

"Psicoanalisi e religione: perché, come. Le radici e le ragioni di un impegno culturale"

Verona, 22-23 settembre 1984

Mario Aletti

LA NOSTRA SCELTA EPISTEMOLOGICA

Premetto che provo un certo imbarazzo per il titolo che è stata dato al mio intervento. Non mi sento autorizzato a parlare di una "nostra" scelta epistemologica, perché non sono affatto sicuro che nella ASPER - Associazione di Studio Psicoanalisi e Religione vi sia una piattaforma epistemologica comune e nemmeno un accordo metodologico previo sulle risposte da dare ad alcune domande che si ripresentano a tutti i nostri convegni: quale psicoanalisi, quale religione, quale inconscio, quale teologia, etc.

Mi limiterò perciò a proporre, o meglio a riproporre, con inevitabili echi ed anche ripetizioni di interventi precedenti, una posizione di cui mi assumo in proprio ogni paternità, anche se mi è parso di capire (a Pietrasanta, ad es.) che è condivisa da più di un collega ed amico. Mi auguro solo che queste osservazioni non vadano nel mucchio delle giustapposizioni teoriche più o meno ireniche, ma diventino tema di un contenzioso che possa permetterci, magari alla fine di una polemica franca ed aperta, di individuare e determinare una comune scelta epistemologica veramente "nostra".

Un primo interrogativo mi pare debba centrarsi sulla specificità, l'ambito e i limiti dell'approccio psicoanalitico alla religione. Sotto quale punto di vista la religione, oggetto di molteplici discipline scientifiche, si fa oggetto della psicoanalisi? E qual è il metodo che tale oggetto costituisce, quali le ipotesi e le teorie che vi sono sottese e, in un certo modo lo preconstituiscono, come oggetto di indagine scientifica? È appena il caso di ricordare che l'osservazione psicologica della condotta religiosa si colloca in un'ottica fenomenica e in una posizione di agnosticismo metodologico. L'esclusione metodologica del trascendente colloca la psicologia della religione al di qua e al di fuori degli interrogativi di rilevanza ontologica circa il polo oggettuale della credenza dell'individuo (esistenza di Dio, della Grazia, etc.) e, a maggior ragione, esclude il ricorso al trascendente come principio di spiegazione dei fenomeni psichici, mentre, d'altra parte, l'osservazione fenomenologica comporta il riconoscimento della tipica caratterizzazione della religiosità, insita nel significato intenzionale attribuitovi da coloro che la vivono.

Così, la psicologia della religione si tiene ugualmente distante da riduzionismi psicologistici, tendenti ad esaurire il fenomeno religioso nella spiegazione che ne fa un precipitato del desiderio dell'uomo; e da tentazioni pseudoapologetiche, miranti a convalidare come prova dell'esistenza di Dio la presenza pressoché universale di un "bisogno di assoluto" o di una "ricerca del trascendente". L'uomo è sì essere di desiderio, ma non per questo solo si potrebbe definire religioso. La domanda appella ad un altro. ma non ne attesta la presenza. In una prospettiva psicologica quale abbiamo indicato, la condotta religiosa si presenta come: 1) un vissuto psichico relazionale e, come tale, riferito ad un soggetto esperiente e contemporaneamente aperto ed orientato al riconoscimento dell'altro, dell'oggetto, del reale; 2) che rientra nel più vasto quadro delle condotte umane globali e totalizzanti, intenzionate a comprendere significativamente la realtà col dare un senso all'io, al mondo e alle relazioni io-mondo; 3) che si connota come specificamente "religiosa" in quanto diretta al riconoscimento delle dimensioni transfattuali, trascendenti, della realtà esperita e, ultimamente, al riconoscimento di una realtà radicalmente-Altra, un assoluto come fonte di significato e di interesse per l'esistenza; 4) che riveste particolari connotazioni ed è trascrivibile in diversi linguaggi simbolici a seconda dei contesti socio-culturali in cui il credente si trova a vivere la sua esperienza. Sottolineo fortemente che la religione è una risposta. La specificità del religioso emerge dalla modalità e dal contenuto della risposta e non dal semplice porsi della domanda. Ciò

comporta che non esistono, propriamente parlando, “domande religiose”, né bisogni religiosi, e neppure una “religiosità naturale”; esistono bensì delle richieste esistenziali di significato, cui è possibile dare una risposta religiosa.

