's relationship to his father. That Freud's father, Jacob, was a deep disappointment — or worse — is generally agreed to by his biographers. (For the supporting biographical material on Freud see, for example, Krüll, 1979, and Vitz, 1983, 1988). Specifically, his father was a weak man unable to financially provide for his family. Instead money for support seems to have been provided by his wife's family and others. Furthermore, Freud's father was passive in response to anti-Semitism. Freud recounts an episode told him by his father in which Jacob allowed an anti-Semite to call him a dirty Jew and to knock his hat off. young Sigmund, on hearing the story, was mortified at his father's failure to respond, at his weakness. Sigmund Freud was a complex and in many respects ambiguous man, but all agree that he was a courageous fighter and that he greatly admired courage in others. Sigmund, as a young man, several times physically stood up against anti-Semitism — and, of course, he was one of the greatest of intellectual fighters.

Jacob's actions as a defective father, however, probably go still deeper. Specifically, in two of his letters as an adult, Freud writes that his father was a sexual pervert and that Jacob's own children suffered from this. There are also other possible moral disasters that I have not bothered to note.

The connection of Jacob to God and religion was also present for his son. Jacob was involved in a kind of reform Judaism when Freud was a child, the two of them spent hours reading the Bible together, and later Jacob became increasingly involved in reading the Talmud and in discussing

Jewish scripture. In short, this weak, rather passive «nice guy», this schlemiel, was clearly connected to Judaism and God, and also to a serious lack of courage and quite possible to sexual perversion and other weaknesses very painful to young Sigmund.

Very briefly, other famous atheists seem to have had a similar relationship to their fathers. Karl Marx made it clear that he didn't respect his father. An important part in this was that his father converted to Christianity — not out of any religious conviction — but out of a desire to make life easier. He assimilated for convenience. In doing this Marx's father broke an old family tradition. He was the first in his family who did not become a rabbi; indeed, Karl Marx came from a long line of rabbis on both sides of his family.

Ludwig Feuerbach's father did something that very easily could have deeply hurt his son. When Feuerbach was about 13, his father left his family and openly took up living with another woman in a different town. This was in Germany in the early 1800s and such a public rejection would have been a scandal and deeply rejecting to young Ludwig — and, of course, to his mother and the other children.

Let us jump 100 years or so and look at the life of one of America's best known atheists — Madalyn Murray O'Hair. Here I will quote from her son's recent book on what life was like in his family when he was a child (Murray, 1982). The book opens when he is 8-years-old: «We rarely did anything together as a family. The hatred between my grandfather and mother barred such wholesome scenes» (p. 7) He writes that he really didn't know why his mother hated her father so much — but hate him she did, for the opening chapter records a very ugly fight in which she attempts to kill her father with a 10-inch butcher knife. Madalyn failed but screamed, «I'll see you dead. I'll get you yet. I'll walk on your grave!» (p. 8).

Whatever the cause of O'Hare's intense hatred of her father, it is clear from this book that it was deep and that it went back into her childhood — and at least psychological (e.g., p. 11) and possibly physical abuse is a plausible cause.

Besides abuse, rejection, or cowardice, one way in which a father can be seriously defective is simply by not being there. Many children, of course, interpret the death of their father as a kind of betrayal or an act of desertion. In this respect it is remarkable that the pattern of a dead father is so common in the lives of many prominent atheists.

Baron d'Holbach (born Paul Henri Thiry), the French rationalist and probably the first public atheist, is apparently an orphan by the age of 13 and living with his uncle. (From whom he took the new name Holbach). Bertrand Russell's father died when young Bertrand was 4-years-old; Nietzsche was the same age as Russell when he lost his father; Sartre's father died before Sartre was born and Camus was a year old when he lost his father. (The above biographical information was taken from standard reference sources). Obviously, much more evidence needs to be obtained on the «de-

fective father» hypothesis. But the information already available is substantial; it is unlikely to be an accident.

The psychology of how a dead or nonexistent father could lay an emotional base for atheism might not seem clear at first glance. But, after all, if one's own father is absent or so weak as to die, or so untrustworthy as to desert, then it is not hard to place the same attribute on your heavenly Father.

Finally, there is also the early personal experience of suffering, of death, of evil, sometimes combined with anger at God for allowing it to happen. Any early anger at God for the loss of a father and the subsequent suffering is still another and different psychology of unbelief, but one closely related to that of the defective father.

Some of this psychology is captured in Russell Baker's recent autobiography (Baker, 1982). Russell Baker is the well-known journalist and humorous writer for the *New York Times*. His father was taken to the hospital and died there suddenly when young Russell was five. Baker wept and sorrowed and spoke to the family housekeeper, Bessie:

...For the first time I thought seriously about God. Between sobs I told Bessie that if God could do things like this to people, then God was hateful and I had no more use for Him.

Bessie told me about the peace of Heaven and the joy of being among the angels and the happiness of my father who was already there. The argument failed to quiet my rage.

«God loves us all just like His own children», Bessie said.

«If God loves me, why did He make my father die?».

Bessie said that I would understand someday, but she was only partly right. That afternoon, though I couldn't have phrased it this way then, I decided that God was a lot less interested in people than anybody in Morrisonville was willing to admit. That day I decided that God was not entirely to be trusted.

After that I never cried again with any real conviction, nor expected much of anyone's God except indifference, nor loved deeply without fear that it would cost me dearly in pain. At the age of five I had become a skeptic... (*Growing Up*, 61).

Let me conclude by noting that however prevalent the superficial motives for being an atheist, there still remain in many instances the deep and disturbing psychological sources as well. However easy it may be to state the hypothesis of the «defective father», we must not forget the difficulty, the pain, and the complexity that lie behind each individual case. And for those whose atheism has been conditioned by a father who rejected, who denied, who hated, who manipulated, or who physically or sexually abused them, there must be understanding and compassion. Certainly, for a child to be forced to hate his own father — or even to despair because of

his father's weaknesses is a great tragedy. After all, the child only wants to love his father and to have a father who loves him. For any unbeliever whose atheism is grounded in such experience, the believer, blessed by God's love, should pray most especially that ultimately they will both meet in heaven. Meet and embrace and experience great joy. If so, perhaps the former atheist will experience even more joy than the believer. For the atheist will have that extra increment that comes from his surprise at finding himself surrounded by joy in, of all places, his Father's house.

Part 2:

ATHEISM AND CATHOLIC SPIRITUAL LIFE

I suspect from the preceding case histories and discussion, various links between atheism and the spiritual life have already suggested themselves.

The first and most obvious observation is that atheism, like so many of our pathologies is closely connected with the inadequacies, failures of our father. The second and closely related observation is that basic Christian theology is expressed in the language of the family. Most obvious are the distinctive Christian concepts: God the Father, Jesus as God's son, and as our brother. Further, the Roman Catholic (and Eastern Orthodox) emphasis on The Blessed Virgin Mary, the Mother of God, and on her as our spiritual mother; on St. Joseph and the Holy Family; and on the Saints, means that Catholic spirituality is permeated with the language and imagery of family life. Therefore, it seems inevitable that the psychological aspects of our own family experience will become part of our Christian and Catholic spiritual life. I am far from any deep understanding of this connection, but some brief case histories will provide, I hope, some illumination.

The first example, was told to me by Father R. As a young man he had a relatively distant and emotionally weak relationship with his father. This inadequate affirmation by his father left a significant psychological void; his own masculinity was weakly defined. In the seminary and in his early years as a priest, Father R. was greatly sustained by his devotion to Saint Joseph. In retrospect he saw that an important part of this devotion came from the way in which St. Joseph served as a psychological and spiritual substitute for the father he had never experienced. Later Fr. R's special devotion to St. Joseph receded and was replaced by the Blessed Virgin Mary and, throughout both Mary and Joseph, especially Mary, led Fr. R. to Jesus. For this priest then, the Holy Family had important psychological as well as spiritual significance.

