

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE  
SEZIONE PARALLELA DI TORINO

Tesi di baccalaureato

**Dall'attaccamento fusionale all'amore agape cristiano.  
Il contributo di Antoine Vergote riletto da Jean-Baptiste Lecuit.**

*Relatrice*

Prof.ssa Carla Corbella

*Candidato*

Enrico Marani

matricola n. 1102

anno accademico 2016-2017

## INTRODUZIONE

“*Dall’attaccamento fusionale all’amore-agape cristiano*” è il titolo che enuclea i poli tematici della ricerca qui proposta ed abbozza, in termini sintetici, la parabola ideale della vita umana: destata all’esserci dall’incontro amoroso di un padre e di una madre e dal Signore. Infatti “ricamata nel grembo materno e plasmata nel profondo”<sup>1</sup>, la persona trova nelle relazioni il senso secondo della propria origine e della propria fine, scoprendo così una finalità intrinseca all’esistenza stessa: quella di amare. Ma che cos’è l’amore? Esistono diversi tipi di amore? È necessario attraversare delle tappe per giungere ad amare?

A queste domande perenni il pensiero occidentale e la tradizione cristiana hanno cercato di dare una risposta per orientare il cammino dell’uomo e della civiltà stessa, generando nelle varie epoche storiche idee e tendenze anche contrapposte. L’intento del presente lavoro è rispondere a questi quesiti fondamentali, elaborando una tesi che si avvalga dei risultati del confronto tra la visione cristiana e la recente prospettiva psicanalitica con particolare riferimento al percorso intellettuale del prof. Antoine Vergote. Egli infatti, come teologo e psicanalista, è stato pioniere, nel XX secolo, nell’ambito della “psicologia della religione”.

Ho scelto di riflettere su questo autore a partire dal tentativo di sintesi della sua feconda carriera compiuto da Fr. Jean-Baptiste Lecuit<sup>2</sup>, grande amico e conoscitore profondo, anche per la sua vicinanza intellettuale, del prof. Vergote.

In particolare, nella sua tesi di dottorato, dal titolo “L’antropologia teologica alla luce della psicanalisi: il contributo maggiore di Antoine Vergote”<sup>3</sup>, egli evidenzia i due orientamenti portanti di tutta la riflessione di Vergote: l’approfondimento antropologico del cristianesimo e l’esplorazione appassionata della corrente psicanalitica sorta da Sigmund Freud poi ripresa diversamente da Jacques Lacan, Didier Anzieu e André Green. All’interno di tale dialogo, si ravvisa un trittico tematico che presenta “l’unità complessa dell’essere umano, il desiderio e l’amore e la relazione a Dio”<sup>4</sup> come i tre assi principali attraverso cui si dipana l’intero confronto.

Servendomi della tesi dottorale di Lecuit come fonte principale<sup>5</sup>, la mia riflessione partirà dalla biografia di Antoine Vergote per poi proseguire con un’introduzione al piano generale dell’opera di Lecuit, mostrando come il mio approfondimento si situi all’interno dell’intera struttura concettuale

---

<sup>1</sup> Sal 139(138)

<sup>2</sup> J-B LECUIT, nato a Parigi nel 1965, a 23 anni diviene religioso carmelitano scalzo ed intraprende gli studi teologici all’università cattolica di [Lovanio](#) per poi concluderli nel maggio del 2006 con il dottorato. Dal settembre dello stesso anno, inizia la sua attività accademica in qualità di “maestro di conferenze” per poi ricevere l’incarico della docenza nel 2010. I temi della sua ricerca spaziano a cavallo tra l’antropologia teologica, la teologia spirituale e la psicanalisi

<sup>3</sup> J-B LECUIT, *L’anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, Cerf, Paris, 2007

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 24

<sup>5</sup> L’opera è edita soltanto nella sua edizione originale in lingua francese, ogni citazione che proporrò in questo scritto è frutto della mia personale traduzione

dell'Autore. Di seguito si collocano i capitoli specifici inerenti al mio tema: il complesso d'Edipo, il desiderio, il rapporto tra Eros ed Agape ed infine la specificità dell'amore cristiano.

## CAPITOLO 1

### CENNI BIOGRAFICI DI ANTOINE VERGOTE

Antoine Vergote nasce a Courtrai (Belgio) l'8 dicembre 1921. Nel 1947 è ordinato prete nella diocesi di Bruges; nel 1951 conclude la sua formazione teologica a Lovanio con una tesi dottorale di esegesi del Nuovo Testamento su "L'esaltazione di Cristo in croce secondo il Quarto Vangelo" e nel 1954 termina il dottorato in filosofia con una tesi riguardante "Il desiderio e la volontà in Aristotele e Tommaso d'Acquino": questo primo periodo di studio è stato segnato dal neo-tomismo, dominante negli ambienti accademici, il quale "insisteva frequentemente sull'autonomia della ragione nella scienza e nella filosofia"<sup>6</sup>.

Il secondo periodo formativo di Vergote riguarda la sua formazione psicanalitica: Josef Nuttin, allora presidente dell'istituto di psicologia di Lovanio, lo incaricò di creare un programma di psicologia della religione e Vergote accettò, alla sola condizione, di poter seguire una seria ed approfondita formazione in psicanalisi; per questo motivo, nel 1954 partì per Parigi dove resterà fino al 1958 alla scuola della "Società Francese di Psicanalisi", fondata nel 1953 e che contava fra i suoi membri Lacan, Dolto, Laplanche e Pontalis: Jacques Lacan divenne il suo interlocutore principale sia come analista personale sia come maestro durante i primi tre anni dei famosi "seminari"; inoltre, Vergote partecipò ai seminari di Françoise Dolto e, per due anni, alle sessioni di terapia per bambini che la stessa Dolto teneva all'ospedale Trousseau. Durante gli anni parigini, ha beneficiato anche della frequentazione assidua con Merleau-Ponty, Koyré, Lévi-Strauss, Piaget e Guillaume.

Il 1959 è l'anno in cui Vergote inizia la sua attività docente, a Lovanio, presso l'Istituto Cattolico, in cui tiene un corso di psicologia della religione. Nel 1960 è uno tra i fondatori della "Scuola Belga di psicanalisi" e nel 1962 diviene direttore del centro di psicologia della religione.

Nel 1966 inizia la stagione feconda delle pubblicazioni di opere a carattere teologico, filosofico e psicologico. Il suo primo lavoro s'intitola "Psicologia religiosa"<sup>7</sup> dove espone criticamente la posizione freudiana ed elabora una fenomenologia della genesi della psicologia religiosa. Nel 1978

---

<sup>6</sup> *Ibi*, p.19

<sup>7</sup> A.VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Borla, Roma, 1967

pubblica il primo studio interdisciplinare<sup>8</sup> analizzando peccato e desiderio e la loro possibile deriva patologica, seguito poi nel 1983 da un libro su religione, fede ed ateismo<sup>9</sup>.

Nel 1997 si cimenta con la prima grande opera psicanalitica<sup>10</sup> mettendo a fuoco uno dei concetti cardine di tutto il suo impianto, la sublimazione e tutte le sue implicazioni. Nel 2011 dona l'ultimo contributo alla riflessione psicanalitica sulla schizofrenia<sup>11</sup>.

Il 10 ottobre 2013 Antoine Vergote muore a Lovanio.

## CAPITOLO 2

### PIANO GENERALE DELL'OPERA DOTTORALE DI LECUIT

Il percorso esistenziale di Vergote, come emerge dalla biografia, è teso alla conoscenza del rapporto tra l'emergente scienza della psiche ed il dato cristiano espresso dalle Scritture e dalla Tradizione della Chiesa: in particolare l'obbiettivo specifico è quello di pensare l'antropologia teologica sotto lo sguardo critico della psicanalisi. Lo sfondo del confronto è proprio quello "critico" in quanto, Freud ed il suo pensiero, hanno scaturigine dall'humus neo-positivistico della sua epoca, dove la ragione illuministica era creduta l'unica via alla vera conoscenza sull'uomo e sulla realtà esterna a lui.

Alla tendenza tipica dell'alveo in cui è nata la psicanalisi ossia quella di considerare la religione come una pura emanazione del desiderio umano, Vergote cerca di contrapporre "un'antropologia cristiana che abbia per compito di liberare, nell'esistenza umana, le tracce e le strutture del progetto divino e di mettere in evidenza la rottura e la novità dell'avvenimento storico che ha avuto luogo tra l'uomo ed il suo Dio"<sup>12</sup>. Nel suo dottorato, Lecuit raccoglie, da tutta la produzione intellettuale di Vergote, le risposte e le suggestioni proposte al nostro tema principale e le condensa in tre assi che costituiscono le tre parti dello studio dottorale: l'unità complessa dell'essere umano, il desiderio e l'amore e la relazione a Dio. Qui di seguito presento tali assi della tesi di Lecuit nelle loro linee essenziali.

