

RIPARTIRE DA VERGOTE: CHE COSA È LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Psicologo, filosofo e teologo, riconosciuto tra i padri fondatori dell'attuale psicologia della religione, Antoine Vergote condensa nel *corpus* delle sue opere l'apertura di prospettive di un intenso lavoro intellettuale (che risente dell'influenza di Husserl e della frequentazione, anche personale, con Heidegger) e l'esperienza della lunga pratica clinica come psicoanalista (avviata nel confronto diretto con Lacan e sostenuta da una recensione senza sconti delle opere di Freud). Vergote è stato guida consapevole e determinata nel difendere la specificità della psicologia della religione da ogni contaminazione e deriva, tanto da riduzionismi psicologistici, quanto da strumentalizzazioni apologetiche. Nel dibattito internazionale la sua voce è suonata ferma ed autorevole, fino a trovare espressione in un articolo dalla formulazione perentoria: "Che cosa è e che cosa non è la psicologia della religione" che, oltre a qualificare la disciplina come una subdisciplina specifica della psicologia, ne individua l'oggetto come relazione personale intenzionalmente riferita al Trascendente.

Religione e spiritualità: la discriminante del Trascendente.

"La religione è l'affiorare d'una credenza, radicata nella percezione del mondo, ma tale da superarla rimbalzando verso l'Altro" "La spiritualità si distingue dalle religioni, perché la religione ha come referente una persona divina, mentre la spiritualità, nel migliore dei casi, si riferisce ad un'idea del divino definito in senso intellettuale: Essere Supremo, Bene, Valore".

Vergote si esprime senza incertezze od ambiguità lessicali. Consapevole che all'interno del dominio delle discipline psicologiche, la psicologia della religione ha uno statuto controverso, ritiene compito primario definirne l'oggetto, l'ambito, le competenze e i limiti. Oggi, in particolare, il rispetto della sua impostazione epistemologica e metodologica appare ineludibile per lo stesso destino della disciplina. Infatti attualmente la *vulgata* del 'ritorno del sacro' accorpa riferimenti ed osservazioni variate: religioni istituzionali (Chiese), religiosità naturale, senso religioso dell'esistenza, fede e bisogno di credere, devozione verso Dio o devozioni senza Dio... ma anche rituali superstiziosi, miracolismo, fanatismo, radicalismo.

Anche in certa letteratura psicologica, specie anglosassone, la rarefazione del concetto di Trascendente nella vaga nozione di 'autotrascendimento' dei limiti esistenziali apre alla decostruzione della 'Religione' verso una generica *Spirituality*, concettualmente ambigua, polisemantica e multidimensionale, dai contorni imprecisi e dai pervi confini, che finisce per estendersi a "tutto ciò che non è materiale". Vi confluiscono pratiche interiori di riscoperta del sé, meditazione trascendentale, sviluppo del potenziale umano, ricerca del benessere psico-fisico, comportamenti pro-sociali, ed anche enunciazioni vagamente psicologiche, quali 'pensiero positivo', 'resilienza', *mindfulness*, *meaningfulness*, *meaning-system*, *feelings of unity*, *experience of otherness*. Da alcuni la religione è collocata, come un elemento limitato e parziale, sotto l'accogliente coperta della *religiousness* (religiosità naturale, senso di devozione, senso religioso). Coperta sfilacciata che, pure, nelle derive della letteratura scientifica, riveste ogni forma di cura di qualche valore: *well-being* e fitness, animalismo ed antispecismo, vegetarianismo e veganesimo, astrologia, tarocchi e tanto altro. Così la nozione di 'religioso' è spesso ridotta ed attribuita ad alcuni aspetti parziali o effetti derivati delle religioni. L'indeterminazione dell'oggetto specifico comporta l'incertezza sugli ambiti e compiti della psicologia della religione. Si tratterebbe di una psicologia *di, con, per, o contro* la religione? Oppure, come propongono alcuni, psicologia e religione sarebbero due saperi che andrebbero integrati, fino ad arrivare ad un psicoteologia o una teopsicologia, e, nel dettaglio, una psicologia cristiana, o una psicologia mussulmana, della religione?