A related example is the case of Steven N. a 40 year old client of mine. A protestant from the mid-West living in New York City, Steven also had a distant and unsatisfactory relationship with his father. That is, his fa-

ther had never clearly expressed his love for Steven, or clearly affirmed him as a boy or later as a young man. His father was a good man but inhibited and not especially successful from the perspective of others in the community. As a result of all this, Steven felt very insecure about his masculinity; he was often troubled by homosexual thoughts. When I first saw Steven he was living with a woman but he was quite consciously toying with the idea that he might explore homosexual relationships. One of the major topics of discussion in counseling was the idea of God the Father. The very words «God the Father» deeply moved him and serious discussion of God as the Father and as the Father who loved Steven and supported him often brought him to tears. I asked him to pray to and meditate on God the Father during the period between counseling sessions. We discussed the basic fact that God had created Steven a man and wanted his natural masculinity to be strong, reliable and good. These discussions and his personal periods of prayer were responded to very positively. We also discussed that Steven's own father who had been described as a very good but inhibited man, no doubt, deeply regretted his failure as a father. Steven's focus on God the Father, his acceptance of Divine support for his God given masculinity had a clear strengthening effect on him. Some months after initiating therapy he married the woman with whom was living; he also understood and accepted the need for his wife's young son, from a previous marriage, to have an effective father.

A third case was reported to me by a colleague; let us call the client Judy S. For some years Judy had a lesbian relationship with an older woman. Her involvement with her partner was deeply emotional but not especially sexual. (A fairly common lesbian pattern). Judy's own mother had never affirmed or supported Judy as a girl or young woman. Because of this failure to develop her femininity, she was deeply unsure of herself as a woman. Her father made matters worse by ignoring Judy and especially by never supporting her as a girl or later as a young woman. Even during her lesbian relationships she was often aware of her partner as a mother figure — but one that was deeply unfulfilling and disturbing — in spite of her intense emotional bonding. Judy had a modest Catholic upbringing. After a number of years her lesbian relationship began to dissolve and at this time she started to frequent church. Slowly her religious and spiritual life developed and she broke with her lesbian friend. One of the important ingredients in these changes was Judy's spiritual relationship to the Virgin Mary. Her devotion to the Virgin Mary and a secondary involvement in the lives of some of the great female Saints helped to heal her insecurity about being a woman. Mary became her spiritual mother and one important consequence was that Judy began to understand and to feel the power and beauty of being able to care, and of the wonder of motherhood. Through the Blessed Virgin, Christ was, so to speak, born or brought to life within her. In short, as has often been the case, Mary led Judy to her Son. This discovery was experienced psychologically as something akin to the birth of Christ in her.

As Judy's spiritual life deepened and progressed, she came to grasp that all of this happened, as it did for Mary, through the power of the Holy Spirit. In understanding her receptivity to the Holy Spirit she has been further strengthened as a woman; she is now getting her first understanding of the love and power of God the Father. All of this has brought a peace and certainty to Judy that she hadn't thought possible. This has occurred, in part, because her psychological anxiety and pain over her unfulfilled womanhood has been resolved. One consequence is that Judy's lesbian needs have now almost entirely disappeared and she understands her previous life as the sad consequence of a developmental failure, a failure due primarily to her mother's serious inadequacy, plus her father's indifference.

One final example, is the story of Carolyn F. As a child Carolyn had been frequently abused sexually and physically by her father. As a young woman her condition was diagnosed as a multiple personality disorder. Each of her personalities being an attempt to deal with the incredibly terrible experiences of her childhood. When approached by a Christian with the message of the gospels, she showed considerable interest. However, the very notion of God the Father sent shudders of fear through her. It was Jesus, and especially Jesus as her brother to whom she was attracted. Whether the Virgin Mary would have been helpful, I don't know — since I lost track of her case shortly after hearing about it. The situation didn't seem especially promising — for the sins of Carolyn's father were horrendous.

These case histories, however brief, give some understanding of the kind of relationships between psychology and spirituality that seem to me both important and little understood. I know I have only just begun to get a glimpse of this problem and I welcome any relevant material that you might know of.

The most important and painful losses of love are those that happen to us in our family — and the answer to these psychological losses of love is the receiving of love from our spiritual family. If I had to abstract a general principle from such cases it would be something like this: the only answer to the loss of love in the natural world is the gain of love in the supernatural realm.

Thus, ultimately, I am proposing that the answer to our deepest psychological suffering is not a psychological answer, but a spiritual one. That is, the problem may be psychological, but the ultimate answer is spiritual. The Christian psychologist then has the goal of clarifying psychological problems so as to make their ultimate spiritual solution relatively clear to the client. In this important sense the patron saint of a Christian psychology should be John the Baptist: «make straight the way for the Lord».

Let us, return, now to the psychology of atheism for one final issue. Recall, the major critique of belief in God by Ludwig Feuerbach — a critique amplified later by Freud. The critical point is that God is not real but a projection of our needs and desires. In a contemporary psychological fra-

mework this critique states that God is a creation of a person's narcissism — a creation of disguised self-love.

Perfectly consistent with atheism is psychology's central assumption about human motivation. This assumption made by *all* modern theories of psychology is that there is *no* other love but self-love, there is only narcissism. All our protests to the contrary, psychology universally assumes that narcissism, disguised self-love, is the only kind of love that exists. A well known joke sums it up:

Patient: Oh John and Mary are so much in love.

Psychologist: Yes, John with himself and Mary with herself.

This universal bleak assumption is just beginning to be appreciated. (For a book-length treatment of this conclusion, see Wallach and Wallach, 1983). I call this problem the «dilemma of narcissism». Now the atheist and psychologist's position is surprisingly like the understanding of the central struggle in the spiritual life, a struggle with human pride. It is not that the great spiritual writers are atheists, but they are extremely aware of the tenacious human tendency to create God in one's own image, to allow our pride (or narcissism) to make God as we wish God to be. This tendency results in the person worshipping an idol, that is, a projection of the need's and desires of their ego. To the extent that we do this, and all of us do, often to a great extent, to that some extent there is no true God in our life, and to this same extent the atheist critique is valid.

The spiritual life is well known as a difficult and subtle struggle with self-love, with vanity, with spiritual pride and self-righteousness — it is the struggle between two loves: the love of God and of self. Thus, it is not that the believer is unaware of what the atheist is saying. It is not that the believer fails to appreciate the challenge or the considerable truth in the atheist's position. It is just that the believer is aware of something else. Part of this something else is the struggle itself, the struggle between the two loves. But even more telling, is the believer's direct experience that in this struggle all is not lost. Indeed we come to understand at the deepest level of experience and knowledge that self-love, that narcissism is not all that there is. After all self love is struggling with something else, and that something else is real, it exists. There is also the direct experience and knowledge of that love which negates narcissism, of that love which strips the ego, and of that love which removes pride. As a consequence there comes the certainty that God is, and that God gives us His love.