Definita così la religiosità quale la coglie la psicologia, possiamo domandarci più specificatamente come la psicoanalisi può prenderla ad oggetto. Parto da una considerazione che mi pare inequivocabile, almeno se ci si riferisce alla psicoanalisi freudiana, quella che, tra l'altro, anche l'ASPER ha deciso di privilegiare.

Una psicoanalisi è, essenzialmente, una relazione temporanea e funzionale, che si instaura tra un analizzante ed un analista entro un setting clinico determinato, che comprende la produzione verbale di materiale onirico ed associativo, delle libere associazioni, una attenzione fluttuante da parte dell'analista, l'instaurarsi di un transfert e di un controtransfert, e delle difese a questi connesse, una interpretazione-costruzione che dà accesso ad una ristrutturazione delle dinamiche intrapsichiche, promuovendo nell'analizzante l'assunzione del proprio passato in una prospettiva creativa e costruttiva, aperta al futuro. Ora, se la psicoanalisi è la storia di una relazione tra persone (come mirabilmente sostiene tutta l'opera di Lopez, sintetizzata nel suo pregnante e assolutamente spregiudicato *La psicoanalisi della persona*), tale storia è caratterizzata dalla irripetibilità e ripugna ai tentativi di sistemazione teorica, così che ogni generalizzazione cognitiva su questa relazione appare segnata da una inadeguatezza radicale. Il sapere sull'analisi - come si è soliti ripetere - non è il sapere dell'analisi; ma occorre aggiungere che neanche il ricordo o la “memoria” scientifica di una analisi è il sapere di una analisi. Anche il recentissimo articolo di Merendino sulla “Rivista di Psicoanalisi” n° 1 del 1984 non può non riconoscere che anche all'interno del “continuum” teorico che sarebbe possibile attraverso la trasmissione del racconto dei casi si deve necessariamente postulare come punto di partenza l'esperienza ineffabile dell'analisi.

Con la definizione che ho dato della psicoanalisi intendo preliminarmente e decisamente circo scrivere e distinguere l'esperienza psicoanalitica dalla teoria metapsicologica, che da essa trae spunti, dati, contenuti ma spesso vi si ricollega in maniera non sempre lineare e coerente come mostra, tra gli altri, Padre Magnani nel suo recente e magistrale volume *La crisi della metapsicologia freudiana*. In realtà la teoria metapsicologica tende a costituirsi come una visione antropologica poggiata su costrutti teorici ed assunzioni filosofiche che, in quanto tali, non derivano dall'esperienza psicoanalitica. Mentre, sul piano epistemologico, è solo l'esperienza psicoanalitica il *luogo* del sapere psicoanalitico. Il metodo euristico della psicoanalisi è il metodo clinico e non esiste una “ermeneutica psicoanalitica” riferita ad altro che al vissuto dell'analizzante. A questo proposito osservo che si sente dire troppo spesso - anche all'interno dell'ASPER - che bisogna superare l'angusta visione di una psicoanalisi “da lettino”, magari per collocarla in una prospettiva “più vasta” (ermeneutica ad esempio). A parte che si potrebbe ricordare che lettino non vuol dire solamene terapia (seppur si voglia e si sappia conservare la distinzione tra sano e malato, cosa che, in psicoanalisi, è ancor più difficile a giustificarsi che altrove) non potrei vedere come possa darsi un sapere psicoanalitico senza lettino, inteso come metonimia (“condensazione”) del setting analitico, posto che è questo che definisce il metodo e l'oggetto della psicoanalisi: l'analista non può correttamente dimenticare che il luogo costitutivo del suo ruolo è dietro il divano.