#### **2.1. Parte prima: l'unità complessa dell'essere umano**

La prima parte del contributo di Lecuit s'intitola: "Dal corpo libidinale al corpo della resurrezione: la teologia dell'unità complessa dell'essere umano alla luce della psicanalisi". In questo capitolo viene affrontata l'annosa questione del "*Mind-Body Problem*", intrecciando insieme

---

<sup>8</sup> A.VERGOTE, *Dette et desir*, Seuil, Paris, 1978

<sup>9</sup> A.VERGOTE, *Religio ,foi ,incroyance*, Mardaga, Bruxelles, 1983

<sup>10</sup> A.VERGOTE, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Cerf, Paris, 1997

<sup>11</sup> A.VERGOTE, *La psychanalyse devant la schizophrénie*, Cerf, Paris, 2011

<sup>12</sup> A.VERGOTE, *Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*, in GIRARDI (J.) e SIX (J.Fr.), *Des chrétiens interrogent l'athéisme*, t. I: *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, vol.I, Desclée, Paris, 1967, p. 497

l'esperienza clinica psicanalitica che introduce il concetto di "corpo psichico" e la filosofia fenomenologica che parla di "corpo vissuto".

Nel dibattito sulla relazione fra mente e corpo, la psicanalisi inserisce la vita psichica inconscia come elemento nuovo della riflessione: essa è legata indirettamente al corpo ma non è irriducibile alla sola componente biologica. Infatti tramite l'osservazione psicologica, è possibile comprendere il meccanismo per cui il corpo biologico diviene il corpo vissuto e dunque descrivere "come questo corpo, luogo di pulsioni, è diventato il mio corpo attraverso cui io sono, in lui e grazie a lui"<sup>13</sup>.

Lo studio dunque procede con una lunga disanima sulla pulsione come concetto frontiera fra lo psichico ed il somatico: essa è una spinta interna verso un fine ed è simile, secondo Vergote, al desiderio. Ripercorrendo l'eziologia pulsionale, Vergote ritorna alle prime fasi di vita del soggetto in cui si crea un circolo fra bisogno fisiologico, tendenza ad appagarlo, soddisfazione e ricordo: "la pulsione è dunque formata dall'unità indissociabile, da una parte da ciò che si è provato a contatto con il contesto circostante e, dall'altra parte, dalle rappresentazioni psichiche inviate all'interno del corpo bisognoso"<sup>14</sup>.

L'interiorizzazione delle esperienze di contatto - anche nel periodo intrauterino <sup>15</sup> -, interiorizzazione che informa tutta la psiche, è alla base di ciò che Vergote chiama "l'inconscio originario". Per Freud, l'inconscio è il luogo in cui, accumulandosi, tramite il meccanismo di rimozione, desideri e pensieri non accettabili, il soggetto vive una situazione di sofferenza fino al limite del patologico. A differenza di Freud, Vergote si discosta fortemente dall'ottica negativa legata alla patologia e identifica l'inconscio originario come interiorizzazione di esperienze arcaiche positive, *in primis* la relazione con la madre.

All'inconscio originario si associa strettamente il concetto di "corpo libidinale" - molto simile al termine "*Leib*" utilizzato da Husserl nelle "Meditazioni Cartesiane"-: esso non indica il corpo oggettivo ed obbiettivabile ma il corpo animato ed unificato da un centro direttivo, che per Vergote è l'inconscio originario; dalla tematica della relazione mente-corpo, il discorso si sposta sulla costituzione del soggetto.

Secondo Freud, esistono tre momenti chiave nella dinamica di strutturazione del soggetto: l'autoerotismo, il narcisismo ed il complesso d'Edipo.

Il primo stadio è quello dell'autoerotismo, termine che non indica alcun atteggiamento di natura sessuale bensì l'esperienza che l'infante vive "nell'essere immerso costantemente in situazioni che

---

<sup>13</sup> A. VERGOTE, *La constitution de l'ego dans le corps pulsionnel* in FLORIVAL (Gh), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique*, vol. V, Peeters, Louvain-Paris, 1994, p.178

<sup>14</sup> A. VERGOTE, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Cerf, Paris, 1997, p. 83

<sup>15</sup> A. TOMATIS, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo.*, Ibis, Pavia, 1993

gli provocano sensazioni di piacere o di dispiacere”<sup>16</sup>: in questo primo tempo, l’ego non è ancora formato e l’investimento libidinale agli organi di senso, alle membra ed all’interno del corpo farà da base al secondo stadio.

Il secondo momento chiave nella costituzione del soggetto è la formazione dell’ego nel significato primo del vocabolo: ancora prima dell’ingresso nella lallazione, sicuramente prima che si sviluppi la capacità riflessiva, il bambino si costituisce come un “Io” e diventa capace di considerarsi lui-stesso come oggetto d’amore. Questa tappa ha un ruolo fondamentale nello sviluppo psichico e soltanto le sue distorsioni contribuiscono allo sviluppo dell’aspetto patologico del narcisismo.

Vergote prosegue ricordando che il narcisismo è una condizione necessaria dell’amore del prossimo: grazie all’affetto parentale ricevuto, il bambino è condotto ad amarsi lui-stesso ed a dirigere questa capacità appresa verso gli altri; inoltre, la presenza dei genitori fa emergere nel bimbo una struttura chiamata l’ideale dell’Io ossia un precipitato di valori ed ideali che viene interiorizzato, quasi per osmosi, dall’ambiente familiare.

La terza tappa è il complesso di Edipo, che nella concezione classica freudiana, riguarda un insieme organizzato di desideri amorosi ed ostili che il bambino prova nei confronti dei genitori; è un passaggio che porta il soggetto ad uno sganciamento dal legame materno e dalla ricerca della soddisfazione immediata, soprattutto in ambito affettivo, per aprirlo ad un compimento futuro e all’amore altrui riconosciuto nella sua alterità<sup>17</sup>.

La prima parte si conclude con un ampio approfondimento sulle possibili modalità di connessione tra il corpo psichico, quello organico e la mente: Vergote conclude respingendo ogni visione che prevede una compenetrazione assolutamente armoniosa, poiché “i passaggi successivi dal corpo libidinale all’ego del narcisismo ed a quello del linguaggio, per poi passare al soggetto che emerge dal complesso di Edipo ed eventualmente al soggetto che s’impegna nella fede in Dio, danno sempre luogo a dei conflitti, mai interamente risolti”<sup>18</sup>.

In conclusione, l’essere umano è pensato come un’unità in tensione, sempre da realizzare tramite la mediazione del corpo psichico, tra la parte simbolica e quella organica.

## **2.2. Alcune conseguenze per l’antropologia cristiana**

Dopo aver considerato sinteticamente i portati della riflessione psicanalitica di Vergote, Lecuit conclude con alcuni possibili riferimenti che si possono fare con l’antropologia teologica.

---

<sup>16</sup> A.VERGOTE, *The constitution of the subject and the trinitarian articulation of the christian faith*, in *Psychoanalysis, phenomenological anthropology and religion*, J.Corveleyn et D. Hutsebaut, Louvain University Press, Louvain, 1998, p. 227

<sup>17</sup> Riguardo a questo particolare punto della teoria freudiana, sarà dedicato una trattazione più approfondita durante lo svolgimento della tesi, poiché riguarda un punto nodale della mia tematica.

<sup>18</sup> LECUIT, *L’anthropologie*, p. 84

La Bibbia presenta l'uomo in maniera unitaria: nell'AT, per designare l'uomo nella sua interezza o in modo sinonimico, si utilizzano i termini “*basar*” per indicare una connotazione di caducità e fragilità e “*nefesh*” per esprimere i sentimenti e gli stati d'animo. Il NT riprende i vocaboli ebraici, traducendoli con “*soma*” e “*psychè*” per parlare della realtà umana in modo unitario, evidenziando aspetti differenti.

Dalla Santa Scrittura, la riflessione teologica delle origini ha mutuato l'intera impostazione antropologica, ponendo sempre la corporeità al cuore del Mistero cristiano: “che si tratti dell'incarnazione, della vita, della morte, della resurrezione di Cristo, dell'eucarestia, della resurrezione dei morti, si deve dire con Tertulliano “*Caro cardo salutis est*”<sup>19</sup>.