REFERENCES

- ADLER M., 1976 - *Philosopher at large*, Macmillan, New York.
- ADLER M., 1980 - *How to think about God: A guide to the twentieth century pagan*, Macmillan, New York.
- BAKER R., 1982 - *Growing up*, Congdon & Weed, New York.
- FEUERBACH L., 1841/1957 - *The essence of Christianity*, Ed. and abridged by E.G. WARING - F.W. STROTHMAN, Ungar, New York.
- FREUD S., 1910/1947 - *Leonardo da Vinci*, Random, New York.
- FREUD S., 1927/1961 - *The future of an illusion*, Norton, New York.
- FREUD S., 1923/1962 - *The ego and the id*, Norton, New York.
- FREUD S. - PFISTER O., 1963 - *Psychoanalysis and faith: The letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, Basic, New York.
- GEDO J.E. & POLLOCK G.H. (Eds.), 1976 - *Freud: The fusion of science and humanism*, International University, New York.
- GRADDY W.E., 1982, June - *The uncrossed bridge*, in «New Oxford Review», 23-24.
- KRÜLL M., 1979 - *Freud und sein Vater*, Beck, München.
- MURRAY W.J., 1982 - *My life without God*, Nelson, Nashville, TN.
- VITZ P.C., 1983 - *Sigmund Freud's attraction to Christianity: Biographical evidence*, in «Psychoanalysis and Contemporary Thought», 6, 73-183.
- VITZ P.C., 1988 - *Sigmund Freud's Christian unconscious*, Guilford, New York.
- VITZ P.C. - GARTNER J., 1984a - *Christianity and psychoanalysis*, part 1: *Jesus as the anti-Oedipus*, in «Journal of Psychology and Theology», 12, 4-14.
- VITZ P.C. - GARTNER J., 1984b - *Christianity and psychoanalysis*, part 2: *Jesus the transformer of the super-ego*, in «Journal of Psychology and Theology», 12, 82-89.
- WALLACH M.A. - WALLACH L., 1983 - *Psychology's sanction for selfishness: the error of egoism in theory and therapy*, Freeman, San Francisco.

NOTA CRITICA

PER UNA MORALE DELLA VIRTÙ A proposito di un recente volume di R. García De Haro

LIVIO MELINA *

È molto diffusa la convinzione che ci troviamo in una situazione di «crisi della morale». Essa è stata accuratamente analizzata con una inchiesta a livello mondiale e descritta come fenomeno conseguente a una «secolarizzazione dell'etica» (P. POUPARD, *La morale chrétienne demain*, Paris 1985). Più recentemente sono stati indicati i due fattori, che acutizzano le difficoltà della predicazione ecclesiastica in materia morale: la crisi morale della società e il moralismo della sua denuncia (G. ANGELINI, *La crisi della morale*, in «Rivista del Clero Italiano», 10 [1989], 662-675). Tutto ciò proprio mentre nel dibattito pubblico e «laico» la questione etica riacquista una sorprendente attualità in campi prima severamente preclusi, quali quelli della politica, degli affari, dello sport e delle moderne tecnologie scientifiche. Questi elementi non possono non costituire una sfida per il teologo moralista attento ai segni dei tempi e preoccupato di comunicare in modo adeguato la perenne novità del Vangelo.

Il volume del moralista spagnolo (ma da anni docente a Roma presso l'Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia) Ramón García De Haro, *L'agire morale & le virtù* (ed. Ares, Milano, nov. 1988) ci sembra raccogliere egregiamente questa sfida all'interno della piena e cordiale fedeltà alla tradizione morale cattolica e al Magistero della Chiesa. D'altra parte la consapevolezza dell'angustia della prospettiva legalistica, caratteristica di buona parte della manualistica «moderna», porta l'Autore a intraprendere la strada della necessaria riscoperta dei fondamenti stessi della teologia morale cattolica. Tra i limiti della «manualistica» e gli errori della «nuova morale», De Haro intende percorrere in questo volume la via stretta del rinnovamento indicata dal Concilio Vaticano II (*Optatam totius*, n. 16). In effetti due sono le caratteristiche salienti dell'opera che presentiamo: una profonda ispirazione biblica, che ridà alla morale il respiro del Vangelo; una rivisitazione del san Tommaso autentico, oltre l'interpretazione neoscolastica, anche sulla scorta delle ricerche di un altro illustre tomista quale il padre Servais Pinckaers, OP di Fribourg. La riflessione di De Haro si snoda abbondantemente nutrita anche dalla meditazione sui Padri della

* Professore incaricato di Teologia morale, Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

Chiesa e provocata dal dibattito serrato con le nuove correnti della morale contemporanea.

A livello tematico, come indica il titolo stesso, due sono i punti sui quali il volume concentra l'attenzione, offrendo un prezioso contributo per gli studiosi della teologia morale: 1. l'essenza della moralità, colta dall'interno di uno studio della struttura dell'atto morale; 2. la tematica della virtù morale.

L'essenza della moralità è il bene proprio degli atti liberi, in quanto essi esprimono la loro proporzione verso il fine ultimo dell'uomo, che è Dio stesso (p. 21), e così promuovono la perfezione sempre maggiore della persona umana come tale, cioè nella sua vocazione ad essere ad immagine e somiglianza di Dio. Superando angustie casistiche, si riguadagna in tal modo il respiro religioso dell'impegno etico, che dice rapporto a Dio, tensione all'infinito, amore al bene assoluto. Solo questo è il respiro adeguato alla libertà umana, che può conciliare l'inesauribile anelito del cuore con le prescrizioni normative della morale. Solo questa impostazione può ultimamente garantire la dignità di un discorso morale.

Alla base della Teologia morale, secondo i frequenti richiami di Giovanni Paolo II, deve collocarsi un'antropologia adeguata, intesa come verità integrale sull'uomo alla luce della ragione e della Rivelazione. Se De Haro è attento a segnalare la distinzione tra il livello naturale e quello soprannaturale, ancor più gli sta a cuore rimarcare l'originaria unità del piano divino, che consente una profonda impronta cristologica dell'etica cristiana. Seguendo una decisiva suggestione di H. U. von Balthasar (*Nove tesi per un'etica cristiana*: «La morale cristiana e le sue norme», COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta* 1969-1985, Libr. Ed. Vaticana 1988, 71-105), che peraltro il nostro Autore non cita esplicitamente, si può dire che Cristo è la norma morale concreta e il fondamento di tutta l'etica (cf. pp. 42.81).

L'analisi dell'agire umano parte, con san Tommaso, dalla libertà e coglie conseguentemente il primato del fine intento. Ciò permette di superare l'oggettivismo cosificante (pp. 48-51) e di ritrovare una prospettiva che, in piena e documentata sintonia con le pagine più significative del Vangelo, esprime quel primato dell'interiorità morale, che è pure una delle esigenze maggiormente avvertite dall'uomo moderno (pp. 52-55). Tuttavia particolare attenzione è portata anche a ciò che nasce dal cuore, ai «frutti» dell'interiorità: le opere esteriori colte nella loro relazione intima con l'intenzione. Così, pur valorizzando il soggetto e il punto di vista della libertà, si evita qualsiasi rischio di soggettivismo nella individuazione del costitutivo formale della moralità delle azioni. Se è il fine intento dal soggetto, che determina la qualità morale dell'azione, esso è oggettivamente determinato e legato al valore delle opere esteriori. Infatti, la volontà di chi agisce è sempre nello stesso tempo *intendens* ed *eligens*: tensione al fine ultimo voluto e anticipato nella scelta concreta dei fini prossimi (p. 68). La bontà dell'intenzione ha perciò la sua misura nell'atto effettivamente scelto. D'altra parte l'oggetto della scelta non è il mero oggetto fisico esteriore dell'azione (*sub specie natu-*

rae), ma l'oggetto morale (*sub specie moris*): la volontà sceglie un'azione nella prospettiva della sua ordinabilità o meno rispetto al fine ultimo dell'uomo. E tale fine è oggettivamente dato e comune a tutti per natura. Esso corrisponde alla dignità propria della persona fatta a immagine di Dio, chiamata in Cristo a partecipare alla vita trinitaria. Questa ordinabilità dell'azione al fine, che specifica la scelta, è ciò che qualifica moralmente l'oggetto ed è colto dalla retta ragione. Si comprende allora come sia possibile dare un giudizio sulla bontà o malizia morale intrinseca delle azioni, anche indipendentemente dalla considerazione dell'intenzione e delle circostanze. «Bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex quocumque defectu» (TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, II, 7, 9-12). De Haro insomma, senza cadere nell'oggettivismo a-personale, rende qui pienamente ragione del costante insegnamento della Chiesa, oggi diffusamente contestato, circa l'esistenza di atti «intrinsecamente cattivi» e circa l'assolutezza e l'immutabilità di norme morali operative (pp. 88-89; circa questo dibattito si vedranno con utilità il volume: *Universalité et permanence des lois morales*, ed. S. PINCKAERS - C.J. PINTO DE OLIVEIRA, Fribourg CH 1986, così come il più specifico contributo di S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg CH 1987 e il recentissimo e pertinente intervento di W. MAY, *Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, Marquette University Press, 1989).