Da tutto ciò consegue che dal punto di vista di una corretta epistemologia, non possono esistere “teorie psicoanalitiche”: dell'arte, del diritto, della religione, perché la psicoanalisi non è una teoria scientifica e un metodo onniestensibile a tutti i campi dell'esperienza umana. Il metodo psicoanalitico, che costruisce il sapere psicoanalitico; è legato al linguaggio di un parlante entro un *setting* precisato, ed anche quando si volessero considerare le manifestazioni dell'arte, delle istituzioni, o di uomini defunti come una produzione di materiali sintomatici, non si saprebbe poi dove cogliere le libere associazioni e, tanto meno, quell'esperienza tranferale senza la quale, semplicemente, non esiste psicoanalisi.

E, con quanto sto dicendo, sono entrato anche all'interno di un'altra grave aporia epistemologica che mi sembra di constatare in tanti tentativi di fondare una psicoanalisi della cultura e dei fenomeni culturali. Perché, se l'analisi ha il suo metodo e la sua giustificazione in una relazione interpersonale, il cosiddetto passaggio dalla "analisi dell'io" alla "psicologia delle masse" non rischia forse di apparire nient'altro che una estrapolazione, basata, ma non giustificata, sull'analogia parziale e sulla presunzione che ontogenesi e filogenesi siano omologhe? E che omologhe siano la strutturazione psichica dell'individuo e quella di un gruppo? E che omologhi siano l'inconscio individuale e un, concettualmente molto nebuloso, inconscio collettivo?

In realtà, tutti i tentativi di fondare epistemologicamente una teoria freudiana della cultura, tra cui quello, più brillante di altri, di Kaufman (1976) non vanno al di là di un'operazione di trasposizione analogica di un sapere già acquisito in un campo, con una precisa metodologia, ad un altro campo (quello del collettivo) cui tale metodologia non è di fatto né di diritto adeguata. Al più, ci si colloca così al livello delle cosiddette "applicazioni" della psicoanalisi nei numerosi campi del sapere, specialmente in quelli delle scienze "moralì" di cui Freud parla a più riprese, riassuntivamente, nella lezione trentaquattresima, dove però mette contestualmente sull'avviso gli psicoanalisti dall'improvvisarsi competenti in discipline in cui giungerebbero come intrusi, andando incontro al ludibrio.

Un'immediata conseguenza, per il nostro discorso, di questa riluttanza o meglio impossibilità della psicoanalisi a scostarsi dal luogo del suo costituirsi, nella relazione, è che, propriamente, più che di psicoanalisi della religione si potrà, semmai, parlare di psicoanalisi della religiosità, ossia della condotta e dell'atteggiamento religioso, l'indagine è sempre nell'ottica del discorso dell'analizzante, e quindi del suo vissuto nei confronti di Dio.

Se ci interroghiamo, in chiave epistemologica, sulla specificità della indagine psicoanalitica dobbiamo necessariamente riferirci al concetto di inconscio. Mi rifaccio a cose già dette a Pietrasanta, sperando che il tentativo di schematizzare ed abbreviare il discorso là fatto non vada a scapito della chiarezza di quanto vorrei dire. Nella sua accezione psicodinamica, l'inconscio è in stretta relazione con l'oggetto della psicoanalisi; anzi esso specifica metodo ed oggetto della psicoanalisi, qualificandola come psicologia del profondo e distinguendola da una psicologia introspettiva e descrittiva del cosciente. Qualifica l'oggetto – sottolineo - ma non è propriamente, l'oggetto, oggetto della psicoanalisi essendo la persona integrale, con le sue istanze conscie ed inconscie e il loro reciproco interagire. L'inconscio, che viene investigato dalla psicoanalisi non è, a maggior ragione, neanche un soggetto di azione; soggetto essendo sempre ed unicamente la persona. Non va cioè dimenticato che l'inconscio è un costrutto mentale, un concetto di grande validità descrittiva per determinare qualità di fenomeni psichici altrimenti non comprensibili.