Echeggia, qui in forma debole ed irriflessa, il dilemma che reiteratamente attraversa le scienze umane della religione circa il proprio oggetto, nella scelta tra una definizione 'sostantiva' (che cosa è la religione) o 'funzionale' (a che cosa serve la religione). Secondo Vergote una visione funzionale della religione la riduce ad altro, che religione non è. La religione è cosa molto seria, in se stessa. Per il credente si pone come valore cardine - come sosteneva anche Gordon Allport - attorno al quale ruota tutta la visione della vita. Non è un genere di conforto suppletivo, quasi un farmaco 'integratore' del benessere psicofisico. Parimenti, la psicologia della religione è altra cosa rispetto a una psicologia del benessere. Perché qualcosa di diverso, e ben circoscritto, è il fenomeno religioso cui si dedica. Per Vergote, come per tutti i grandi maestri, a partire da Théodore Flournoy, la religione è un atteggiamento specifico e irriducibile ad una generica spiritualità che, invece è caratteristica indeterminata e universale dell'uomo, e certamente anche del non religioso. La religione non può neppure essere ridotta a un sentimento. È l'errore di James che, cercando (da filosofo, più che da psicologo) l'essenza della esperienza religiosa nelle sue diverse forme e identificandola in un sentimento sostenuto da una "intensità religiosa", deve però precisare che un'emozione si distingue dalle altre come 'religiosa' per la sua referenza esplicita ad un "oggetto religioso" (e qui il puzzle dell'indeterminatezza si ripropone). In realtà la psicologia della religione non è una lettura filosofica che possa aspirare a dire qual è il nucleo essenziale della religione in quanto tale; questa pretesa è in contraddizione con una psicologia intesa come scienza empirica basata sull'osservazione di individui concreti.

Per gli psicologi della religione ciò che costituisce, qualifica e differenzia la religione è il riferimento ad un Trascendente. Oggetto proprio di studio psicologico è la religione vissuta dalla gente normale e comune, quella che crede, prega, si relaziona al Trascendente (Dio) in una dimensione quotidiana, spesso irriflessa e magari banale, lontana dalle astrazioni e concettualizzazioni accademiche. Sono queste esistenze reali ed interiori, senza rilievo apparente né manifestazioni divergenti ed eclatanti che devono essere studiate per elaborare una scienza positiva e adeguata dei processi psichici sottesi al riconoscere (o negare) Dio. Per il credente, la religione non è un generico senso religioso dell'esistenza, una intuizione del numinoso, né un sentimento oceanico o una ricerca di autotrascendenza, ma è la relazione personale con un essere Trascendente, sovraumano (che, nelle religioni abramitiche, presenta caratteristiche parentali, paterne e materne).

Naturalmente, la psicologia della religione non si pronunzia sulla reale esistenza del polo oggettuale della fede del credente e quindi sulla verità ontologica del Trascendente. Essa ricerca la 'verità psicologica' del credente, ossia l'autenticità del processo, mentre conserva una 'benevola neutralità' circa l'oggetto intenzionale della religione, osservato nella prospettiva del soggetto stesso. La psicologia studia i fattori soggettivi che sostengono la risposta, positiva o negativa, che l'individuo accorda alla religione, o visione religiosa, che incontra nella società, sempre con riferimento ad una condizione specifica. Non definisce l'essenza della religione, e non studia la religione 'in generale'. La psicologia della religione è lo studio di soltanto (!) ciò che di psichico vi è nella religione: strutture e processi psichici attraverso cui si diventa religiosi, oppure areligiosi. Perché religiosi non si nasce, religiosi si diventa, insiste Vergote, che rifiuta l'archetipo di uno specifico, naturale ed innato *homo religiosus*, e la tesi della universalità di un sentimento del 'numinoso'. Va notato che la ricerca di una verità e di una categoria universale e generale non è perseguita soltanto dalla filosofia, in cerca della vera "essenza" della religione. Anche una parte della psicologia accademica che si è indirizzata allo studio sulla religione si è spesso uniformata a questi principi di ricerca di una spiegazione razionale universalmente valida. E questo può spiegare sia il favore con cui il protestantesimo liberale l'ha accolta (si vedano le *Divinity school* o le Facoltà di *Religious studies*), sia il fatto che alcuni ambienti cattolici, così come i protestanti della scuola di Karl Barth, ne hanno diffidato.

Ma la psicologia della religione non è una psicologia religiosa. Nella dicitura 'psicologia della religione', il genitivo oggettivo individua la religione come un determinato comportamento umano specificato da un contesto culturale e linguistico-simbolico, oggetto adeguato e proprio di indagine psicologica empirica, secondo i paradigmi, criteri, metodi e limiti della scienza psicologica. È questione impegnativa anche dal punto di vista metodologico e la religione vissuta dovrebbe accendere una seria attenzione da parte di ogni branca della psicologia. La persona religiosa crede in una realtà invisibile ed intangibile, non percepibile da alcun organo di senso e si sente in relazione personale con una esistenza sovranaturale: le indirizza una devozione filiale, si aspetta una protezione. Si tratta di qualcosa differente da ogni altra esperienza psichica comunemente studiata dalla psicologia della percezione, dalla psicologia sociale, dalla psicologia clinica, dalla psicologia dell'attaccamento...