Diventa in tal modo possibile all'Autore criticare come inadeguate le concezioni del proporzionalismo (pp. 91-93) e del soggettivismo dell'intenzione (pp. 74-75.97), spesso variamente combinate tra loro in alcuni rappresentanti della cosiddetta «nuova morale». Il proporzionalismo perde di vista l'essenza stessa della moralità, collocandola non in una qualità intrinseca dell'azione scelta dalla volontà, ma nel calcolo sempre incerto (e ultimamente imprevedibile) delle sue conseguenze, nella proporzione tra i vari beni in gioco, che vengono detti avere rilevanza solo «pre-morale». Il soggettivismo sgancia la connessione intrinseca dell'intenzione con la scelta, dell'interiorità con l'esteriorità dell'azione.

Proprio la valorizzazione dell'interiorità (tipica della morale evangelicamente ispirata) permette di riconoscere la giusta importanza al tema della virtù, anzi di pensare l'etica cristiana come etica della virtù e non principalmente della legge. Questo tema della centralità e fecondità dell'«etica della virtù» rispetto all'«etica della legge» è stato recentemente riscoperto nell'ambito della filosofia morale anglosassone; intorno ad esso da alcuni anni si è aperto un grande dibattito, a partire dall'opera ormai famosa di Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (trad. it., Milano 1988; originale: 2 ed. rivista 1984). De Haro ha il merito di proporlo con convinzione nel campo della teologia morale. Risuonano qui gli echi della splendida trattazione tomista circa la «lex nova», come legge interiore dello Spirito Santo, che anzi è lo stesso Spirito Santo in noi. Ad essa De Haro attinge non solo negli articoli della *Summa Theologiae* (I-II, qq. 106-108), ma anche nei preziosi *Commentari biblici* dell'Angelico. Alle secche cui ha por-

tato l'impostazione della morale centrata sulla legge, il nostro Autore risponde proponendo un'etica della virtù, intesa come energia dello spirito (p. 103), perfezione propria dello spirito umano (p. 138), valorizzazione massima della libertà (p. 116). Insomma la virtù non come una impaurita mediocrità o depotenzionamento della personalità in un meccanicismo, ma piuttosto come «culmine» delle facoltà operative, che facendo ordine nel mondo inferiore delle passioni e integrando armonicamente l'istintività nello psichismo umano, diventano capaci di risposta adeguata ai valori spirituali dell'agire morale. Il complesso organismo dell'uomo nuovo, arricchito di virtù teologali e morali infuse e perfezionato dei doni dello Spirito Santo, non cancella la necessità di una crescita nella storia personale delle virtù umane.

In convergenza con recenti studi sull'etica tomista di G. Abbà (*Lex et virtus*, Roma 1983; *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1989), la virtù non è concepita semplicemente come esito di scelte moralmente rette, ma anche come fonte indispensabile, senza cui non è possibile una vita veramente buona. Il fulcro della morale non è più così semplicemente l'atto singolo, ma la perfezione personale del soggetto, che attraverso l'agire esprime ed incrementa il suo essere ad immagine di Dio, che «solo è Buono». Se si può fare un appunto a questa trattazione sulla virtù è che si sarebbe desiderato veder maggiormente valorizzato il tema così decisivo, della originalità propria della conoscenza pratica, del ruolo della virtù in quanto costitutivo interno della prudenza, della connessione tra razionalità pratica della prudenza e perfezione dell'appetito garantita dalla virtù morale. Altri recenti studi (oltre a quelli di Abbà, anche quello importantissimo di M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien 1987 e, «si licet parva componere magnis», pure un volume di chi scrive: *La conoscenza morale*, Roma 1987) hanno mostrato che nella concezione tomista vi è un'originalità propria alla conoscenza della verità morale, che si evidenzia nell'intreccio di ragione e volontà non solo a livello del giudizio e della scelta concreta, ma che apre anche prospettive feconde per una visione più adeguata della legge morale naturale.

In ogni caso, fatto questo appunto in ordine ad uno sviluppo pienamente coerente dell'impostazione adottata dal volume qui recensito, non possiamo che concludere raccomandando con grande favore la presenza di questa ricerca nella letteratura di teologia morale, per l'allargamento di orizzonte che comporta e per la linea di rinnovamento fedele alla grande tradizione che indica.

IN RILIEVO

LEGALISM, MORAL TRUTH, AND PASTORAL PRACTICE *

GERMAIN GRISEZ **

I. WHAT IS LEGALISM AND WHY IS IT WIDESPREAD?

Legalism is the view that moral norms are like positive laws: rules that depend on someone's free choice. Given a legalistic view of moral norms, both their obligatoriness and that of positive laws, which presupposes morality, seem to flow from the lawgiver's will rather than from intelligible requirements of a wise plan for realizing the good.

Christian legalists reduce moral obligation to God's law, understood as a set of precepts which the Almighty adopts and imposes. Some have thought that God could even have obliged us to hate him. Most legalist have held more plausibly that actions can be more or less suitable to human nature, and that God creates moral obligations by requiring certain suitable actions and forbidding certain unsuitable ones. On this view, God's legislative will transforms into virtuous deeds and sins what otherwise would only be manifestations of good and bad judgment.

Legal systems typically include a presumption in favor of liberty: what is not forbidden is permitted, and doubtful laws do not bind. So, legalism suggests that we are generally free to do as we please, that moral obligations limit this freedom, and that we need not accept this limitation unless an obligation is clear. From this follows the legalistic view that one can do no wrong if one follows one's conscience.

Human lawmakers attach penalties to laws to motivate obedience. Since the penalties for disobedience are not inherent consequences of wrongful acts, the authorities can impose, mitigate, or forgo the penalties for policy reasons or as their wrath or clemency moves them. Legalists think a higher power similarly backs up morality with attached sanctions. Christian legalists think of heaven and hell as the reward and punishment which God attaches to his law for obedience and disobedience.

Only manifest transgressions of positive laws are punishable. Minimum fulfillment of a law does not break it. So, on a legalistic view of morality, it

* A contribution to the symposium, *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, St. Charles Borromeo Seminary; Philadelphia, Pennsylvania; 19 January 1990.

** *Flynn* Professor of Christian Ethics, Mount St. Mary's College; Emmitsburg, Maryland.

seems unnecessary to commit oneself to pursuing the goods and avoiding the evils to which moral norms point. One need only avoid disobedience. Therefore, legalists are minimalists. Also, those who are invincibly ignorant of a law cannot disobey it with criminal intent. Therefore, legalists think that, other things being equal, wrongdoing through ignorance is preferable to disobedience, and that it often is best to leave people in good faith.

The preceding sketch indicates what legalism is. But to understand it fully, one must see why it is so widespread.

Children initially cannot grasp the reasons behind any of the norms with which adults confront them. So, at first all norms seem alike. Inevitably, children think that the important thing about any norm is that adults want it obeyed. Thus, as children become aware of moral obligations, they regard them legalistically. This mentality is confirmed when parents reinforce moral norms by rewarding good behavior and punishing naughtiness. In consequence, even adults tend to think that moral norms receive their directive force from some authority's will.