La Tradizione della Chiesa ha sempre affermato l'unità dell'essere umano, lottando contro ogni tendenza dualista presente anche in alcuni pensatori cristiani come per esempio Origene. Il magistero, nel Concilio Di Vienna, ha dichiarato che “tutte le dottrine o tutte le tesi che affermano temerariamente che la sostanza dell'anima razionale e intellettuale non è veramente la forma del corpo umano o lo mettono in dubbio”<sup>20</sup> sono da rigettare. In ultimo, il Concilio di Vienna non ha fatto della teoria ilemorfica un oggetto di definizione dogmatica, però ha comunque approvato le tesi di Tommaso d'Aquino riguardo la composizione unitaria dell'uomo. Esse sono giunte fino al Concilio Vaticano II nella costituzione “*Gaudium et Spes*” che dichiara l'uomo “*corpore et anima unus*”<sup>21</sup>. Quest'unità non è riconosciuta solo nella vita intramondana ma permarrà anche post mortem poiché “la resurrezione finale sarà la glorificazione piena non di un'anima separata, della quale lo statuto di persona è più che dubbio, ma di una persona unita, spirituale e corporale”<sup>22</sup>.

Il contributo della prima parte fornisce la base preliminare su cui si appoggia il discorso sul desiderio, sulla persona e sulla sua capacità d'amare. La psicoanalisi e la fede cristiana considerano entrambe il corpo come le “fondamenta” su cui cresce e si sviluppa la persona umana.

### **2.3. Parte seconda: dall'attaccamento fusionale all'amore agape**

Continuando la presentazione generale e sintetica dell'intero lavoro di Lecuit - al fine di comprendere meglio come si situa l'approfondimento da me proposto -, all'esplorazione dell'asse dell'unità complessa dell'essere umano fa seguito l'asse del desiderio e dell'amore. Dato che questa seconda parte costituisce il soggetto principale della mia tesi, verrà presentato ed analizzato, in maniera diffusa, durante i prossimi capitoli.

---

<sup>19</sup> *Ibi*, p.94

<sup>20</sup> CONCILIO DI VIENNA, costituzione “*Fidei Catholicae*”, DS 902

<sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II°, costituzione “*Gaudium et Spes*” 14, Cerf, Paris, 2003, p. 521

<sup>22</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p.102

#### 2.4. Parte terza: dal complesso genitoriale all'intersoggettività teologale

La terza ed ultima parte s'intitola "Dal complesso genitoriale all'intersoggettività teologale: la relazione con Dio alla luce della psicanalisi". Dopo aver parlato della strutturazione della soggettività umana, che sta alla base della modalità con cui, poi, l'uomo vive la sua vita affettiva e sociale, ora l'attenzione si sposta verso la comprensione della vita teologale.

In prima istanza, la critica che la psicanalisi muove al credente riguarda la consistenza stessa della sua fede: il Dio in cui crede "contro ogni speranza"<sup>23</sup>, non è forse soltanto il prodotto della sua umanità alienata? Riprendendo ed allargando il filone aperto dall'esponente maggiore della sinistra hegeliana, Ludwig Feuerbach, dopo Marx e Nietzsche, Sigmund Freud fornisce delle possibili ed ulteriori argomentazioni psicologiche: alla concezione che faceva della religione soltanto un bisogno di natura infantile, egli aggiunge che questo "delirio di massa"<sup>24</sup> si radica nell'inconscio in cui intercorre un perenne dinamismo tra le figure genitoriali interiorizzate (ideale dell'Io) da un lato, il meccanismo di rimozione e la dimensione libidinale infantile dall'altro. Queste correlazioni creano un Dio giusto ed onnipotente, a partire principalmente dall'esaltazione del padre - "alla fine, Dio non è nient'altro che un padre esaltato"<sup>25</sup> - e dalla regressione all'impotenza del bambino, incapace di soccorrersi da solo e dunque bisognoso dell'aiuto dei genitori.

In un articolo<sup>26</sup>, uno dei più esaustivi sulla questione, scritti da Vergote, egli evidenzia ciò che Freud e coloro che lo hanno seguito, hanno misconosciuto della fede cristiana e si oppone a due "a priori" di Freud non tenuti in considerazione durante la sua analisi eziologica della religione giudeo-cristiana.

In prima battuta, Vergote rileva la forte influenza pregiudiziale che il razionalismo ateo ha giocato sulla ricerca freudiana, arrivando fino a deformare i contenuti di verità - Ricoeur ha denunciato lo scarso rigore e la pochezza esegetica con cui Freud ha affrontato la Bibbia<sup>27</sup> -; in secondo luogo, lo "psicologismo", ossia il tentativo di spiegare, in maniera esaustiva, ogni realtà soltanto tramite i meccanismi della psiche, ha spinto Freud verso ciò che Vergote chiama il "riduzionismo naturalista" che spiega la religione facendola derivare solo da cause naturali, escludendo ogni intervento soprannaturale.

---

<sup>23</sup> Sal 40(39)

<sup>24</sup> S.FREUD, *Le malaise dans la culture*, OCP.P, XVIII, 1930, p.268

<sup>25</sup> S.FREUD, *Totem et tabou*, OCP.P, XI, 1913, p.366

<sup>26</sup> A.VERGOTE, *La psychanalyse devant la religion*, in DE WAELHENS (A.), FLORIVAL (Gh.), LADRIERE (J.) et al, *Études d'anthologie philosophique* ("Bibliothèque philosophique de Louvain", 28), Peeters-Vrin, Louvain-Paris, 1980, p.74-96

<sup>27</sup> P.RICOEUR, *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, p.522



Vergote pensa che fra la teologia e la psicanalisi ci sia una sorta di “continuità-rottura”<sup>28</sup> che nega sia il concordismo, che vede nella psiche una religiosità naturale, sia il dualismo dove coesistono la sfera spirituale e quella psichica autonomamente. Afferma Vergote che fra l’uomo e Dio “la rottura trasformatrice non abolisce le continuità”<sup>29</sup> e l’intersoggettività dialogale insieme alla relazione di paternità-filiazione. Infatti l’una e l’altra fondate su di una parola performativa, sono al cuore di questo rapporto di continuità-rottura. Ma qual è, allora, la specificità della fede biblica, espressa dal teologo belga?

## **2.5. Intersoggettività, parola performativa ed accadimento storico: i concetti chiave di Vergote**

Una delle idee portanti dell’opus theologicum di Vergote consiste nella comprensione della Rivelazione come manifestazione di Dio come soggetto personale che svela se stesso all’uomo attraverso la sua Parola che opera nella fatticità della storia: la parola del Signore è performativa, ossia realizza quello che annuncia e crea così una nuova realtà, tramite l’accoglienza dialogale dell’uomo. La presenza di Dio, nella storia, in favore dell’uomo, giunge al suo compimento nell’incarnazione della sua Parola attraverso la quale realizza la sua paternità, tramite un “atto di parola d’azione filiale”<sup>30</sup>.

Questa dinamica relazionale, tipica della fede cristiana, è stata sostituita da Freud da un generico concetto astratto ed assoluto di deità, ignorando, quindi, le forti analogie positive tra l’aspetto dinamico della psiche ed il dinamismo interno del credente e della fede: “ attorno a questa centralità della parola performativa e della paternità si profila una corrispondenza fra la paternità umana e quella divina, un’analogia strutturale tra l’ordine della fede e quello umano, un radicamento dell’uno nell’altro”<sup>31</sup>.

La fede - così intesa -, dunque, può giovare al pieno sviluppo dell’umanità, aiutando il superamento del complesso edipico e contribuendo così alla creazione della cultura, in quanto, l’Edipo come legge simbolica del genere umano è “l’avvenimento per il quale il soggetto in divenire diviene realmente umano”<sup>32</sup>.

Durante uno studio statistico sull’immagine di Dio<sup>33</sup>, Vergote ha ritrovato che la relazione con Dio si può leggere secondo tre dimensioni. La prima è quella della “profondità o dell’interiorità” ed è collegata all’esperienza del sacro: essa è descrivibile con le parole intimità e mistero nascosto; la

---

<sup>28</sup> A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974, p.19

<sup>29</sup> *Ibi*, p.10

<sup>30</sup> LECUIT, *L’anthropologie*, p. 522

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 511

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 445

<sup>33</sup> G.VERCRUYSSSE, *The meaning of God: a factoranalytic study* in *Social Compass*, 19 (1972), 3, p. 347-364

seconda è quella “dell’altezza” ed è collegata al discorso su Dio, in primo luogo mitico e culturale: le parole usate per raccontarla sono potenza impressionante e principio ordinatore del mondo; la terza è quella della relazione personale con Dio qualificata come dimensione “di rivelazione” e viene presentata con le parole autorità e soccorso nel bisogno.

Mettendo in relazione queste dimensioni con il ruolo strutturante del complesso d’Edipo, Vergote è incline ad associare la dimensione della profondità e dell’interiorità al polo materno e le dimensioni dell’altezza e della relazione personale al polo paterno: questa ricerca mostra come l’immagine di Dio che ognuno possiede sia composta prevalentemente da caratteri rintracciabili nella dinamica familiare.