Riconoscere la religione nelle sue forme tipiche e culturalmente determinate, quali sono esperite dai credenti è un'esigenza basilare per una scienza empirico-fenomenologica, che mira a studiare il vissuto del soggetto all'interno del suo proprio quadro referenziale. Ogni fatto religioso studiato dalla fenomenologia o dalla psicologia si iscrive in una forma storica di cultura e, per parte sua, la religione contribuisce a forgiare quella stessa cultura. Questa considerazione mette in guardia contro facili generalizzazioni delle nostre osservazioni all'insieme delle religioni. Ma conoscere non significa aderire. E Vergote esemplifica che lo psicologo non dovrà necessariamente essere un credente per riconoscere che il termine 'fede' è caratteristico della religione cristiana e che per i cristiani esso implica una specifica relazione con un Dio personale. E così annoterà che, mentre per i non credenti i credenti sono coloro che sostengono che *Dio esiste*, i Cristiani dicono invece più comunemente: "Io *Credo in Dio*" (io confido, mi affido, mi relaziono, con Dio).

Fondamentalmente Vergote è uno psicologo della religione cristiana, perché tale è il contesto simbolico linguistico in cui non solo i suoi soggetti, ma lui stesso è vissuto. Per capire psicologicamente i simboli religiosi bisogna conoscerli o addirittura essere inseriti nella cultura religiosa studiata. D'altra parte, l'attenzione alla dimensione storica (*historicità fondamentale*) della cultura, della persona, del linguaggio e, conseguentemente delle credenze e pratiche religiose, è oggi particolarmente raccomandata alla teologia dai processi di demistificazione e demitologizzazione dei contenuti religiosi avviati dalla psicologia, non in una prospettiva iconoclastica, ma di purificazione e approfondimento di una significazione che permane sempre percorso aperto.

La psicologia della religione settore della psicologia

"Caro amico, eccole il 'discurso de gracias' che leggerò l'11 novembre a Salamanca, che mi conferisce un dottorato honoris causa con specifico riferimento alla psicologia della religione ed alla impostazione che lei condivide con me... Che sia la Facoltà di Psicologia a darmi questa onorificenza, e ciò essenzialmente per i miei lavori di psicologia della religione, mi tocca profondamente"

Insignito di laurea *honoris causa* presso diverse università nel mondo, Vergote considerava con particolare soddisfazione quella attribuitagli dalla Facoltà di Psicologia dell'Università di Salamanca, nel 2005, perché in quella occasione la psicologia della religione era riconosciuta come disciplina specificamente psicologica in un ambito accademico. Volle anticipare a qualche amico il testo della *lectio magistralis* quasi a condividere il raggiungimento di un traguardo, esito di un lungo impegno. In realtà quel riconoscimento non era solo un successo di Vergote, e nemmeno della psicologia della religione. Era un passo avanti per la stessa psicologia accademica, che segnava l'uscita da una zona d'ombra in cui molti accademici rilegavano il vissuto psicologico verso la religione.

Indicativo fin dall'esordio il testo rivolto alle autorità accademiche: "Questa celebrazione significa la vostra approvazione accademica della concezione della religione che ho sempre sostenuto... e dicendo psicologia *della* religione (e non psicologia religiosa) intendo accentuare la natura di scienza

oggettiva che deve avere una psicologia come scienza". Ciò comporterà "mettere tra parentesi" la propria personale fede o il proprio ateismo, per studiare con una neutralità scientifica gli elementi psicologici che agiscono nell'adesione religiosa (rispettivamente nell'ateismo) dei soggetti studiati. Vergote assiduamente ribadisce il sostegno al "principio della neutralità scientifica metodologica", in linea con altri grandi della storia della psicologia della religione, primo fra tutti Théodore Flournoy. D'altra parte come ricerca scientifica, la psicologia della religione non mira all'utilizzazione strumentale, quasi avesse funzioni ancillari nei confronti di altre discipline (teologia, pastorale o, anche, ideologie ateistiche, etc). In proposito va notata la magistrale delineazione da parte di Vergote dei rapporti tra psicologia e teologia, lontana da contaminazioni e strumentalizzazioni: grazie alle verità sull'uomo che rivela, la psicologia scientifica della religione contribuisce a liberare l'uomo per la verità e, quindi, anche per la vita in verità nel rapporto con il Dio vivente.

Qualcuno, in ambienti teologici, si è chiesto se Vergote non fosse troppo timido difensore della verità della dottrina cristiana e preoccupato di evitare il sospetto di apologetica di fronte agli ambienti scientifici laici. In realtà egli ha consapevolezza della difficoltà di un confronto tra discipline che si rifanno a diverse epistemologie, metodologie, criteri di validità, espressioni concettuali e persino linguistiche. E, d'altra parte, Vergote è istruito dalla sua lunga esperienza di ascolto dell'uomo nell'ambito della psicoanalisi. Questa è "strumento neutrale" di fronte ai contenuti della narrazione autobiografica del paziente, e dispone ad una astinenza e neutralità circa i valori personali, compresi quelli religiosi.