For believers, additional factors are at work. The Old Testament lends itself to a legalistic reading. Genesis makes it clear that like everything else apart from God, morality would not exist had he not freely created. And Israel hands on moral precepts as the nucleus of her God given law. But Israel is a theocratic polity, and so her code necessarily not only embraces morality, but commingles with it all her positive law. So, it is easy for readers of the Old Testament to confuse morality with positive law, and to suppose that both depend on God in the same way.

Then too, because Israel's hopes are this-worldly and nationalistic, righteousness and sinfulness are not intrinsically related to those hopes' realization and frustration. So, the carrying out of the blessings and curses attached to Israel's law, including its moral precepts, seems to depend on God much as the carrying out of rewards and punishments attached to human law depends on public authorities.

Moreover, since God is the one Lord of all creation, evil in the world cannot be reduced to conflict among many gods or to an evil first principle opposed to God. Rather, God's plan seems to include the destruction of Israel's enemies as a means to her flourishing. So, evil and good, death and life, seem to flow from God's will in the same way. Consequently, it easily seems that even the moral discriminations in God's law depend on his will rather than on his wisdom.

Christian moral instruction conveys the sound moral content of the Old Law but often retains its legalistic tendencies. So, the first explanation of morality that Christian children are likely to hear is that some of the rules which adults impose are God's commands, and that God eventually will reward obedience and punish disobedience. While that explanation has a true sense, it also tends to confirm children's natural legalism. Hence, they are likely to grow up thinking that God could have prevented all sins: he need

only have refrained from commanding people to do hard things and not to do enjoyable things.

An additional factor inclines Catholics to legalism. Traditional moral theology clarified many sharp but subtle distinctions — for example, between accepting death as Jesus did and committing suicide in a good cause, between the upright practice of natural family planning and contraception. To those who do not understand the reasons for such distinctions, they seem like the bright but somewhat arbitrary lines that human lawmakers often draw — for example, fornication with a consenting fifteen-year old girl is rape but with a sixteen-year old is no crime, driving with one-tenth of one percent of alcohol in one's blood is a serious offense while driving with slightly less is not, and so on. The result is that Catholic moral teaching, by its use of the sharp distinctions moral theology has clarified, inevitably appears, even to the faithful who are less well-instructed, like a human legal system. And secular commentators, whose world view affords no insight into the grounds of those moral norms which the Church teaches but the contemporary world rejects, naturally think that the popes and bishops are not teachers but lawmakers: «Vatican bans *in vitro* fertilization!» and «Bishops bar use of condoms to prevent AIDS!». Hearing what the Church teaches from the mass media, the faithful absorb legalism along with the morning and evening news.

Last, not least, legalism appeals to sinful human beings. Even if one breaks the rules, one still can hope to escape punishment, because the offense may be forgiven and the deserved punishment remitted. Anyway, if sinning is mere rule breaking, it is not inherently foolish and deadly. And if moral norms are laws, most of one's life is not touched by them, and one generally is free to do as one pleases. Of course, one's freedom in a few matters is limited, but one often can find a way to do as one pleases without grossly transgressing moral limits. And if none obeys the rules, one can be sure that one is good. Even an occasional lapse cannot spoil a generally good record.

Such legalism corrupted the pharisaism which Jesus denounced. His criticism of certain pharisees was not only that they were rigorists: he also condemned their moral evasiveness and laxism. Rather, Jesus rejected their whole legalistic view and the pastoral practice that went with it.

II. HOW ARE MORAL NORMS CORRECTLY UNDERSTOOD AS TRUTHS?

The Old Testament offers some starting points for a nonlegalistic view of morality. God's will is creative; it brings creatures to be and moves them toward their fulfillment. God does not make death, for he makes only what is good. Death is a punishment for sin, but sinners call it upon themselves. God's plan of salvation extends beyond Israel to the nations; his love for

some people does not entail hatred toward others. So, God wills good to all. He orders all things wisely and lovingly. Thus, his law is not a burdensome imposition, but a blessing, a light to one's path. To ignore God's direction is foolish and self-destructive, while to follow it is fulfilling. Moral goodness begins with reverence toward God and love of neighbor. Morality is not primarily a matter of outward conformity to law, but a matter of the heart. Therefore, when sinners repent, God heals the self-mutilation which their sins caused by creating new hearts in them.

God's revelation in Jesus unfolds these beginnings. Jesus reveals that God is a communion of three persons, distinct from one another but perfectly one in love, and that God calls us to share in divine communion and to live in familial companionship with one another. God's love is a gift, but those who accept this gift can abide in it and work toward the ideal of loving God with their whole mind, heart, soul, and strength. The command to do this directs God's little children to be like their heavenly Father. The command to love one's neighbor as oneself, in communion with God, directs God's children to treat one another and themselves in accord with the reality of the divine-human communion — the kingdom — into which they are called.

Due to sin, wayward emotions are a law in one's members which tempt one not to follow moral truth, the law in one's mind. Thus, sinners experience moral norms as impositions, because these norms express demands which unfettered reason makes on wayward feelings. Although doing what is morally good is reasonable and humanly fulfilling, it often seems foolish and inhumanly difficult. But those motivated by love, who live by the Spirit, do not experience moral truth as an imposed law. The law of the Spirit of life in Jesus frees them from such slavery (cfr *Rm* 8, 2).

These revealed data provided Christian reflection with material for a nonlegalistic view of morality and of the foundations of law. St. Thomas brought this reflection to a splendid synthesis in his treatise on law in his *Summa theologiae*. Law is a directive of practical reason. God is sovereignly free in choosing to create, but eternal law, his plan for creating and governing creation, flows from his wisdom and goodness. Eternal law is the foundation of all other law, and its binding force and that of all other law, including positive law, depend on the law's intelligible relationship to the good toward which it directs action, not on the lawgiver's will.

Since God made humankind in his own image, he equips us from the start with some knowledge of his plan — «natural law» — so that we spontaneously understand practical principles which point us toward the goods which fulfill us as individuals and in communities. All moral norms flow from natural law, and so the whole moral content of the Old Law also is written in our hearts. Since natural law directs us to what will truly fulfill us, God, given that he has made us what we are, has no choice about the content of morality. God is free and all-powerful, but even he cannot make black to be white, what is humanly destructive to be humanly fulfil-

ling. Therefore, God commands us to act only in morally good ways, not because he wants to impose anything, but because, loving us, he wants us to do what is for our own good.

On this basis, one can provide a nonlegalistic account of all the moral requirements of Christian life. God's love embraces all peoples; his mercy extends to the wicked as well as the righteous. Even toward the wicked, God wills only good. He does not will but only permits evil, sin and its consequences. Thus, evil is centered in alienation from God and the inevitable consequences of that alienation, and must be understood as the privation rather than as the positive contrary of good. So, God's redemptive work in Jesus neither segregates and excludes nor attacks and destroys what sin damaged, but calls it back and restores it by means of healing love.

Since Christians share in this redemptive work, specific moral requirements logically follow. They are to be perfect as their heavenly Father is perfect, and so they are to will only good, even to enemies, as God himself does. They must spread the Gospel and bear witness to it even to death, imitate God's mercy and build up his kingdom by forgiveness and beneficence toward those in need, and live chastely as members of Jesus' body in which the Spirit dwells. The New Testament also makes it clear that the morality already contained in the Old Law is not arbitrary, but is a necessary consequence of love, for love fulfills the law. For instance, if one loves one's neighbors as God loves them, one cannot choose to kill even an enemy or to replace even an unfaithful spouse.