Il proseguo della terza parte conduce al termine dello studio dottorale dove, in maniera dettagliata, viene presentata l’omologia tra il diventare cristiani - in particolare attraverso il testo di Rm 7-8 - ed il divenire “uomini umani” tramite le acquisizioni della psicanalisi: nell’articolo<sup>34</sup>, Vergote utilizza, per la prima volta, il termine “omologia” tra la relazione padre-figlio nell’ordine umano (con una risoluzione positiva del complesso d’Edipo) e la filiazione religiosa d’adozione per la parola performativa che fa nascere e coinvolge l’assenso della fede dell’uomo.

Il libro di Lecuit si chiude con i fattori di riuscita o di fallimento della relazione intersoggettiva dialogale con Dio.

Secondo Lecuit, “niente può essere più contrario alla relazione [...] con Dio che la tendenza all’auto-divinizzazione”<sup>35</sup> poiché, come ricordano i racconti delle tentazioni d’Adamo e di Cristo, la tentazione fondamentale dell’essere umano è di sostituirsi a Dio. La psicanalisi, dal suo lato, mostra che, a causa dell’inconscio, l’uomo s’immagina immortale ed onnipotente; in questa prospettiva, è evidenziata una componente psichica fondamentale, soggiacente a ciò che la teologia chiama peccato, ossia il “fantasma inconscio d’onnipotenza infantile”<sup>36</sup>.

Peccato e malattia, santità e salute psichica sono sempre in relazione fra loro, legate da quei meccanismi che abbiamo visto precedentemente: l’impatto della religione “può favorire la salute psichica o nuocerle, a seconda del modo in cui è vissuta”<sup>37</sup>; se esiste correlazione fra santità e sanità psicologica, non sussiste però un’identificazione, tanto che Vergote, a mo’ d’iperbole, dice che “Non è necessario essere sani per essere santi. Infatti lo Spirito soffia dove vuole e nessuna diagnosi

---

<sup>34</sup> A.VERGOTE, *Apports des données psychanalytiques à l’exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l’épître aux Romains*, in LÉON-DUFOUR (Xavier)(éd.), *Exégèse et herméneutique*. Éd. du Seuil, Paris, 1971, p. 109-147

<sup>35</sup> LECUIT, *L’anthropologie*, p. 581

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 583

<sup>37</sup> *Ibi*, p.587

psichiatrica può misurare il grado di libertà che le persone anche profondamente disturbate possono impegnare in una fede religiosa.”<sup>38</sup>

## **2.6. Quale rapporto tra l'azione di Dio ed il processo psichico?**

In prima battuta, bisogna affermare la non concorrenzialità di rapporti fra la Grazia ed i determinismi psichici. Inoltre, ricorda Vergote che, per la teologia cristiana, l'atto di fede è suscitato da Dio nell'uomo, senza implicare che lo Spirito di Dio si sostituisca allo spirito dell'uomo. Detto diversamente: non è l'approccio empirico dei fenomeni ma è la fede che ci permette di riconoscere Dio che parla ed agisce dentro ed attraverso le realtà storiche e psicologiche, soprattutto quelle inconsce.

Vergote conclude questo punto scrivendo che “una vita spirituale fondata sull'azione interiore trasformante dello Spirito libera dalla chiusura nel conflitto fra la tendenza ad un godimento illimitato e l'ostinazione a dominare le pulsioni, aprendo la possibilità di una polarizzazione dell'immaginario affettivo su Dio per un *surplus* di desiderio e di godimento.”<sup>39</sup>

## **CAPITOLO 3**

### **LA FORMAZIONE DELLA PERSONA COME SOGGETTO DI DESIDERIO E DI PAROLA**

Dopo il prelude dei capitoli precedenti, che ci ha fornito le coordinate principali<sup>40</sup>, ora, è possibile inoltrarci completamente nell'argomento eletto per questa tesi, ossia comprendere il percorso che conduce l'uomo da una modalità relazionale-affettiva infantile fino ad una matura. Detto in chiave evangelica, come giungere ad un amore agapico, ad immagine del Dio-Amore?

Per dipanare la questione, ci si è avvalsi di una prospettiva particolare e specifica - quella psicanalitica - che propone, nella sua parte teorica, delle elaborazioni concettuali sul processo di formazione della persona. Come già anticipato, il delicato ed intimo divenire della persona passa attraverso delle tappe, a cui Freud, ha cercato di dare una strutturazione: il momento essenziale per la formazione della persona, come soggetto di desiderio e di parola, è la soluzione del complesso di Edipo.

---

<sup>38</sup> A.VERGOTE, *L'expérience de l'Ésprit*, in Mélanges E.Schillebeeckx, Le point théologique 18, Beauchesne-Paris, 1975, p. 209-223

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 209

<sup>40</sup> L'approfondimento sul desiderio e sull'amore si colloca all'interno del più ampio discorso sulla formazione della struttura umana, in cui il rapporto corpo-psiche e le tappe del loro sviluppo giocano un ruolo fondamentale. L'antropologia sottesa alla psicanalisi ed al cristianesimo è quindi il presupposto essenziale alla nostra analisi.

### 3.1. Il complesso d'Edipo secondo Freud

La teoria psicanalitica sviluppata da Freud è “un corpus d'ipotesi relative allo sviluppo ed al funzionamento mentale, sia normale che patologico, dell'individuo”<sup>41</sup>, che si è costruita lungo tutto l'arco della vita del dottore di Vienna. Senza ricercare un'esposizione esaustiva, verrà presentata una sintesi dei concetti di base del sistema freudiano, collegati al complesso d'Edipo.

Lecuit così scrive: “il complesso d'Edipo, insieme strutturato di sentimenti e di rappresentazioni implicate nelle relazioni del bambino, dai tre ai cinque anni, con i genitori, dimora, per una parte più o meno grande, rimosso nell'inconscio ma, dice Freud, dal fondo dell'inconscio esercita ancora un'azione importante e duratura ed è per questo motivo che viene visto come il complesso cardine di tutte le nevrosi”<sup>42</sup>. Da questa citazione è possibile ritrovare alcuni concetti chiave di tutto l'impianto.

Secondo Freud, nell'organizzazione mentale vige un determinismo psichico in cui “ogni evento è determinato e connesso causalmente agli eventi che lo hanno preceduto [...] e laddove si riscontra una discontinuità, essa è da attribuirsi ai processi inconsci”<sup>43</sup>. La più antica formulazione dell'inconscio, in Freud, risale alla “prima topica”, in cui è visto come la parte più arcaica e vicina al mondo pulsionale dove sono contenuti i processi ai quali è negato l'accesso alla sfera conscia, in quanto ritenuti minacciosi o inaccettabili ai principi della persona. Questa “rimozione” è un meccanismo fondamentale che ha la sua genesi proprio nel periodo edipico ed agisce per difendere la persona da contenuti che potrebbero alterare il suo equilibrio. Al gioco di forze anche contrastanti, teorizzate nel primo modello topografico, Freud aggiunge il modello strutturale in base al quale la mente è concepita come somma di tre strutture - Es, Io, Super-io - con funzioni specifiche: l'Es è l'istanza inconscia regolata dal principio di piacere; l'Io è il mediatore tra la realtà esterna, le pulsioni dell'Es ed i divieti del Super-Io, tutto governato dal principio di realtà; il Super-Io è l'erede del complesso edipico come incorporazione dei divieti parentali.

A queste conclusioni, Freud è giunto prediligendo soprattutto la pratica clinica: per questo motivo, la focalizzazione sull'aspetto nevrotico è sempre stata marcante anche nella presentazione teorica; inoltre egli concluse che “alla base e come antecedenti della nevrosi adulta ci fossero esperienze infantili e che il sintomo potesse essere eliminato solo risalendo alla sua genesi ed al suo svilupparsi nell'età infantile”<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> A.LIS, *Il modello freudiano: concetti di base*, in Aa. Vv., *Manuale di psicologia dinamica*, Mulino, Bologna, 1999, p.39

<sup>42</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 142

<sup>43</sup> LIS, *Il modello*, p.40

<sup>44</sup> LIS, *Il modello*, p. 50

La concezione stadiale del processo evolutivo del soggetto trova compimento nella teorizzazione di Freud sulla sessualità, nella monografia “Tre saggi sulla teoria sessuale”, iniziata nel 1905 e completata nel 1925, alla sua sesta edizione.

Secondo Freud, lo sviluppo della sessualità procede attraverso delle fasi, dall’infanzia all’età adulta dell’essere umano, in cui, a seconda del periodo, vi è una dominanza di una delle zone erogene del corpo, ossia vi è una concentrazione del soggetto verso alcuni centri di sensazioni piacevoli.