Delineate le caratteristiche di una psicologia della religione oggettiva, empirica e scientifica, Vergote sottolinea che, come tale, questa disciplina ha il suo luogo proprio ed ineludibile nelle facoltà di Psicologia e non, per esempio, nelle facoltà di Teologia. Naturalmente i teologi ne dovrebbero trarre profitto per i loro studi, ma non gestirla al proprio interno, con i propri parametri epistemologici. Lo scambio tra psicologia e teologia è tanto più fruttuoso quanto più ciascuna delle due discipline sia consapevole della specificità e della parzialità del proprio apporto, senza invasioni di campo. La psicologia della religione è anzitutto, una disciplina psicologica, non teologica, con confini e limiti definiti. Specificato correttamente l'oggetto di studio (la religione vissuta) si tratta di qualificare l'approccio psicologico in quanto psicologico, difendendolo dal riduzionismo neurobiologico e dall'annessionismo psico-sociologico.

Alla luce della psicoanalisi

"La psicoanalisi è la psicologia che va più a fondo nelle cose e che affronta maggiormente le questioni essenziali sulle quali si lavora anche nella grande filosofia e nella teologia. Ogni altra psicologia, anche la psicologia sperimentale, ha il suo valore nel suo campo, ma non tocca le radici esistenziali dell'uomo e dunque la sostanza umana che l'uomo impegna nella fede religiosa"

È noto che, per lungo tempo, la storia dei rapporti tra psicoanalisi e religione ha registrato scontri tra istituzioni (ecclesiastiche e psicoanalitiche) e conflitti ideologici, piuttosto che dibattiti culturali. Solo a partire dagli anni '70 del Novecento, la maggior conoscenza e frequentazione reciproca tra alcuni ecclesiastici e singoli psicoanalisti, l'avvicinamento di psichiatri e psicologi cattolici alla psicoanalisi, specie in area francofona ed in ambienti legati a Lacan e allo strutturalismo francese e, sull'altro versante il passaggio di molti psicoanalisti da un ascolto sospettoso ad un ascolto rispettoso del discorso religioso del paziente, hanno agevolato il confronto e il guadagno reciproco. Nella vasta famiglia della psicologia del profondo, l'approccio psicoanalitico freudiano si è mostrato il più efficace, specie in alcune sue derivazioni, quali la psicologia dell'Io, la teoria delle relazioni oggettuali e l'indirizzo lacaniano.

Antoine Vergote, maestro della "Scuola di Lovanio" di psicologia della religione e co-fondatore dell'*École Belge de Psychanalyse*, rifiuta la pretesa di una "psicoanalisi della religione", intesa come tentativo di spiegare la religione, nella sua essenza, cause e destini (cosa che aveva fatto Freud,

relegando la religione alla infanzia psichica o alla patologia). Egli studia il comportamento psicologico del credente, in particolare del cristiano, “alla luce della psicoanalisi”, cioè delle conoscenze che sono derivabili dalla psicoanalisi come scienza dell’uomo. (“à la lumière de la psychanalyse” è espressione che ricorre ben tre volte nei i titoli delle sue opere). In particolare ciò che con Vergote si può chiamare “archeologia della teologia” è lo studio, con l’aiuto delle scienze umane, in particolare della psicoanalisi, delle strutture simboliche fondamentali dell’uomo che intrattengono con il discorso cristiano un’analogia strutturale e ne fondano la possibilità.

Quanto alle radici archeologiche e ai percorsi dell’esperienza religiosa, egli sottolinea la decisiva influenza (per la religiosità come per tante esperienze dell’uomo adulto), del complesso edipico in cui il padre è vissuto, insieme, come legge, modello e promessa di sviluppo. L’esperienza infantile instaura e lascia nella persona un sedimento psicologico che può diventare l’*humus* dove si radicano le esperienze d’amore, quelle artistiche e quelle religiose dell’adulto. In questo orizzonte, l’osservazione clinica, la psicoanalisi in particolare, è strumento privilegiato per dare conto del funzionamento della psiche, dell’ortogenesi del soggetto ed anche del formarsi dell’atteggiamento verso la religione: a più riprese Vergote evidenzia l’eccellenza della psicoanalisi, rispetto ad ogni altro approccio di psicologia della religione.