God initially creates us with unfulfilled potentialities so that we can help to create ourselves, and in that way be more like him than if he created us from the start with greater perfection. To enable us to be like himself and to cooperate in his work, God gives us freedom of choice. Thus, in this world, God continues to create us through our own choices and acts.

Seriously evil choices and acts are self-determining. Mortal sins last unless one repents. In and of themselves, unrepented mortal sins exclude one from the kingdom because such sins constitute a self incompatible with love. For example, Jesus warns that those who refuse to meet others' urgent needs «will go away into eternal punishment» (*Mt* 25, 46). This is not a threat that Jesus will impose punishment on the uncharitable; it is simply a clarification of the fact that refusal to act as a member of Christ toward his other members is incompatible with sharing in the communion of divine family life. The First Letter of John makes this clear: «If any one has the world's goods and sees his brother in need, yet closes his heart against him, how does God's love abide in him?» (*1 Jn* 3, 17).

Not only sins, but upright choices and acts are self-determining. Still, the relationship of sins to hell and of good deeds to heaven is not symmetrical. God warns of hell, since sinners can consign themselves to it despite everything he does to save them. But God gratuitously promises heaven, and Christians must hope in him for it. For only God can overcome sin and death, and create the new heavens and new earth. Still, what one does in

this life lasts. Charity and its fruits will endure in the kingdom. Indeed, as Vatican II teaches, in heaven all the good fruits of human nature and effort will find a place, cleansed of sin and perfected (*Gaudium et spes*, n. 39). Thus, the greatest significance of morally good choices and acts is that they build up persons, interpersonal relationships, and a humanized world which God will transform into his kingdom.

It follows that morality extends to one's whole life. It should be a life of faith in Jesus, and whatever one does should be done in his name. Love, the law of the Spirit, embraces every good and resists every evil. Since one's entire life should respond to God's calling, one never is free to do as one pleases, except insofar as one becomes like Jesus, for whom acting according to love, doing the Father's will, was his bread and wine.

III. HOW HAS LEGALISM AFFECTED PASTORAL PRACTICE?

Even before the current moral crisis in the Church, legalism affected pastoral practice in many ways.

Very often, God's sovereignty and the Church's teaching authority tended to overshadow the inherent reasonableness of moral requirements and their intrinsic relationship to the kingdom. Obedience rather than charity seemed to be the basic Christian virtue. Hell was a punishment which God would impose rather than the inevitable outcome of unrepented mortal sin.

Many pastors stressed the minimum required to avoid mortal sin. Insofar as most of the life of a lay person is taken up with secular concerns, the positive content of the lives of the laity seemed to have little religious significance. Thus, many Catholics thought that holiness is reserved for the clergy and religious. Pastors and teachers usually assumed that a few young people have vocations, but that most do not. Marriage, work, and so on were not regarded as possible elements of a Christian vocation and often were treated as no more than so many fields mined with temptations.

Since invincible ignorance frees one from guilt, pastors were more concerned about penitents' sincerity than about the correctness of their conscience. Thinking of morality as a matter of laws rather than of truths, pastors assumed that people can easily be in good faith while doing what is objectively wrong. And ignoring the phenomena of rationalization and self-deception, pastors confidently thought that they could discern when penitents were and were not in good faith.

During the twentieth century, pastoral treatment of repetitious sins through weakness — especially masturbation, homosexual behavior, premarital sex play, and contraception within marriage — grew increasingly mild. Pastors correctly recognized that weakness and immaturity can lessen such sins' malice. Thinking legalistically, they did not pay enough attention to the sins' inherent badness and harmfulness, and they developed the idea that

people can freely choose to do something which they regard as grave matter without committing a mortal sin. This idea presupposes that in making choices people are not responsible precisely for choosing what they choose. That presupposition makes sense within a legalistic framework, because law-givers can take into account mitigating factors and limit legal culpability. But it makes no sense for morality correctly understood, because moral responsibility in itself is not something attached to moral acts but simply is moral agents' self-determination in making free choices.

Repetitious sinners through weakness also were handicapped by their own legalism. Not seeing the inherent badness of their sins, they felt that they were only violating inscrutable rules. When temptation grew strong, they had little motive to resist, especially because they could easily go to confession and have the violation fixed. Beginning on Saturday they were holy; by Friday they were again sinners. This cyclic sanctity robbed many people's lives of Christian dynamism, and contributed to the dry rot in the Church which became manifest in the 1960s, when the waves of sexual permissiveness battered her.

Theologians and pastors who dissent from received Catholic teaching think they are rejecting legalism, because they set aside what they think are mere rules in favor of what they feel are more reasonable standards. However, their views are thoroughly imbued with legalism.

For dissenters think of valid moral norms as rules formulated to protect relevant values. Some even make their legalism explicit by *denying that there is any necessary connection between moral goodness* (which they restrict to the transcendental level of a love with no specific content) *and right action* (which they isolate at the categorical level of innerworldly behavior). But whether their legalism is explicit or not, all the dissenters hold that specific moral norms admit exceptions whenever, all things considered, making an exception seems the best — or least bad — thing to do. Most dissenters also think that specific moral norms valid in times past can be inappropriate today, and so they regard the Church's contested moral teachings as *outdated rules which the Church should change*.

Dissenters also assume *that doubtful laws do not bind*, and so they think the Church's moral teaching is not binding unless the case for it puts it beyond doubt. *The contested norms plainly are doubted*; many people say they experience no ill effects when they disobey them, and many theologians reject them. Now, *what is doubted can be doubted, and what can be doubted is doubtful*. So, dissenters conclude, *experience proves that the contested norms are doubtful* and no longer binding. Of course, these norms remain the Church's «official» teaching. But dissenters regard them as they do other laws which remain on the books, although experience has shown them to be unworkable, so that the authorities no longer try to enforce them and the public ignores them.

Dissenters also feel pastorally justified because dissent lessens the burden on the faithful by encouraging them to follow their own consciences

against the Church's teaching. Conceiving conscience legalistically and disregarding the possibility that the norms they contest might be truths, dissenters do not consider whether they might *be encouraging self-deception, obduracy in sin, and presumption*. Rather, they think that those who insist on received moral teachings impose unnecessary guilt on people, and that pastoral prudence demands that this guilt be relieved.

Legalism also remains prevalent in the thinking and practice of many theologians and pastors who loyally affirm the Church's moral teachings. Legalistic loyalists not only prolong pre-conciliar legalism, but respond to the moral crisis in the Church in a characteristically legalistic way. They consider it most important that the faithful not rebel against the Church's authority. So, rather than working to understand the teaching and make it understandable to the faithful, rather than figuring out how to put the teaching into practice and helping the faithful to do that, they look for ways — some of which overlap with the approaches of dissenting theologians — to reconcile contrary practice with docility to the Church.

Some legalistic loyalists explain that if one tries to understand the Church's teaching but cannot, one may follow one's own conscience, provided that one remains prepared to obey should the Church ever make it clear that one must. Some apply theories of fundamental option which, whatever their nuances, in practice assure the faithful that if their moral record is generally good, sexual sins through weakness will not count against them. Some characterize the contested teachings as ideals, thus legalistically suggesting that one need not regard them as strict rules. And many adopt a pastoral policy of gradualism, according to *which those who accept a norm in theory and take even the smallest step toward putting it into practice have done the minimum necessary to avoid mortal sin*.

IV. HOW SHOULD PASTORAL PRACTICE BE RENEWED?

Jones, a good small-town police officer knows the local people and overlooks some of their law-breaking: an elderly couple making home brew for themselves and a few friends, an unemployed man hunting out of season to feed his family, and so on. When a fight occurs in the pub and the place is smashed up, Officer Jones charges nobody with assault, but makes sure that those responsible repair the damage. Catching boys stealing from the hardware, Jones delivers them to their fathers for a thrashing. Similarly, for legalists, a good pastor is a moderate and gentle administrator of the moral law. He knows when to close his eyes and when to give dispensations from the moral rules. He realizes that many people simply cannot live up to the strict requirements of morality.