Ma non è un soggetto e perciò, non "cerca" Dio, non "incontra" l'assoluto, né può essere "inconscio spirituale". Perché se l'inconscio, sempre inteso come modello interpretativo, ci appare come il luogo del desiderio, non è però il luogo di un desiderio specifico, quello di Dio, ad esempio. Perché occorre ricordare che le pulsioni non sono legate e qualificate da un oggetto determinato, bensì l'oggetto può presentarsi sotto svariate rappresentazioni, seguendo il destino delle pulsioni. Compito della psicoanalisi è quello di decodificare i segni dell'inconscio, che sono sempre ambigui. Perché le pulsioni, proprio per lo stesso motivo per cui sono state rimosse, non possono manifestarsi che come mascherate: i "contenuti latenti" in tanto possono giungere al livello della coscienza in quanto si trasformano, piegandosi alle leggi del processo secondario. La tensione del desiderio non è comunque mai appagata e il rimosso ritorna imponendo le leggi di un desiderio che è tragico, perché interconnesso con la morte. La pulsione, mentre porta continuamente verso l'oggetto, avverte anche che la tensione del desiderio minaccia di distruggere l'oggetto stesso nell'atto di avvicinarlo, perché il desiderio tende all'incorporazione, alla introiezione, e, quindi alla distruzione dell'oggetto amato, come evidenzia ogni analisi, ma in particolare quella del nevrotico ossessivo. Di

fronte alla strategia del desiderio e alle sue distorsioni e ai suoi camuffamenti il compito dell'analisi - occorre sottolinearlo - non è quello di fornire una risposta, ma di attivare il processo di formulazione della domanda. L'assioma di Lacan che indica come scopo dell'analisi la ricerca dell'accordo del soggetto col verbo, mi pare esprimere adeguatamente quanto intendo dire. L'analisi si esercita sul discorso dell'analizzante. Il materiale non è il fatto, ma il discorso sul fatto; non il sogno, ma il racconto di un sogno; non il passato del paziente, ma i suoi ricordi e le sue dimenticanze, in una parola il discorso e le lacune del discorso. La psicoanalisi si assume il compito di stimolare la ricostituzione di un testo corretto del desiderio a partire da un testo frammentario, interpolato, inadeguato, quale traspare dal discorso dell'analizzante. Questa ricostituzione non è una semplice traduzione (transduzione) del testo originale, ma propriamente "costruzione". Una pura traduzione si proporrebbe come una nuova ripetizione, proprio come i sintomi, che ripetono un passato. Si tratta invece di una riformulazione del desiderio in un testo nuovo, che facilita la via dell'appagamento senza angosce segnate dalla paura della perdita dell'oggetto e dal ripiegamento narcisistico.

Da quanto detto finora credo che si possano trarre alcune indicazioni più specifiche circa il nostro tema, sempre nell'ottica di un corretto approccio epistemologico. Perché se la psicoanalisi è quella relazione interpersonale che libera la formulazione del desiderio inconscio facilitandone l'appagamento, allora ci possiamo chiedere quali siano i suoi rapporti con la religiosità dell'individuo. E, più radicalmente, che senso abbia parlare di "religiosità inconscia", di "Dio nell'inconscio", di una "teologia dell'inconscio", o di un "inconscio archetipo di Dio".

Tutti questi interrogativi si articolano intorno ad una perplessità fondamentale, se l'inconscio è il luogo del desiderio può, allo stesso modo, essere il luogo dell'incontro con Dio?

Dio è vissuto dal credente nella sfera dei valori. E un valore esiste solo di fronte ad una coscienza, postula la coscienza. Perché "valore" è un concetto relazionale. L'oggetto rimanda ad un soggetto di fronte al quale "vale". E, ancora, il concetto di Dio si colloca al livello della sfera conoscitiva, che non è commensurabile con l'inconscio. Le sfere del razionale e del valore sono aliene all'inconscio. quasi per definizione.