La prospettiva psicodinamica evidenzia la dimensione processuale, graduale, e spesso conflittuale, dell’identità della persona. Alla luce della psicoanalisi, l’uomo è ‘corpo psichico’, essere di pulsioni e di desideri, soggetto assoggettato alle condizioni di natura e di cultura e, tuttavia, individuo (cioè, letteralmente, *in-diviso*) protagonista della costruzione di un “io” che è storia interiorizzata e narrazione autobiografica, perennemente aperta a riformulazioni. L’uomo, come organismo unitario psico-fisico, ha una capacità plastica di adattarsi, di modellarsi e così realizzare la propria crescita (nel senso sia della salute, sia in quello della patologia). Nell’uomo, diversamente che nell’animale, l’ancoraggio al tracciato biologico incrocia la capacità di parola, e con ciò la facoltà di assumere e di interpretare la propria singolarità in forma creativa. Di qui il percorso di ogni psicoanalisi: dalla pulsione al senso, e cioè dalla rappresentazione psichica del destino biologico e degli accadimenti attuali, alla propria autobiografia ed alla possibilità di riscriverla, come storia nuova. All’interno di questo percorso, l’universale bisogno di credere apre alla possibilità di un radicamento della religione nelle strutture e dinamismi profondi della psiche umana. Certo Il credere non si esaurisce nella fede religiosa; c’è un bisogno di credere che è pre-religioso, costitutivo dell’esperienza umana. Anche l’ateo ha una sua vita spirituale e un bisogno di trascendere i limiti dell’esistenza quotidiana, conferendole un significato., grazie alla naturale capacità mitopoietica di ogni uomo.

Vergote, elaborando il costrutto di ‘corpo psichico’, che riprende, in un confronto critico con le posizioni di Freud e di Lacan e in dialogo con Heidegger, la questione della nascita dell’io, apre innovative prospettive per la psicologia dinamica della religione, a partire dalla dinamica pulsionale.

La pulsione non è l’istinto. L’istinto, negli animali, è programmato ereditariamente ad una specifica finalità, mentre la pulsione non è preordinata ad un destino. Per esempio l’istinto sessuale degli animali è prefissato alla procreazione; la pulsione sessuale nell’uomo, istinto pervaso da affetti e rivestito di abiti sociali, è indeterminata nell’oggetto e nello scopo. Tende al proprio appagamento in maniera polimorfa: può diventare godimento, relazione, gioco, incontro, o refluire nelle molteplici per-versioni narcisistiche; ma anche sublimarsi nella creatività, l’arte, la religione, la mistica.

Infatti la pulsione si distingue dall’istinto animale anche per la sua capacità di sublimarsi, di cambiare sia il proprio oggetto, sia l’azione alla quale tende. Su questa plasticità della pulsione, che rende possibile la sublimazione e la sostituzione dell’oggetto e dell’azione di carattere sessuale in un’altra azione ed oggetto che non appartengono alla sfera della sessualità, illuminante e innovativo è stato l’insegnamento di Vergote che muove da una revisione critica dei testi freudiani. L’apparato psichico è formato sia dalla forza vitale, che proviene dal corpo, sia dalle forme culturali che

giungono dall'esterno. Negli esseri umani, l'incontro degli schemi organici energetici con un sistema simbolico produce un'unità tensionale.

Lo psichico si realizza nella coniugazione tra corpo biologico e spirito razionale, ma rivendica una sua specificità. Premessa ineludibile è che il significato del corpo può essere colto solo alla luce delle scienze umane, in particolare le scienze simboliche quali la psicologia, la linguistica, l'antroposociologia. Il risultato più significativo è l'unità dell'essere umano, nella quale il corpo è considerato sia come oggetto sia come agente. In ragione del suo carattere lacunoso, la persona non è un organismo concluso nel suo corpo, è aperto ad affrontare la sfida biologica strutturandosi dei mezzi che sono non più biologici ma che, mossi dall'ordine naturale, costituiscono un nuovo ordine, sia culturale che simbolico, quale è quello che si articola secondo le leggi del linguaggio. Queste due indissociabili caratteristiche dell'organismo umano, essere lacunoso e tuttavia malleabile, instaurano l'uomo come essere di desiderio, o, meglio, dell'infinito, inappagabile desiderare.

La lezione di Heidegger sul desiderio umano e le sue ambivalenze, verificata nella pratica clinica, anima anche le riflessioni di Vergote sulle esperienze religiose. La vita stessa dell'essere, quale è la persona, l'emergenza di sé a se stessa sta nel desiderare: il desiderio è l'essere dell'essere. Ma il desiderio, se colto nella situazione antropologica, non ha oggetto determinato (e nemmeno un oggetto religioso). Così l'oggetto del desiderio non può mai interrompere il desiderio stesso: "Finalità senza fine, progetto irrecuperabile in un compimento", tendenza senza scopo assegnabile, queste sono le caratteristiche del desiderio. L'indagine psicologica sul desiderio di Dio non ne attesta la presenza, e nemmeno l'esistenza. Diverso il discorso del teologo e, ancor più per il mistico, per il quale l'esperienza religiosa assurge a criterio di verità. Né l'indefinita trascendenza del desiderio, né la riflessione razionale ci conducono a Dio. - sostiene Vergote -. La manifestazione di Dio non è il culmine finale del percorso di una aspirazione umana; c'è uno iato tra la riflessione sul desiderio umano di Dio e la relazione del credente con Dio. La "divinità di Dio" è perciò comprensibile solo a partire dalla Sua autorivelazione. È precisamente con la rivelazione storica di un Dio che ha squarciato il cielo del pensiero religioso a-temporale e pancronico che Dio si manifesta come il divino che si fa il Dio personale dell'uomo per il credente.