Pastors should strive to overcome every vestige of legalism in their minds and hearts. If they do, they will not try to be moderate and gentle

administrators of moral law. Will they become neurotic enforcers, imitating Captain Queeg rather than Officer Jones? No. Martinets also are legalists. If pastors escape post-conciliar legalism, they need not revert to preconciliar legalism. Instead, free of legalism, they can imitate Jesus. He proceeded like a good physician who teaches people to distinguish being healthy from feeling well, stresses preventive medicine, helps the sick and injured to regain health, and never prescribes pain killers to those who would use them to avoid life-saving surgery.

Setting aside analogies, one can articulate the principle of pastoral practice without legalism: Pastors free of legalism will work to understand in the light of faith the deepest reasons why it is good to be good and the specific reasons why each moral norm is true. They will teach this body of moral truth to the faithful and help them in every way possible to put it into practice.

Having stated the general principle for pastoral renewal, one can sketch out some of its specific features.

Nonlegalistic moral preaching and teaching will fittingly begin with the Holy Trinity, with the divine-human communion to which they call us, with Jesus who mediates that communion. The heavenly kingdom is God's family; one is blessed to be a member of it. For in it life has meaning and hope is secure. This starting point makes it clear why one should abide in God's love and why one should love neighbors, even enemies, as oneself.

Pastors free of legalism will explain how good actions are grounded in love and inherently related to human well being. They will emphasize that every good action in this life provides material for the kingdom, so that every action has everlasting significance. They will teach that every Christian should live an apostolic life, and so make daily life into rational worship, offered with Jesus' sacrifice in the Mass. They will help each member of their flock to find his or her personal vocation, to commit himself or herself to it, and to fulfill it every day of his or her life.

Such pastors also will explain how bad actions are contrary to love or, at least, incompatible with its perfection, and how they are inherently related to human misery and diminishment. They will make it clear that since moral norms are the truth about the good that human persons can choose and do, choices at odds with them, even if made through invincible ignorance, are really bad. They will explain how such objectively wrong acts detract from the well being of persons both as individuals and as a community, and provide poorer material for the kingdom than good choices and actions would provide. They will emphasize that love therefore requires that one energetically seek moral truth.

When such pastors preach or teach about any specific norm, they will avoid even true statements which are likely to be misunderstood and taken in a legalistic sense. For example, they will say neither that the norm should be obeyed because it is the law of God nor that Catholics must accept it because the Church authoritatively teaches it. Instead, they will point out

that because God is a wise and loving Father, one can be sure that his commands direct his children to what is good for them, and that because Jesus teaches in his Church, Catholics can be confident that her teaching is true.

Pastors free of legalism will help their flock to see why Christians must be different. People without faith understandably try to segregate evil or overcome it with force, and when all else fails compromise with it to make the best of this sinful world. When Christians confront evil, they should make the sharp but subtle distinctions which moral truth requires, and they must, of course, avoid sin and resist injustice as love demands. But they may never betray love by choosing evil that good may come about. Instead, following Jesus, they must draw close to sinners and the misery which results from sin, accept the suffering which evil inflicts, work to overcome it with healing love, but never forget that only God can transform this fallen world into the new Jerusalem.

Such pastors will assure the faithful that God loves them unconditionally; that, like the prodigal's father, he loves them even when they sin; indeed, that God loves even the damned — they would cease to exist if he did not love them. But pastors will explain that being loved by God is not enough to be in friendship with him, because friendship is mutual love. They will exhort the faithful, as Jesus did, to accept God's mercy, repent their sins, and abide in love. But they also will warn, as Jesus did, that hell awaits those who do not abide in love. And they will correct the mistake of legalists — including Rahner and von Balthasar — who confuse this warning with a threat. When one calls children's attention to a dead animal in the road — «That young deer didn't look before running out» — one is not threatening to run over them if they cross the highway carelessly. The penalty for their carelessness will not be something one would impose or could prevent. So, God and hell.

Pastors free of legalism will teach the faithful how sin makes moral requirements seem to be alien impositions, help them to see through this illusion, and encourage them to look forward to and experience the freedom of God's children, who rejoice in the fruit of the Spirit and no longer experience the constraint of law.

They will explain that while one sometimes must choose contrary to positive laws and cannot always meet their requirements, one always can choose in truth and abide in love. They will acknowledge the paradox of freedom — that we seem unable to resist freely choosing to sin — the paradox which St. Paul neatly formulates: «I do not understand my own actions. For I do not do what I want, but I do the very thing I hate» (*Rm* 7, 15). But they also will proclaim the liberating power of grace, and help the faithful to learn by experience that when one comes to understand the inherent evil of sin and intrinsic beauty of goodness, enjoys the support of a community of faith whose members bear one another's burdens, begs God for his help, and confidently expects it, then the Spirit of him who raised

Jesus from the dead raises one from one's sins, and one discovers that with the Spirit's grace one can consistently resist sin and choose life.

Such a pastor also will work hard in practical ways to help his people overcome obstacles to living holy lives. If he finds that some are tempted to sin because they do not know virtuous ways to solve their problems, he will encourage those capable of it to develop and disseminate the relevant knowledge — as did the pastors who fostered the work of Knaus, Billings, and others in natural family planning. If he finds that people are tempted to sin because of poverty, he will do what he can to help them and will encourage others to do the works of justice and mercy which will alleviate their pressing needs — as many pastors have done. And he will never let his flock forget that Christians love one another effectively by bearing one another's burdens, helping one another to avoid sin and its occasions, and encouraging one another to fulfill their personal vocations.

Finally, pastors free of legalism will teach people that conscience is nothing but one's final judgment as to what one should do and not do, that one's first responsibility is to do one's best to make sure that this judgment is true, that the Church's teaching hands on the moral truth which Jesus exemplified and taught, that self-deception can make one feel sure that a sin is permissible without freeing one from guilt for committing it, that doing what is wrong due to a blamelessly mistaken conscience always causes harm and often leads to tragedy, and that in every situation one should pray for the Holy Spirit's help to see what is good and holy rather than try to discern the minimum necessary to avoid mortal sin. Only then will pastors add: One must follow one's conscience — of course, one must follow it — against one's own contrary inclinations, social pressures, human laws which demand that one act against the moral truth which faith teaches, and so forth.

VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

a) Sezione romana

Studenti iscritti nell'anno accademico 1989/90 = 179

N° iscritti al Corso al Dottorato	36
N° iscritti al Corso alla Licenza	69
N° iscritti al Corso al Master	52
Studenti ospiti	22

b) American campus

Studenti iscritti nell'anno accademico 1989/90 = 40

N° iscritti al Corso alla Licenza	21
N° iscritti al Corso al Master	10
Studenti «audit»	4
Studenti «special»	6

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

GILFREDO MARENGO, *Il principio trinitario della creazione nella teologia di Tommaso d'Aquino.*

MICHEL-PIERRE MORIN, *«Avec sagesse et par amour». Étude sur la loi naturelle, principe de vie morale. (À propos du débat francophone sur «Humanae vitae»).*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

BENJAMIN REESE, *Conjugal Chastity and Responsible Parenthood in Pope John Paul II's Theology of the Body.*

STEPHEN CUMMINS, *A Pastoral Pedagogy on Conscience from the Plain and Parochial Sermons of J. H. Newman.*

JOHANES B. SUGENG, *Family Planning and Pastoral Care of the Family in Indonesia*.