Perciò non mi pare corretto parlare di "domanda religiosa". E tantomeno, di "bisogno religioso", e neanche di un "senso religioso" innato in ogni uomo, magari latente nelle profondità psichiche. Perché, se l'inconscio è il luogo del desiderio, della domanda, Dio, al contrario si colloca nell'ambito delle risposte, consapevoli e razionali.

La domanda, in quanto tale, non può mai essere religiosa. Non mi pare accettabile l'affermazione di Paul Tillich che essere religioso vuol dire porre appassionatamente la domanda sul senso della nostra esistenza. La domanda è sempre ricerca di senso, di significato, di appagamento. Ma la specificità del religioso emerge dalla modalità della risposta e non dal semplice porsi della domanda.

Chi potrebbe dire che sia religioso un eterno aspettare Godot che "oggi non verrà, ma verrà domani"? (Beckett, 1952). E l'attesa infalsificabile del misterioso giardiniere di Flew (1966) apre tanto alla risposta teista che alla negazione radicale dell'ateo. La religione dà un nome all'oggetto del desiderio, ma tale operazione si colloca nell'ambito delle risposte, non in quello della domanda.

Per quanto la riguarda, invece, la psicoanalisi indaga sulla domanda, facilita il desiderio, il processo del suo appagamento ma non ne propone l'oggetto. E quando coglie l'uomo come essere di desiderio vi ravvisa un infinito desiderare, il che non è la stessa cosa che il desiderio di infinito.

Essa coglie nell'uomo il desiderio dell'oggetto, ma non l'oggetto in sé. Ciò al filosofo, al teologo, al maestro; ma, per lo psicoanalista... *hic sunt leones!* (Aletti, 1992, pp. 47-53).

Perché il desiderio si radica nell'assenza dell'oggetto. L'oggetto del desiderio è sempre "altrove". L'Altro è sempre al di là del nostro infantile desiderio di possesso, di incorporazione. E nell'atto stesso in cui si tenta di incorporarlo, l'altro viene distrutto. In questa dialettica di desiderio e di morte dell'oggetto, cui già si accennava, si radica l'impossibilità di cogliere il Dio radicalmente-Altro

nella domanda dell'uomo, perché, personificandolo, ne facciamo un idolo. Non Dio, ma il nostro desiderio di lui è ciò che possiamo cogliere, il nostro discorso su di lui, in una parola, l'idolo in cui proiettiamo il nostro desiderio di onnipotenza. Ogni nostro discorso su Dio è, in qualche modo, la costruzione di un idolo. Il Dio trascendente, Altro e distinto dal desiderio dell'uomo, è solo un ideale regolativo, una pietra di paragone che smaschera ogni tentativo di concretizzare il desiderio in un dio costruito dalle mani dell'uomo (Milanesi e Aletti, 1973, pp.223-230)

Del resto, anche per altre vie che non siano quelle della psicoanalisi, mi pare si possa cogliere l'impossibilità di un Dio che sia fondato sul desiderio. Il desiderio di Dio non può mai essere assunto a prova della sua esistenza. Banalizzando e semplificando direi che si attuerebbe qui un salto non giustificato dallo psicologico all'ontologico, tanto caro ad un certo esistenzialismo francese (Blondel) ma che ha profonde radici nell'agostinismo e, più indietro ancora, nello gnosticismo. È l'errore (da un punto di vista epistemologico, naturalmente) di certi analisti esistenziali tra cui Viktor Frankl, il quale almeno mostra di aver coscienza dei suoi debordamenti epistemologici quando afferma di vedersi "costretto ad oltrepassare i confini della ragione strettamente scientifica per confrontare i risultati scientifici con le attese ontologiche" (Frankl, 1977, p. 68). Tutto ciò si colloca su di un piano di opzioni valoriali che non possono pretendere ad una conferma di validità da parte dell'indagine psicoanalitica.