Nell'esperienza umana (e in quella religiosa) l'appuntamento mancato tra desiderio e appagamento, tra onnipotenza e realtà costituisce e testimonia la dimensione potenziale del desiderio e del linguaggio, l'incompiutezza di ogni esperienza umana e, dunque, la sua transizionalità, ai bordi, al confine tra il desiderio e l'oggetto del desiderio, tra già e non ancora, tra il detto e l'ineffabile, tra l'intuizione estetica e la rappresentazione artistica, tra il desiderio umano di Dio e l'alterità di Dio.

Umanità dell'uomo, divinità di Dio

Leuven, agosto 2006. A pranzo in un modesto bistrot presso l'università, Vergote mi svela che vuole pubblicare un nuovo libro che sintetizza la sua posizione tra psicologia e teologia ed anche tra antropologia filosofica e teologica. Possibilmente presso l'editrice Du Cerf, ma teme che non accetteranno il titolo. Lo scrive su un tovagliolino di carta gialla, che mi allunga senza una parola. Humanité de l'homme, divinité de Dieu. Sorrido. Questa distinzione tra l'umano e il divino e lo iato tra i risultati della ricerca psicologica e la fede in un Dio che si rivela è per lui imprescindibile, confine impervio della sua psicologia della religione, ma anche fonte di critiche e polemiche.

In Vergote il problema di armonizzare il linguaggio filosofico con il linguaggio teologico esita alla tesi di una distinzione tra l'apertura dell'uomo al "divino", possibile oggetto dell'antropologia filosofica, e l'esperienza della fede cristiana, risposta dialogante all'autorivelazione di un Dio sentito come affidabile. In lui, psicoanalista e teologo, la duplice competenza disciplinare e la doppia appartenenza istituzionale si esplica in un rigore critico che non transige sulle esigenze della ragione di un uomo che vuol comprendere, sia come credente-pensante, sia come psicoanalista che, pur

profondamente ispirato al pensiero di Freud e di Lacan, non teme di discostarsene, laddove lo spirito critico non sia appagato.

Vergote rifugge dalla tentazione di etichettare come 'mistero' l'umana ignoranza. Il residuo della conoscenza non è il mistero, è l'ignoranza. Il che suppone non l'arroganza di chi crede di aver raggiunto la verità, ma l'umiltà di chi presagisce la verità sull'orizzonte di un percorso asintotico, verso un mistero che è solo la sigla della complessità della realtà e della inesauribilità della conoscenza. L'antropologia filosofica, riconosce che il 'religioso' fa parte della natura trasgressiva dell'uomo come essere-al-mondo. "Essere di natura, di cultura, di religione", l'uomo è l'unico vivente che parla, desidera, odia e ama; che è capace di accettazione e di negazione, che crea una cultura, e leva il suo sguardo di là dal mondo verso l'abisso inesplorabile del divino: "Il linguaggio su Dio fa diventare Dio, Dio per l'uomo".

Vergote è consapevole del fatto che la risposta alla domanda sulla natura dell'uomo è paradossale: la natura dell'uomo è di trasformare ciò che vi è di naturale in lui. Le 'scienze empiriche', quando pretendono di descrivere l'uomo come parte dell'universo naturale, si scontrano con un simile paradosso: è l'uomo stesso che fa quelle osservazioni scientifiche e formula quelle teorie. L'essere umano si pone dunque come un 'a parte' nell'universo naturale. Il mondo ha un senso solo se un essere che non appartiene soltanto alla natura, gli attribuisce un senso. Secondo Vergote, proprio gli interrogativi che nascono dall'osservazione del mondo naturale possono predisporre l'uomo ad ascoltare la parola dichiarativa di Dio del monoteismo biblico; Dio invisibile agli occhi della pura ragione e pur Essere intuito, desiderato, invocato nel cosmo naturale. I processi dell'ominizzazione, nell'intreccio tra natura e cultura, orientano la ragione e il desiderio dell'uomo a un "divino", che però rimane generico e non meglio identificabile. La riflessione filosofica avvia al massimo verso il pensiero di un divino senza nome. Ma il sacro filosofico è estraneo ed alieno al santo biblico della tradizione ebraico-cristiana.