Dalla nascita fino ai 18 mesi circa è coinvolta la zona orale, quindi labbra, bocca e lingua sono i principali canali attraverso cui l’infante sperimenta piacere tramite la suzione e la gratificazione fisiologica del nutrimento, che di solito comportano uno stato di rilassamento e di mancanza d’angoscia. Successivamente, fino ai tre anni, l’investimento libidico è spostato alla zona uretrale-anale dove il bambino acquisisce, progressivamente, la capacità della defecazione e dunque un’autonomia nel trattenere ed espellere le feci. Dai tre ai cinque, sei anni, la zona fallica diviene il luogo di scoperta del piacere legato agli organi genitali ed innesca l’ultima fase, quella edipica, seguita poi da un lungo periodo di latenza fino alla pubertà, che condurrà il soggetto alla definitività della fase genitale.

La forma positiva del complesso edipico segue la trama della tragedia di Sofocle, Edipo re: questo personaggio mitologico, avendo scoperto da un oracolo che, malgrado ogni tentativo di evitarlo, lui avrebbe ucciso suo padre ed avuto figli da sua madre, si acceca e se ne va in esilio; mutatis mutandis, il bambino, da tre a cinque anni, prova incoscientemente un desiderio sessuale per il genitore del sesso opposto ed un forte desiderio di morte del rivale, ossia il genitore dello stesso sesso.

Con il paragrafo precedente si conclude la presentazione essenziale dell’impianto freudiano: questo bagaglio concettuale è stato la matrice da cui sono partiti i vari orientamenti che, nei decenni seguenti, si sono sviluppati nell’area psicanalitica.

Dei diversi autori che hanno assunto l’eredità di Freud, Jacques Lacan rappresenta l’esponente maggiore di coloro che hanno invocato e praticato un “ritorno a Freud”, in particolare al primato dell’inconscio nella soggettivizzazione; proprio Lacan fu il didatta di Vergote e del lacanismo egli accolse le puntualizzazioni sui complessi famigliari, anche quello edipico.

### **3.2. Il complesso edipico secondo Lacan**

Secondo Lacan, la comparsa degli eventi edipici deve essere collegata al legame fusionale dell’infante con la madre. Il bimbo ha nella madre l’oggetto primitivo di soddisfazione - in specie il seno - e l’assenza materna è la principale frustrazione; questo binomio crea nel nuovo nato la

concezione di “madre onnipotente”, ossia qualcuno che può scegliere di dare o meno ciò di cui il soggetto ha bisogno.

Al concetto di “madre onnipotente” si aggiunge quello di “madre desiderante” in cui viene riconosciuto come costitutivo anche il bisogno della madre: per Lacan, qual è il suo desiderio inconscio? La madre è segnata dal “desiderio del phallus”. Per “phallus” non s’intende, in prima battuta, l’organo genitale maschile bensì lo stadio fallico in cui la bambina percepisce la mancanza del pene rispetto al bambino, sviluppando così un’angoscia inconscia da castrazione - in quanto vede la stessa situazione nella madre, che considera castrata -, innescando così l’Edipo nell’atto di trovare una compensazione, presso il padre, donandogli un pene o un suo equivalente, sotto la forma di un figlio. La madre, quindi, tende a trovare nel figlio qualche cosa che risponde, più o meno, al suo desiderio del fallo ed il figlio, al quale non importa nient’altro che d’essere amato dalla madre onnipotente, facendosi desiderio del suo desiderio, s’identifica nel fallo, ossia “il significante di quello che riempie immaginariamente il desiderio dell’altro”<sup>45</sup>. In questa situazione, Lacan vede il figlio come “assoggettato” al desiderio materno in quanto vuole mantenere il legame vitale e privilegiato con lei che gli dona nutrimento, cure e piacere ma al contempo anche frustrazione ed angoscia, spingendolo così al voler essere, in tutto e per tutto, conforme alle richieste materne.

“L’Edipo implica che, a partire da un certo momento, la madre è considerata e vissuta in funzione del padre”<sup>46</sup>: egli interviene come colui che impedisce il legame incestuoso tra la madre ed il figlio in entrambe le direzioni, sia togliendo alla madre il figlio come oggetto dei suoi desideri inconsci di recuperare il fallo, sia castrando il figlio del suo desiderio d’incesto ed introducendolo, così, nel mondo simbolico. Per Lacan, la chiave di volta è nella relazione della madre alla parola del padre, rappresentante della legge universale che vieta l’incesto.

Cercando di sintetizzare, la simbolizzazione, nell’infante, parte dall’alternanza presenza-assenza della madre che gli fa rendere conto di non essere l’unico oggetto del desiderio materno ed il significato di questo andirivieni lo trova nella figura paterna; il passaggio seguente è la castrazione simbolica operata dal padre, il quale castra la madre nel suo desiderio d’averne il fallo tramite il figlio e castra il figlio nel suo desiderio d’essere il fallo della madre.

Scrivendo Lecuit, “una volta operata la castrazione simbolica, il figlio non è più assoggettato al desiderio materno ma è soggetto di un desiderio che ha perduto il suo primo oggetto (sotterrato

---

<sup>45</sup> LECUIT, *L’anthropologie*, p. 120

<sup>46</sup> *Ibidem*

nell'inconscio) e che si deve ora esprimere attraverso la parola, la domanda, i significanti di cui il "Nome-del-Padre" è il più importante"<sup>47</sup> in quanto garantisce il pieno accesso all'ordine simbolico.

Secondo Lacan, dopo il primo periodo (essere o non essere il fallo) ed il secondo (la castrazione simbolica) si profila il terzo ed ultimo momento in cui il figlio s'identifica al padre, in quanto possessore del pene, e la figlia riconosce il padre e gli uomini in generale come coloro che posseggono il pene. Per il bambino, lo snodo è d'avere il fallo al prezzo di rinunciare ad essere il fallo della madre e per la bambina d'accettare di non averlo e di cercarlo presso un altro uomo, che potrà donargli un figlio.

### **3.3. Il complesso d'Edipo secondo Vergote**

Vergote ha ripreso criticamente la concezione lacaniana del complesso d'Edipo, trovandosi concorde riguardo alla problematica fallica ed alla funzione paterna. L'apporto di Lacan ha permesso una chiarificazione degli effetti della risoluzione positiva dell'Edipo, ossia la promozione del desiderio ed il rispetto dell'alterità; separando il figlio dalla madre, il padre lo sgancia dalla felicità che ha provato al suo contatto, aprendo così una mancanza che lo dirige verso una nuova felicità da vivere come soggetto di desiderio e di parola. A questo riguardo Lecuit scrive che "la legge del padre è liberatrice: essa non distrugge il desiderio, ma essa apre al figlio lo spazio ed il tempo di un progetto personale"<sup>48</sup>. La sottolineatura fatta da Vergote, a differenza di Freud e Lacan, sta nella paternità interpretata primariamente come atto: il padre "adotta mentalmente e verbalmente il figlio e lo riconosce come tale"<sup>49</sup>.

Lecuit conclude lo svolgimento del tema edipico valorizzando la sua portata antropologica universale in qualità del suo ruolo strutturante nella personalità umana, scrivendo che "il divenire uomo suppone la rinuncia all'incesto e che il divieto dell'incesto è costitutivo dell'umano. È la legge minimale ed universale che separa, come dice C.L. Strauss, la cultura dalla natura"<sup>50</sup>.

## **CAPITOLO 4**

### **IL DESIDERIO NEI SUOI RAPPORTI CON IL LINGUAGGIO E LA PAROLA**

Al termine della trattazione dell'Edipo si era aperto l'orizzonto nuovo, dato da una soluzione positiva del complesso, in cui la persona era posta nella condizione di essere soggetto del proprio desiderio, non assoggettato e rinchiuso nell'essere colui che colma la mancanza altrui.

---

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 127

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 133

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 141

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 150

Riprendendo le nozioni raccolte circa la pulsione ed il suo rapporto con il corpo e la costruzione della personalità, proseguiamo il percorso approfondendo la natura del desiderio e le sue relazioni ulteriori con la strutturazione del soggetto.

#### **4.1. Il desiderio secondo Vergote**

Scrive Vergote che, “preso in se stesso, il desiderio è l’aspirazione a colmare un vuoto e la forza che spinge a conquistare l’oggetto dal quale si attende che sopprima la mancanza e dia sollievo”<sup>51</sup> e che esso si può ridurre a questi due movimenti irriducibili - l’aspirazione e la forza - che alimentano “ogni attività umana”<sup>52</sup>. Il nostro Autore afferma che, a suo giudizio, questa è una legge universale e che l’orientamento del desiderio è il frutto di uno sviluppo psichico implicante, per la maggior parte, l’inconscio.

La prima esperienza vitale di mancanza che spinge l’uomo alla ricerca d’appagamento, come abbiamo già visto in parte, è l’allattamento; la sottolineatura importante che Vergote fa è porre l’oralità - lo stadio orale - come la sorgente e la matrice della struttura desiderante del soggetto, lungo l’intero percorso di vita, contribuendo così a fare dell’uomo un “essere di bisogno”.