Allo stesso modo, la riflessione epistemologica sembra indicare la non omogeneità del discorso della psicoanalisi sull'inconscio e del discorso teologico. La teologia, in quanto intelligenza della fede (*fides quaerens intellectum*) si colloca nell'ambito del logos, della riflessione razionale che interpreta ed esplicita il mito iniziale con cui il fedele sente e descrive il suo legame con Dio e con il mondo.

In quanto momento logico, la teologia pertiene all'elaborazione-esplicitazione razionale del vissuto ordinario di fede. Essa si presenta come un'ermeneutica del linguaggio con cui la comunità cristiana esprime la sua acculturazione di fede. Anche qui, mi pare di ravvisare la distinzione fondamentale: mentre l'inconscio parla il linguaggio polisemico del desiderio, la teologia prona una modalità di risposta (non l'unica possibile anche se come unica tende a presentarsi, per la sua stessa natura, di proporre l'oggetto universale, infinito).

Ho tentato finora, per più vie di mostrare che l'inconscio, che caratterizza l'oggetto della psicoanalisi non può essere oggetto della ricerca teologica. E che la psicoanalisi non può pronunciarsi su questioni di ordine metafisico ed etico. Il discorso sulla religione da parte della psicoanalisi rischia di strutturarsi sulla base di un debordamento epistemologico, ogniqualvolta non si limiti ad una osservazione-interpretazione della religiosità di un individuo specifico: l'analizzante.

Poste queste necessarie distinzioni epistemologiche, ci si può però chiedere se, almeno sul piano pragmatico la rilevanza cognitiva della psicoanalisi sull'inconscio e i suoi dinamismi non possa ridondare a vantaggio della teologia, almeno nella interpretazione-valutazione di quell'atteggiamento della persona che è la condotta religiosa. Penso che la psicoanalisi potrebbe dire qualcosa alla teologia in almeno due direzioni fondamentali:

- una prima funzione della psicoanalisi nei confronti della religione potrebbe venire dalla sua intrinseca vocazione iconoclasta. Essa scompone le figure del discorso, ne disvela i contenuti latenti dietro la maschera e strappa l'uomo alle illusioni fondate sul desiderio. Nel campo della religiosità ciò significa distruggere gli idoli, demistificare le immagini di Dio costruite dall'uomo e mostrare come esse siano "psicomitologia" illusioni nel senso freudiano, di credenze fondate sul desiderio.

In tal senso si fa vera la celebre frase di Pfister sulla funzione di "purificazione" che la psicoanalisi svolge nei confronti della religione, come dell'arte e della filosofia.

In questa prospettiva si realizzerebbe, secondo alcuni autori, la possibilità di separazione e distinzione autentica della fede dalla religione intesa come proiezione di desideri umani.

- Un altro approccio interessante e stimolante è quello di Antoine Vergote (1974) che vede nella psicoanalisi la possibilità di un "analisi archeologica delle strutture significanti che fondano ogni ordine simbolico e, per eccellenza, quello della religione". Egli giunge così, ad esempio, ad evidenziare l'analogia funzionale del significante "padre" e della costellazione edipica nel divenire umano e nella crescita religiosa.

Ciò non porta certo a facili concordismi e ad identificare (e nemmeno a sovrapporre) una antropologia teologica con una "antropologia" psicoanalitica, ma sortisce l'effetto di ridare spessore di significato ai significanti di un linguaggio religioso che, distaccati dalle loro matrici profonde, rischiano di perdere, nella religione vissuta, ogni potere di significazione.

Vergote (1974) è ben avvertito che "Non esiste una archeologia umana, in tensione dialettica verso una teleologia divina", che "nessuna coincidenza permette di passare direttamente dalla psicoanalisi alla fede cristiana" e che non si scopre Dio nelle profondità psichiche, e tuttavia, poiché la religiosità individuale, mediata attraverso la religione, si espirane attraverso un linguaggio, sembra opportuna un'ermeneutica delle forme linguistiche (e tale può essere la psicoanalisi) che liberi i simboli dalle incrostazioni sedimentatisi con l'uso e ne riscopra la valenza profonda nel referente originario.