L'uomo, soggetto di libertà e di desiderio

"Nella sua esperienza primaria delle cose e delle persone, lo psichismo fin dall'inizio, è animato dalla 'libido', una tensione verso il piacere e un'opposizione al dispiacere che fanno sì che anche le funzioni elementari abbiano una qualità propriamente umana di piacere o di dispiacere. L'uomo come essere-al-mondo e essere all'altro si costituisce così progressivamente attraverso una storia di incontri felici e infelici. La costruzione di se stesso come persona si attua attraverso la formazione simultanea di legami di attaccamento segnati dal piacere, e di azioni di evitamento di rapporti spiacevoli".

Per Vergote, che prende le distanze dal dualismo cartesiano e dalle sue ricadute nel pensiero contemporaneo, la realtà psichica non è riducibile né al corpo organico, né allo spirito; essa è piuttosto istanza di mediazione tra i due. Sintesi complessa, intrinsecamente conflittuale (l'aggettivo sta a dire di una tensione dialettica costitutiva: il conflitto, per la psicoanalisi, è esperienza di costruzione vitale). Per Vergote il 'corpo psichico' è il corpo vissuto, quale si struttura a partire dal corpo libidinale. Quest'ultimo risulta dal funzionamento di un inconscio originario (qui un'importante presa di distanza da Freud!) retto dal principio del piacere e dispiacere. Il primo momento, la prima stratificazione di tale corpo psichico consiste di indefinite impressioni strutturanti, quelle che, con Freud, anche Vergote chiama le rappresentazioni-cose: contenuti psichici che hanno la natura di cose e che vi sono così vicine che imprimono il loro sigillo nello psichismo.

Infatti, l'inconscio originario non è strutturato come un linguaggio (qui una presa di distanza da Lacan). Esso è costituito da rappresentazioni-cose, impressioni o contenuti psichici ancora senza nome, perché non raggiunti dal linguaggio. Ma queste rappresentazioni sono fin dall'inizio organizzate e dirette dalla libido: principio di ricerca del piacere e allontanamento dal dispiacere. Tutto questo non comporta un determinismo che neghi spazio alla libertà: dice della condizione

dell'agire umano, non dei suoi condizionamenti. La psicoanalisi - è convinzione di Vergote - libera l'uomo. Non enucleandone lo spirito dal suo radicamento nella corporeità, così come si potrebbe immaginare di liberare un animale dalla gabbia. L'unità complessa e conflittuale dell'essere umano si struttura come libertà, nei rapporti tra il corpo organico, la realtà psichica inconscia e lo spirito. Contro ogni riduzionismo, di tipo neurobiologico, ma anche contro le derive metaforiche del linguaggio psicologico, Vergote ribadisce che il corpo psichico non è un concetto teorico, o una rappresentazione soggettiva dello psichismo. Il corpo psichico è la psiche, è il soggetto di ogni attività psichica, comprese le più elevate, come l'amare, il riconoscere Dio, il pregare.

Soggetto incarnato, l'uomo è anche soggetto di desiderio. E il desiderio testimonia la relazionalità intrinseca alla genesi e al divenire del soggetto e rimanda all'amore. L'amore, dice Vergote, è un "desiderio sedotto". Si ama e si desidera qualcosa perché appare desiderabile. Qui l'osservazione sull'amore umano si colloca in una prospettiva fenomenologica, intesa a cogliere le cose nella loro intenzionalità specifica e, insieme, in una prospettiva psicoanalitica, attenta all'interagire delle dinamiche inconscie con quelle cosce. La capacità d'amare è caratteristica specifica della natura umana, come il linguaggio e la parola, e si struttura lungo la storia personale. Nasce come una risposta d'amore all'amore ricevuto, nel contatto col corpo materno, il suo calore, il nutrimento. Vergote sostiene che il bambino impara fin dall'inizio ad amare se stesso, attraverso l'offerta d'amore che riceve e identificandosi con colei che lo ama. Come eredità della sua genesi, l'amore umano conserva il desiderio di essere amato e la capacità di accettare l'amore dell'altro, pur all'interno della complessità strutturale del desiderio, tra tendenze captative e fusionali e riconoscimento dell'alterità dell'altro. Caratteristiche che, in quanto profondamente radicate nel soggetto, entrano in gioco anche nell'intersoggettività teologale (vale a dire nei processi di risposta del credente alla Parola di Dio che lo interpella) e che conferiscono un carattere dinamico e conflittuale alla vita di fede, che richiede una profonda trasformazione del desiderio del credente.