Essendo il seno l’oggetto di soddisfazione primaria ed immediata per l’infante, egli sviluppa, grazie ad esso, un legame d’attaccamento alla madre. È importante precisare che quando Vergote utilizza il termine “attaccamento” fa riferimento agli studi di John Bowlby e della sua scuola.

Bowlby fu uno psicanalista inglese che, nel clima di ripensamento teorico del freudismo tipico del suo tempo, coniugò le nuove acquisizioni della scienza etologica, in materia d’imprinting e di comportamento accudente degli animali, con la sua ricerca psicologica in merito alla deprivazione materna. Allontanandosi notevolmente dal sistema freudiano, egli basò i suoi lavori sulla portata dell’attaccamento materno nella vita psichica e nel 1969 pubblicò una trilogia di libri, intitolati “Attaccamento e perdita”<sup>53</sup>. Con il termine “attaccamento si fa riferimento al primo legame affettivo che i bambini stabiliscono con una figura specifica, che coincide solitamente con la madre. Data l’importanza che questo primo legame assume ai fini della sopravvivenza fisica e psicologica del bambino, il piccolo è biologicamente predisposto a sviluppare un legame di attaccamento verso la persona che lo accudisce”<sup>54</sup>. Questo legame sussiste su di una serie di comportamenti - detti appunto “comportamenti d’attaccamento” - generati dalle reazioni del “caregiver”, il quale risponde, più o meno prontamente, ai bisogni dell’accudito.

---

<sup>51</sup> A. VERGOTE, *Dette et désir*, Seuil, Paris, 1978, p.169

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 170

<sup>53</sup> J.BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

<sup>54</sup> R.CASSIBBA, *Legami di attaccamento nell’infanzia e nell’età adulta* in G.Rossi e M.Aletti, *Psicologia della religione e teoria dell’attaccamento*, Aracne, Roma, 2009, p. 7



Rosalinda Cassibba<sup>55</sup> scrive che “la qualità di tali esperienze viene tradotta in una serie di rappresentazioni mentali, definite modelli operativi interni, che contengono tutte le informazioni relative a quanto la figura genitoriale si sia dimostrata sensibile, disponibile e coerente nel soddisfare i bisogni del bambino, e a quanto il bambino si sia sentito accettato e meritevole di attenzione da parte sua. Tali modelli, inoltre, costituiscono una sorta di matrice delle relazioni future.”<sup>56</sup> La caratteristica principale del legame è quella di desiderare il contatto e la vicinanza della persona a cui si è legati, per trovare sicurezza e conforto: al sopraggiungere di disagi, la persona manifesta la necessità di ritornare presso la figura d’attaccamento per ritrovare una “base sicura” in cui rifugiarsi. L’attaccamento è sicuro se grazie alla relazione viene ristabilito il senso di sicurezza perturbato; oppure, in caso contrario, il legame è detto insicuro. A questa classificazione si è giunti dopo un famoso esperimento - nota come “*the Strange Situation*” - in cui, a seconda delle reazioni dei bimbi coinvolti, si sono distinti tre tipi di legame (sicuro, insicuro evitante, insicuro ambivalente). A seguito delle ricerche di Bowlby<sup>57</sup>, la Cassibba conclude che “la sicurezza/insicurezza dei legami di attaccamento eserciti un forte impatto sullo sviluppo della personalità dell’individuo”<sup>58</sup> poiché queste relazioni - agendo per imprinting - formano la “regolazione delle emozioni”<sup>59</sup> e le aspettative circa “cosa attendersi dal mondo e dalle persone”<sup>60</sup>.

Secondo Cassibba, “il legame di attaccamento esistente nei confronti della madre viene, quindi, considerato il prototipo dei legami che l’individuo stabilirà in momenti successivi dello sviluppo [...] e che la rappresentazione relativa alla relazione con la madre verrà, quindi, ripetutamente utilizzata anche per interpretare e gestire le altre relazioni significative che l’individuo costruirà nel corso della vita.”<sup>61</sup>

Anche Lecuit scrive che “uno dei benefici essenziali dell’attaccamento alla madre è la possibilità d’anticipare il godimento procurato dal legame e, sostenuti dal desiderio di riviverlo, si è spinti a creare un nuovo legame”<sup>62</sup>, creando così i presupposti per una dinamica relazionale futura. Al modo in cui vengono presentati i benefici di tale attaccamento materno, il nostro Autore pone anche dei seri interrogativi rispetto ai rischi di un’esasperazione di quel legame: quando l’attaccamento è regolato dalla difesa ad oltranza dei valori materni (la sicurezza, l’affetto, la validazione...), è

---

<sup>55</sup> Autrice specializzata in psicologia dello sviluppo e dei processi di socializzazione.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> J.BOWLBY, *Attaccamento e perdita, vol. 2: la separazione dalla madre*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

<sup>58</sup> CASSIBBA, *Legami*, p. 12

<sup>59</sup> *Ibi*, p.13

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibi*, p.17

<sup>62</sup> LECUIT, *L’anthropologie*, p. 236

possibile che muti in ripiegamento e che, quindi, misconosca ed eviti l'esperienza del conflitto, del lato incognito dell'avvenire, della perdita dell'altro e del lutto.

Vergote, in vece di teologo, ammonisce che pure la religione cristiana si trova implicata in questo possibile meccanismo poiché, a suo giudizio, "l'interesse per la religione si sviluppa, in maniera prevalente, nel prolungamento dell'attaccamento"<sup>63</sup>: ma in quale misura il "Dio materno" dell'attaccamento è il Dio che si è rivelato come Padre? Vergote ribadisce che "l'uomo vorrebbe stabilirsi sul bene supremo, che è la pace precedente l'inquietudine. Vorrebbe far approdare il suo desiderio a questo luogo ultimo dove reintegrerebbe il bene integrale che l'ha generato. Questo luogo primo ed ultimo può prendere il nome di Dio. Ma è veramente Dio?"<sup>64</sup>

In una delle sue opere maggiori, Vergote espone il rapporto fondante tra il desiderio, l'oralità e l'attaccamento: egli afferma che "se l'essere umano è essere di desiderio, lo è nella misura in cui l'oralità e l'attaccamento sono prolungati e trasformati grazie all'accesso al linguaggio"<sup>65</sup>.

Il merito di Vergote è stato quello di mettere in forte valore il ruolo determinante del linguaggio nella trasformazione del desiderio, non soltanto in ambito psicanalitico ma anche, in campo teologico, nel *querere deum e desiderium dei*.

#### **4.2. La concezione di desiderio in Freud e Lacan**

Vergote afferma che Freud interpreta il desiderio come un movimento tendente a rinnovare una soddisfazione già provata, tanto che alcuni lettori di Freud<sup>66</sup> hanno parlato del desiderio freudiano come movimento nostalgico.

Il correttivo maggiore che apporta Lacan sta nell'aver identificato una causa eziologica del desiderio, differente da quella nostalgica: l'ordine simbolico costituito dal linguaggio struttura il desiderio come "appello dell'Altro". Scrive Vergote: "strutturato dall'ordine simbolico del linguaggio, il desiderio non è dominato dal passato perduto ma, sotto l'invocazione dell'ordine simbolico, egli va sempre al di là del presente"<sup>67</sup>. L'inserimento dell'istanza simbolica - tramite la presenza paterna -, secondo Lacan, realizza il necessario taglio dalla madre, liberando, così, l'uomo da una possibile aspirazione fusionale e mortifera.

#### **4.3. Le tre caratteristiche del desiderio secondo Vergote**

Alla visione lacaniana del desiderio, Vergote implementa tre specificazioni che interpellano il confronto tra psicanalisi ed antropologia teologica: "entrare nel linguaggio, è trascendere l'evidenza

---

<sup>63</sup> VERGOTE, *Dette*, p.173

<sup>64</sup> A.VERGOTE, *Passion de l'origine et quête de l'originare. Idéologie et vérité religieuses* in *Démythisation et idéologie*, Aubier, Paris, 1973, p. 320

<sup>65</sup> VERGOTE, *Dette*, p. 174

<sup>66</sup> P.L. ASSOUN, *Psychanalyse*, PUF, Paris, 1997, p. 193

<sup>67</sup> A.VERGOTE, *Le temps du désir de saint Augustin à J. Lacan* in E. JEDDI, *Psychose, famille et culture. Recherches en psychiatrie sociale*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 131

quasi immediata della percezione ed accedere non solamente all'ordine della significazione - ed attraverso di essa all'universalità - ma anche al rapporto intersoggettivo"<sup>68</sup>.

La prima chiosa riguarda il rapporto del linguaggio alla credenza in quanto una delle proprietà del linguaggio è quella di richiedere una forma di credenza: la parola si fonda, allo stesso tempo, su di un avvallo e di un superamento dei dati immediati dei sensi, per giungere al significato che si vuole comunicare; questo, secondo Vergote, implica un'adesione interiore dell'ordine della fiducia e la religione compie ciò al più alto grado, sollecitando la fede in una Parola rivelata.