Rimanendo coerente al taglio epistemologico che ho dato a questa mia relazione, vorrei far presente che la rilevanza della psicoanalisi per la teologia, quale si presenta nelle due linee che ho appena accennato, rischia di indurre ad una utilizzazione "applicativa", nel senso che ho più sopra criticato. Ciò accadrà ogniqualvolta ci si scosterà dalla situazione analitica e dal vissuto religioso dell'analizzante, per desumerne leggi generali della religiosità. Che ciò possa anche essere di qualche utilità pratica, è probabile. E allora, che così ci si distacchi dalla psicoanalisi, poco male. Purché se ne abbia la coscienza lucida e consapevole, perché il cammino di separazione dell'esperienza fondante non sia troppo lungo e i residui di quella che era stata l'osservazione clinica non facciano da gradini alle grandi sintesi psico-socioanalitiche o alle ideologie.

Sono alla fine del mio intervento. Permettetemi solo di tirare alcune conclusioni operative e di fare, sommessamente, qualche proposta per la nostra Associazione. E mi rifaccio a quanto ho detto quando ho sottolineato che il luogo del sapere psicoanalitico è l'esperienza della psicoanalisi e che non può esistere una ermeneutica psicoanalitica separata da una previa clinica psicoanalitica. Se ne deve dedurre che l'ASPER, per potersi muovere nella duplice indicata direzione di una purificazione e di una rifondazione dei significanti della religione necessita di un più vasto ed approfondito apporto di materiale clinico (il che, a dirla brutalmente, comporta una maggior presenza di psicoanalisti). Perché la nostra è una associazione tendenzialmente interdisciplinare, dove devono confluire gli apporti, non giustapposti, ma intrecciati, dei vari approcci scientifici al fenomeno religioso. E quello della clinica psicoanalitica *strictu sensu* è il meno rappresentato; ne è una prova anche il fatto che i contributi epistemologici, che costituiscono quasi un'ossatura portante della maggior parte dei nostri convegni, sono piuttosto attenti a delimitare i campi rispettivi di indagine di psicoanalisi e teologia o religione, che non a produrre esempi di applicazione di un approccio psicoanalitico a un materiale determinato. Un'epistemologia un po' formale, astratta, abbastanza vicina a quella "filosofia delle scienze" come l'intendeva Comte, ma che non si gioca nella ricerca di una corrispondenza tra problemi, teorie e fatti.

E allora io credo che la "nostra" scelta epistemologica, dopo aver trovato un accordo metodologico (ad esempio sulla procedura di ancorare le riflessioni al materiale clinico) che si spera sia oggi possibile, deve spingerci alla ricerca-interpretazione di quel materiale.

È pur vero che molti, con felice intuito e fine senso critico, hanno portato validi contributi di riflessione su materiale proposto da Freud e da altri psicoanalisti o psicoterapeuti, utilizzando a volte una strumentazione interpretativa che è molto vicina a quella della psicoanalisi, ma sembra oggi primario il compito di raccogliere e mettere a disposizione nuovo materiale, raccolto all'interno del

setting psicoanalitico, nell'esperienza dell'analizzante, nella pratica dell'analista, nelle sedute di supervisione.