C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

a) Sezione romana

Nei giorni 16 e 17 Novembre 1989, si è svolto il Seminario di studio «Psicoanalisi, scienza dell'uomo? A 50 anni dalla morte di Freud». Il Seminario era riservato ad esperti del settore. Ad esso hanno partecipato circa 80 persone.

Relazioni:

«Introduzione generale» - Prof. GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

«L'antropologia di Freud» - Prof. GIANFRANCO MORRA.

«Psicoanalisi, mondo e persona: dalla psicologia delle pulsioni alla psicologia dell'io. È possibile una psicoanalisi personalista?» - Prof. COSTANTE SCARPELLINI.

«Considerazioni in margine al rapporto fra psicoanalisi e analisi esistenziale» - Prof. BRUNO CALLIERI.

«La dottrina freudiana sulla coscienza morale» - Prof. ANTONIO LAMBERTINO.

«Freud e la religione» - Prof. GIOVANNI MAGNANI.

b) American campus

Dal 19 al 21 Marzo 1990, a Washington D.C., si è svolto il Congresso «Reason, Revelation and Christian Ethics», organizzato in collaborazione con la School of Philosophy, Catholic University of America. Ad esso hanno partecipato circa 250 persone.

Relazioni:

«Christian Faith and Moral Theology: Teaching the Truth» - Archbishop JAN SCHOTTE.

«Jesus Christ: the Complete Truth of the Human Person» - Prof. GEORGES CHANTRAINE. Response: Prof. J. AUGUSTINE DI NOIA.

«Christian Faith and Its "Fulfillment" of the Natural Moral Law» - Prof. WILLIAM MAY. Response: Prof. BENEDICT ASHLEY.

«Report on Universal Catechism» - Prof. CHRISTOPH VON SCHONBORN. Commentary: Prof. GUY BEDOUELLE.

- «Christian Freedom and Human Freedom» - Prof. C. CAFFARRA. Response: Prof. RALPH MCINERNY.
- «Christian Doctrine on Moral Conscience» - Prof. SERVAIS PINCKAERS. Response: Prof. JOHN HAAS.
- «Historical Criticism and the Imitation of Christ in New Testament Teaching» - Prof. FRANCIS MARTIN. Response: Prof. MICHAEL WALDSTEIN.
- «Reason, Relativism, and Christian Ethics» - Prof. JOHN FINNIS. Response: Prof. MARTIN RHONHEIMER.
- «Magisterium, Truth and Salvation» - Prof. LORENZO ALBACETE. Response: Prof. RONALD LAWLER.
- «Christian Truth in Western Culture: A Post-Christian Era?» - Prof. KENNETH SCHMITZ. Response: Prof. JUDE DOUGHERTY.

Gharib / Toniolo / Gambero / Di Nola

TESTI MARIANI DEL PRIMO MILLENNIO

vol. I: Padri e altri autori greci

vol. II: Padri e altri autori bizantini

vol. III: Padri e altri autori latini

vol. IV: Padri e altri autori orientali

L'opera si articola in quattro volumi rilegati, ognuno fornito di indici. Il piano generale prevede la suddivisione dei testi mariani in periodi e aree geografiche: periodo greco (Padri greci); periodo bizantino; Padri e autori latini; Padri orientali. Si tratta di una raccolta antologica di vaste dimensioni che riunisce, in ordine cronologico, i brani di maggior interesse o importanza per la mariologia. Viene premessa, ad ogni autore, una nota biografica e una sintesi del suo pensiero mariano, sottolineando il contributo che egli ha dato nell'evoluzione e nella definizione dello stesso. Il tutto è corredato da una dettagliata bibliografia, autore per autore.

Collana Grandi Opere

Volumi già disponibili:

- 1° vol. - pp. 992 - L. 95.000
- 2° vol. - pp. 1096 - L. 110.000
- 3° vol. - pp. 1024 - L. 110.000

Città Nuova Editrice

LA PREGHIERA

Bibbia, teologia, esperienze storiche

a cura di Ermanno Ancilli

È la trattazione più ampia esistente sul tema. Si articola in sette parti: profilo esegetico, teologico e ascetico, esistenziale-esperienziale, sia in campo occidentale (Russia e Ortodossia) che dell'Oriente buddista, induista o islamico. Ne risultano ventisette monografie, trattate da altrettanti specialisti che esauriscono il tema in senso storico-dottrinale

PIANO DELL'OPERA

Il mistero della preghiera cristiana - La preghiera nella Bibbia - Abbà Padre - La Chiesa in preghiera - Teologia della preghiera - Il problema della preghiera nei Padri - La preghiera dei Padri del deserto - Il metodo monastico della preghiera - La preghiera esicastica - La meditazione francescana - La pedagogia ignaziana - Teresa di Gesù insegna a pregare - Preghiera e unione con Dio: san Francesco di Sales - Preghiera e salvezza: sant'Alfonso de Liguori - Pregare con Newman - Pregare è soprattutto amare: Teresa di Gesù Bambino - La preghiera come silenzio: Elisabetta della Trinità - La preghiera di domanda nella città secolarizzata - Giovani e preghiera: obiettivo e proposta educativa - La preghiera amicizia con Dio - Ascesi come educazione alla preghiera - L'orazione e le sue difficoltà - Utilità di un metodo per pregare - Il corpo in preghiera - Pregare con le icone - La purezza del cuore unica via per incontrare Dio - Attività umana e adorazione di Dio - Il tempo fatto «spazio» di Dio - L'orazione cammino verso Dio: una classica esperienza di preghiera - Quando la vita diventa preghiera: itinerario della preghiera contemplativa - La preghiera di Maria - Lo Yoga - Lo Zen - La Meditazione Trascendentale - Interiorità cristiana e interiorità «orientale» - Vita contemplativa cristiana e tecniche orientali - Un'alternativa alla MT: la Contemplazione Acquisita - I cristiani e la prassi meditativa delle grandi religioni asiatiche - Alcuni indirizzi dell'attuale riflessione teologica sulla preghiera.

2 volumi indivisibili, ril., in cofanetto, pp. 520+472, L. 100.000

Città Nuova Editrice

Dizionario Enciclopedico di Spiritualità

La prima edizione del Dizionario Enciclopedico di Spiritualità appariva nel 1975. Diretto da padre Ermanno Ancilli, esso costituiva «il primo tentativo completo di un'organica trattazione che ha come oggetto principale la spiritualità cristiana nei suoi contenuti dottrinali e nel suo ricchissimo sviluppo storico».

Verso il 1985, il padre Ancilli pensò a una sua riedizione, ampliandone il contenuto con nuove voci e con l'aggiornamento di quelle che già vi figuravano. Postosi tenacemente al lavoro, lo colse purtroppo il morbo che, in breve, lo richiama presso il Padre, il 16 maggio 1988. La sua opera viene ora raccolta dal Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, ove il padre Ancilli aveva esercitato per tanti anni il suo magistero. Una Commissione di alcuni professori constatato che il lavoro era a buon punto, si è assunta l'onere di portare a termine la revisione completa di quest'opera prestigiosa. Le circa 700 voci che componevano la prima edizione sono state aggiornate; mentre le voci completamente nuove e altamente significative sono 90 e i collaboratori, da 120 che erano, sono divenuti 145.

I vari settori particolarmente arricchiti sono quello psicologico, quello della spiritualità orientale e quello delle varie correnti e movimenti che dimostrano la sorprendente vitalità della Chiesa.

Ermanno Ancilli (a cura di)

Dizionario Enciclopedico di Spiritualità

nuova edizione completamente aggiornata e ampliata

3 voll. indiv., ril., in cofanetto, f.to 15,5 x 24

Indice sistematico, Indice delle voci e degli Autori

pp. 2736 - L. 280.000

Città Nuova Editrice