Il secondo punto esplora la dimensione universale del linguaggio che apre l'uomo ad una più ampia relazionalità, tendenzialmente universale. La terza caratteristica del linguaggio è il suo ruolo decisivo nella soggettività: scrive Lecuit che "essere pienamente soggetto suppone di porsi come ego di una parola in prima persona e, senza quest'atto di parola, non ci sarebbe modo di parlare di un "Io" come soggetto di desiderio"<sup>69</sup>.

L'intersoggettività si pone, quindi, come costitutiva del soggetto desiderante grazie all'interpellazione dell'altro, tanto che, citando Vergote, a conclusione di questo paragrafo possiamo ribadire che "l'ego è un trapianto che la parola dell'altro impianta nella vita pulsionale dell'uomo"<sup>70</sup>.

Prima d'addentrarci nel dibattito della lettura cristiana del desiderio - spesso inteso come opposizione tra eros ed agape -, ripercorriamo i principali snodi dell'approfondimento riguardante il desiderio, per darne una panoramica sintetica e conclusiva.

Da ciò che precede, si può inquadrare "il desiderio come la tensione fra la domanda pulsionale e le esigenze della cultura, fra l'attaccamento esclusivo alla madre e l'apertura all'altro, fra la nostalgia dell'oggetto perduto e lo slancio verso un altro soggetto"<sup>71</sup>; la crescita dell'essere umano come soggetto desiderante avviene con l'ingresso del soggetto nel mondo simbolico, mediato dal linguaggio, che lo apre ad una condivisione intersoggettiva con l'altro.

In questo percorso, i desideri pulsionali vengono presi e trasformati, attraverso un processo di perdita e di lutto, verso un obiettivo di valore culturale poiché, per Vergote, "l'uomo realizza personalmente la sua umanità attraverso l'inserimento nella cultura"<sup>72</sup>; infatti, a giudizio di Vergote,

---

<sup>68</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 248

<sup>69</sup> *Ibi*, p. 249

<sup>70</sup> A.VERGOTE, *L'autre au fondement de l'ego et de l'intersubjectivité* in M. OLIVETTI, *Intersoggettività, socialità, religione*, Archivio di filosofia, 54/1-3, CEDAM, Padova, 1986, p. 365-375

<sup>71</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 259

<sup>72</sup> *Ibi*, p. 264

“il senso dell’esistenza è precisamente quello di staccarsi dall’origine [...], entrare nel movimento che porta verso l’altro ed uscire da stessi ed essere per l’altro”<sup>73</sup>.

## CAPITOLO 5

### LA COMPrensIONE TEOLÓGICA DEL RAPPORTO EROS ED AGAPE NELLA BIBBIA

La disamina della formazione della persona come soggetto di desiderio e di parola, secondo la teoria psicanalitica, riporta gli elementi antropologici tipici elaborati dalle scienze umane: come è stato riferito, la possibilità di sviluppo della personalità, lungo le direttive del desiderio, del linguaggio verso una sublimazione nella cultura, presuppongono una certa antropologia, ossia una concezione ontologica ed assiologica dell’uomo.

Come nei capitoli precedenti sono stati analizzati i presupposti teorici<sup>74</sup>, utili al confronto tra la psicanalisi e l’antropologia teologica, esplicitiamo ora le linee predominanti che solcano marcatamente le pagine bibliche.

#### **5.1. L’ermeneutica biblica**

Alla domanda “chi è l’uomo?”, le Sante Scritture rispondono in maniera plurima. Come attraverso un coro polifonico di voci, la Bibbia media i possibili significati della risposta, esprimendoli secondo generi letterari diversi, i quali vanno interpretati per una corretta ermeneutica che vuole giungere al “sensus plenior”<sup>75</sup> del testo: “le affermazioni bibliche sono fatte in contesti narrativi e poetici, non sono astratte ma concrete, non presentano una prospettiva unitaria o una sintesi conclusiva e non sono approfondite in maniera concettuale o analitica. Esse si riferiscono piuttosto [...] a singoli aspetti che in parte si escludono a vicenda, si completano o si sovrappongono e sono quindi sempre pluridimensionali.”<sup>76</sup> A differenza dell’attuale e predominante prospettiva scientifica, il pensiero ebraico - così come gran parte del pensiero del Vicino Oriente Antico -, non ha la finalità di considerare analiticamente la complessità del dato umano e cosmico bensì vuole salvaguardare la molteplicità delle affermazioni, facendole sottostare ad un’unica unità teleologica. Questo discorso è evidente nella topografia antropologica: l’essere umano è concepito come un’unità psicosomatica e le sue varie componenti (razionalità, emotività, corporeità biologica...) sono espresse attraverso il riferimento agli organi del corpo (cuore per intelletto e

---

<sup>73</sup> VERGOTE, *Interprétation*, p. 42-43

<sup>74</sup> La concezione del corpo, l’inconscio ed il determinismo psichico, le fasi psico-sessuali, la vita pulsionale secondo Freud e Lacan.

<sup>75</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 1993, p. 76

<sup>76</sup> C.FREVEL, *I concetti teologici fondamentali dell’Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 2009, p. 14

sentimenti, reni, fegato e la zona del collo per le emozioni...) la cui ampiezza semantica permette di tenere unite sia le specificità proprie dell'umanità sia la sua complessiva unità.

## **5.2. L'antropologia biblica**

Nell'Antico Testamento, la prima caratteristica fondamentale dell'uomo è la sua creaturalità, ossia la profonda convinzione che la vita dell'uomo proviene e dipende dalla relazione vitale con il Signore: Egli è l'origine ed il fine dell'esistenza, come è magistralmente espresso nel secondo e più antico racconto della creazione (Gen 2,4b-3,24); con l'immagine plastica dell'artigiano, Dio plasma l'uomo con "polvere dal suolo"<sup>77</sup> e lo anima con il suo soffio.

Dalla relazione fra Dio e la sua creatura, dalla comunione intradivina che Cristo svelerà, l'uomo si caratterizza anche per la ricerca bisognosa di comunione e compagnia con le altre creature, in primis con la donna. L'essere umano, secondo il racconto genesiaco, "si esplica pienamente soltanto nel rapporto bisessuale e dialogico tra la donna e l'uomo"<sup>78</sup> e teso alla comunione con tutto il creato del quale l'uomo ha piena responsabilità.

Nel primo racconto della creazione (Gen 1,1-2,4a), invece, è predominante l'affermazione dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio: in qualità di rappresentante del Signore, l'uomo deve salvaguardare il buon ordine inscritto nel creato, promuovere la vita e respingere il caos che la minaccia. In definitiva, "il compito e la destinazione dell'umanità sono dati con la relazione con Dio e l'attività umana che plasma il mondo e la cultura trova nell'AT il suo limite in Dio e nel suo ordinamento amico della vita"<sup>79</sup>.

Nell'epoca antica, la celebrazione spassionata della vita era spesso mitigata dalla meditazione della fine di essa, anche in tutte le forme dolorose che la anticipavano nell'esistenza. Nella culla dell'umanità, le religioni mesopotamiche evocavano, per esempio, nell'epopea di Gilgameš, le ansiose domande della sorte umana dopo la propria morte, testimoniando così la presenza della morte come l'inquietudine inestinguibile ed infine la minaccia per eccellenza. Anche la filosofia antica tentò d'addomesticare la ferocia della morte, ricorrendo all'uso della ragione ed alla sapienza generata da una vita virtuosa.

La riflessione biblica, ponendo l'uomo sotto il segno della creaturalità, inserisce la caducità come contrafforte essenziale della sua struttura: l'uomo è come l'erba (Sal 90,5; 103,15; Is 40,7), i suoi giorni scorrono e svaniscono come un'ombra (Gb 8,9; Sal 39,7) ed egli ritorna poi nella polvere (Gen 3,19; Gb 10,9; Sal 90,3; Qo 3,20); la letteratura sapienziale legherà proprio alla transitorietà delle cose, la necessità del discernimento e della sapienza in merito alla dignità ed alla

---

<sup>77</sup> Gen 2,7

<sup>78</sup> FREVEL, *I concetti*, p. 16

<sup>79</sup> *Ibidem*.

miseria dell'uomo. Un'esistenza compiuta è benedizione del Signore ed il giusto che, come Abramo ha lasciato la sua terra confidando nel Signore e compiendo il bene, morirà nelle canizie e sazio di giorni (Gen 12-25).