Per parte mia, sto attualmente rielaborando il materiale di analisi di quattro pazienti variamente affetti da psiconevrosi ossessiva in cui il nucleo patogenetico emerge come l'impossibilità della rinuncia all'infantile desiderio di onnipotenza, di "essere come Dio" e la sintomatologia di ritualismo coatto rivela la tortuosa anabasi del desiderio dal rimosso al ritorno del rimosso, segnata dal tentativo di fermare il tempo, di vincere la morte, di fagocitare l'oggetto. E mi pare che emerga, dallo studio di questo materiale, l'enorme difficoltà alla maturazione religiosa per una personalità immatura che, incapace di un superamento delle tendenze narcisistiche e fusionali-incorporativi, non "riconosce" l'altro, la cui presenza lo angoscia perché costituisce un limite alla sua onnipotenza. Mentre essere religiosi presuppone il riconoscimento della propria limitatezza esistenziale, riconoscere che si ha il padre, ma non si è il padre, che non si è il padre, ma che si è figli del padre, nella relazione costitutiva con l'altro-padre, "nel nome del padre". Ma mi fermo qui, su questi pochi accenni che già esulano dal tema che mi è stato affidato Farei un'altra relazione; e di relazioni, come diceva il Manzoni a proposito dei libri "basta una per volta, quando non d'avanzo".

Riferimenti e note

Aletti, M. (1992). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Bologna: Dehoniane.

Beckett, S. (1952). *En attendant Godot*. Paris: Éditions de Minuit.

Frankl, V. (1977). *Dio nell'inconscio*. Brescia: Morcelliana.

Flew, A. (1966). Theology and Falsification. In *God and Philosophy*. London: Hutchinson University Library.

Kaufmann, P. (1976). La teoria freudiana della cultura. In F. Chatelet (Ed), *La filosofia del XX secolo, Milano: Rizzoli*.

Lopez, D. (1983). *La psicoanalisi della persona*. Torino: Boringhieri.

Magnani, G. 1981). *La crisi della metapsicologia freudiana*. Roma: Studium.

Merendino, R. P. (1984). Il racconto clinico. Sue funzioni nel processo di formazione e trasformazione del sapere psicoanalitico. *Rivista di Psicoanalisi*, 30, 73-88.

Milanesi, G. & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Torino: ElleDiCi.

Vergote, A. (1974). *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*. Fossano: Esperienze.

ASPER- Associazione di Studio Psicoanalisi e Religione, fondata nel 1981 da Franco Morandi, nel corso degli anni '80 del Novecento ha tenuto circa 15 tra convegni e giornate di studi sui rapporti tra psicoanalisi e religione, tendendo a privilegiare l'aspetto epistemologico. Nel corso degli incontri ha visto la partecipazione di eminenti figure della psicoanalisi italiana, filosofi e teologi. Tra gli atti di convegno pubblicati in volume: Morandi, F. (Ed.) (1984). *Psicoanalisi e religione. Atti dell'Associazione ASPER* (pp. 25-37). L'Aquila-Roa: Japadre.

A.S.P.E.R., (1985). *Sulle spalle di Freud. Atti del 9° Convegno nazionale di studio*. Roma: A.S.P.E.R.

Spaccapelo, N. (Ed.) (1986). *Religione e psicoanalisi. Una ricerca interdisciplinare*. Roma: Città Nuova.

Morandi, F. (Ed.) (1991). *Per una teologia dell'inconscio*. Roma: Asper.

Antony Flew, "Il giardiniere invisibile". Da *Theology and falsification*

Due esploratori giungono ad una radura nella giungla. Notano che vi sono molti fiori ben coltivati e separati dalle piante infestanti. Il primo dice: "Ci deve essere un giardiniere che cura questo terreno". L'altro non è d'accordo: "Non c'è nessun giardiniere". Allora montano le tende e si mettono di guardia: non viene nessun giardiniere. "Forse è un giardiniere invisibile". Sistemano una fitta rete di filo elettrico e rinforzano la guardia con dei segugi, abili nel fiutare la presenza di uno sconosciuto. Ma nella notte nessun allarme suona, nessun cane sente una presenza estranea. "Ma un giardiniere c'è, invisibile, intangibile, insensibile all'elettricità, un giardiniere senza odore e che non fa rumore, un giardiniere che viene segretamente a curare questo suo bel giardino". Alla fine l'altro rinuncia: "Ma cosa resta della tua tesi? In che cosa un giardiniere che è invisibile, intangibile, insensibile e in nessun modo verificabile è diverso da un giardiniere immaginario o da nessun giardiniere?".