Numerose sono le tesi o le implicazioni del pensiero di Vergote che potrebbero aprire al confronto con la riflessione teologica corrente. Per esempio, la sottolineatura del concetto del corpo psichico, strutturatosi a partire dal corpo libidinale, potrebbe aprire ad una visione della Resurrezione intesa non come restaurazione del corpo organico, ma come vita trasformata del corpo vissuto. Questa pista è stata percorsa dal teologo Jean-Baptiste Lecuit nella sua magistrale opera *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (du Cerf, 2007). E la lettura fenomenologico e psicoanalitica che coglie l'ortogenesi del soggetto all'interno di una matrice relazionale intersoggettiva (sostenuta dal desiderio di essere amato, dal riconoscersi come oggetto d'amore e dall'amarsi attraverso l'amore dell'altro) potrebbe suggerire prospettive teoriche e pastorali coerenti con una visione della fede come adesione alla Parola, attraverso cui l'Altro si rivela come soggetto d'amore, irrompendo nella vita e nel desiderio dell'uomo. La fede così, non sarebbe vista come il prolungamento del desiderio umano (Vergote contesta la tesi del desiderio naturale di vedere Dio) ma come originata da una parola performativa, ben radicata nelle strutture profonde dell'umano, ma sottoposta ad un lento e faticoso percorso di purificazione del desiderio.

Pietro Varasio con questo volume offre una approfondita analisi delle questioni sopra solo accennate, riposizionandole in una esaustiva rivisitazione della psicologia della religione in Vergote, a partire dall'archeologia psichica del linguaggio religioso, fino alla fondazione teorica della disciplina come scienza empirica. L'impostazione epistemologica di Vergote viene delineata nell'articolazione di due elementi: quale religione, quale psicologia, quale psicologia della religione. Le puntuali e ferme indicazioni di Vergote, enucleate dall'insieme delle sue opere e qui confrontate

con le impostazioni di altri studiosi, attestano la profonda incidenza del Maestro sulla letteratura internazionale, europea e specificamente italiana.

Con efficace sintesi, Varasio indica tre assunti fondamentali ed interconnessi della psicologia della religione di Vergote: la religione come dato culturale, lo psichico come luogo del soggetto, la religione come forma di sublimazione. La religione è un insieme di significanti: riti, linguaggio, simboli, concetti. Questi significanti hanno un significato religioso, in quanto fanno riferimento a esseri o a un essere che non è meramente umano e che è in relazione con l'uomo. Quando il divino, o Dio, entra in relazione con il dato culturale religioso, interagisce sia con i significanti sia con i significati. La specifica forma religiosa, come ogni altra forma culturale, offre all' 'inconscio originario', un linguaggio capace di propiziare la nascita dell'io religioso.

Approfondendo poi la concettualizzazione dello psichico in Vergote l'autore mette in risalto la novità e fertilità del costrutto di 'corpo psichico' e la riproposizione vergottiana della questione della nascita dell'io. All'innovatrice idea di inconscio originario si collega - secondo Varasio - la profonda rielaborazione del concetto di sublimazione. La valorizzazione della funzione simbolica della parola apre ad una lettura della religione come una forma di sublimazione, in una accezione ben diversa da quella restrittiva e fondamentalmente patologica attribuitagli da Freud. In Vergote il processo di evoluzione dal desiderio alla sublimazione (che dice permanenza e non rimozione) può offrire al divenire religioso una prospettiva di radicamento, di continuità e di sviluppo. Nella valorizzazione della funzione performativa del linguaggio religioso viene poi indicata la via attraverso la quale Vergote delinea la specificità del monoteismo ebraico e cristiano, che si struttura lungo gli assi psicodinamici del desiderio e della colpevolezza. La fede cristiana, risposta all'autorivelazione di un Dio come Persona non può essere assimilata, né accorpata alle forme della 'religiosità universale' della filosofia per cui essere religioso significa avere un 'sentimento religioso'.

Tutto il testo rivela una metodica di lavoro generosa e rigorosa che si fonda su una lettura di prima mano dell'immenso *corpus* vergottiano e non si perita di misurarsi direttamente con i testi di Freud, di Lacan ed altri autori, con cui Vergote abbia instaurato un confronto critico. Inoltre, Varasio integra la lettura delle opere di Vergote pubblicate con brani inediti, passi di corrispondenze personali e testimonianze di allievi e amici, anche italiani. Che un giovane studioso, elaborando il suo dottorato in Teologia, abbia saputo così profondamente cogliere la prospettiva vergottiana e la sua complessa declinazione dei rapporti tra psicologia e religione è di buon auspicio anche per il futuro della psicologia della religione in Italia che sulle orme di Vergote ha percorso un importante cammino.

Mario Aletti

Aletti M. (2022). Ripartire da Vergote: che cosa è la psicologia della religione. Prefazione. In Varasio P., *La psicologia della religione in Antoine Vergote* (ix-xxiii). Milano: Glossa.