La visione antropologica veterotestamentaria, abbozzata a larghi tratti, nel NT viene ripresa dalla predicazione di Gesù ed approfondita dall'apostolo Paolo. La vita, le parole e le gesta di Gesù testimoniano a pieno l'amore di Dio per gli uomini, elevandoli ad essere figli nel Figlio. Se la missione di Cristo può essere riassunta nell'annuncio del Regno veniente, l'umanità tutta è al centro di questo progetto di salvezza: lo sguardo di Gesù sull'uomo ferito dalla malattia, dal peccato, dalla morte rivela la volontà di Dio che è "*restitutio ad integrum*" dell'immagine divina, impressa indelebilmente sul volto umano. La portata antropologica dei Vangeli sta nell'aver mostrato, una volta per tutte, Gesù, *l'homo perfectus* - come lo definisce felicemente GS 22,2 -, cosicché "chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa pure lui più uomo"<sup>80</sup>. Ma di quale perfezione si tratta? L'apostolo Paolo risponderebbe che "πλήρωμα οὖν νόμου ἢ ἀγάπη" ossia che il "pieno compimento della legge è l'amore"<sup>81</sup>. Infatti la risposta più attestata che la Bibbia ci consegna è l'amore.

### 5.3. L'amore nelle Sante Scritture

Ripercorriamo sommariamente le terminologie e le semantiche di questa parola nei due testamenti. Il vocabolo fondamentale, nell'AT, è 'ahabhâ (dalla radice 'hb) che "significa un atteggiamento d'intensa dedizione, o la condizione di chi ha stabilito un legame o si è lasciato attrarre"<sup>82</sup>: include una vasta gamma di sfumature emotive che vanno dalla solidarietà umana fino alla passione erotica.

Nella costellazione del vocabolo è possibile trovare molti altri termini come 'gb (provare desiderio), shg (amoreggiare, scherzare, vezzeggiare), dôdh (diletto, amante, amato), hšq (innamorarsi) che si focalizzano sul lato sentimentale. Altri accentuano la dimensione della solidarietà e dell'attenzione misericordiosa come, per esempio, rhm (provare compassione), hesedh (solidarietà, misericordia). Altri ancora si fermano al lato sensibile e piacevole come rsh (provare piacere), dbq (unirsi carnalmente).

La ricorrenza costante di questo concetto polimorfo, in tutta la narrazione biblica, esplicita i due attori principali, Dio e l'uomo, i quali lo declinano nella fatticità della vita. Soffermandoci sulla Tanak ebraica, ritroviamo sempre l'amore tra le righe del testo. Nella Torah le vicende dei patriarchi, intrecciandosi insieme, testimoniano le zone di luce ed ombra nella storia del popolo

---

<sup>80</sup> GS 41

<sup>81</sup> Rm 13,10

<sup>82</sup> FREVEL, *I concetti*, p. 142

d'Israele. L'alleanza fra il Signore ed il suo popolo è il timone sicuro che guida Israele fino a che "misericordia e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno"<sup>83</sup>. Nei Profeti, l'amore folle, fedele e passionale di Dio assurge a topos rivelativo per eccellenza: il Signore si prende cura dei figli d'Israele come un marito ama la propria moglie infedele, per esempio, come Osea accoglie come sposa una prostituta. La letteratura sapienziale apporta, al nostro discorso, la pedagogia, la quale sposta la riflessione sul lato della trasmissione concreta di comportamenti ed attitudini, di comprensione e discernimento della "hokmah", di quella sapienza che insegna ad amare.

Se è vero che l'amore di Dio e dell'uomo è la spina dorsale del corpo biblico, il passaggio dalla lingua ebraica a quella greca ha creato delle sfumature tipiche dell'uno e dell'altro idioma. La problematica della traduzione è cominciata già nel II secolo a.C con la versione greca dell'Antico Testamento ma il contesto neotestamentario renderà ancor più delicato il processo semiotico.

Il lessico greco - almeno nella variante dialettale ionico-attica - presenta quattro termini per verbalizzare l'esperienza affettiva. Il verbo "phileō" viene utilizzato per l'affetto fra amici e conoscenti, "agaphaō" viene usato per indicare un sentimento di stima reciproca e di simpatia vicendevole - l'uso è comunque molto sporadico nella letteratura antica dato il suo significato generico -, "eraō" esprime la passione e la brama generati dall'attrazione reciproca ed infine "stergō" allude all'amore domestico fra genitori e figli e di tutti i legami di parentela.

Già nei LXX si comincia ad evitare termini che potessero essere ritenuti troppo espliciti nella loro accezione sensuale: ad esempio, l'ebraico "āhēb" è reso sempre con "agaphaō". Nel NT, la terminologia si riduce all'utilizzo esclusivo dei termini "agaphaō" e "phileō" e dei loro derivati "agaphe" e "philia", escludendo del tutto il gruppo lessicale "eraō / erōs". Arrivando a contare 320 ricorrenze in tutto il NT, l'utilizzo è comunque più frequente negli scritti giovannei e paolini che portano ad un pieno sviluppo teologico la comprensione cristiana dell'amore.

#### **5.4. Il passaggio dal greco al latino**

Dopo l'epoca apostolica, si è avuta un'ulteriore transizione dalla cultura greca a quella latina che ha influito fortemente sulla tradizione teologica occidentale: il latino non presenta significati esattamente equivalenti tanto che, in un primo tempo, scrittori cristiani come Cipriano e Tertulliano riportano il neologismo "agape" in forma di puro calco; i due termini che si sono imposti sono *caritas* e *dilectio*. Nonostante la sua accezione squisitamente erotica e sensuale, anche il termine "*amor*" è entrato nella teologia latina come sinonimo di *caritas*. Come si è giunti a ciò? L'analisi dello sviluppo teologico fornirà alcune indicazioni puntuali.

---

<sup>83</sup> SALMO 84,11

## CAPITOLO 6

### L'APPORTO DELLA TEOLOGIA POST-BIBLICA

Al fine di proseguire la conoscenza delle tappe determinanti dell'elaborazione teologica dell'amore agapico, nello sfondo linguistico e gnoseologico del mondo antico, Lecuit riporta, nella sua opera, questi scrittori cristiani, fra i più rilevanti per la nostra ricostruzione. Nei prossimi testi citati viene mostrato l'uso della terminologia e dei concetti ad essa collegata.

#### 6.1.Origene

Origene<sup>84</sup> è uno dei principali produttori di letteratura teologica dei primi secoli che, per ampiezza d'argomenti affrontati e per profondità e finezza del suo lavoro, è considerato uno dei maggiori autori antichi che ha influenzato gran parte della riflessione posteriore, nonostante la "damnatio memoriae" che subì dopo il concilio di Costantinopoli II. Nella sterminata produzione letteraria, è possibile trovare nella versione latina del suo commentario al Cantico dei Cantici un esempio della sua ermeneutica del rapporto éros-agapé: scrive che "la forza dell'amore (amor) non è cosa diversa da quella che conduce l'anima dalla terra alle cime elevate del cielo"<sup>85</sup>, facendo riferimento alla visione platonica contenuta nel "Simposio" in cui si parla dell'ascensione dell'anima dal bello corporale al Bello assoluto.

Poco dopo, nel commentario, afferma d'essere alla ricerca della comprensione dell'amore (eros) a partire dalla Scrittura: scrive che "tutto quello che è scritto della carità (de caritate) è detto anche dell'amore (de amore) [...], poiché in entrambi hanno lo stesso senso"<sup>86</sup>; quindi, piuttosto che opporre l'amor alla caritas biblica - visto il numero estremamente esiguo di ricorrenze del termine "amor" nelle Scritture ed il suo senso materiale e carnale -, egli propone di considerarli come equivalenti.

Origene afferma che non è tanto il termine utilizzato a fare la differenza quanto il fatto se l'amore sia conforme a Dio, ossia che tutta la disposizione all'amore, presente nell'uomo, venga orientata completamente verso Dio; pur non creando una dicotomia fra caritas e amor (agape ed eros), egli, comunque, distingue la bontà dell'uno e dell'altro in base al loro ordinamento.

In conclusione, per Origene, "la preoccupazione fondamentale sembra essere quella di pensare l'amore di Dio e del prossimo, di cui parlano le Scritture, come l'orientamento verso Dio della disposizione umana ad amare e la sua trasformazione secondo il modello cristico"<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> Nato ad Alessandria d'Egitto il 185 d.C. e morto a Tiro nel 253.

<sup>85</sup> ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Cerf, Paris, 1991, p. 91

<sup>86</sup> *Ibi*, p. 93

<sup>87</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 288



## 6.2. Agostino d'Ippona

Pur continuando a stabilire un'equivalenza fra amor e caritas, come Origene, sulla base degli scritti neoplatonici di Plotino - filosofia di cui era stato aderente in gioventù - e dell'influenza che Ambrogio di Milano aveva avuto nella sua crescita spirituale, Agostino<sup>88</sup> specifica l'amor (eros) come "quella forza, quel peso che muove la volontà facendola tendere verso un luogo di riposo, ossia questo o quell'altro bene"<sup>89</sup>; si prolunga, dunque, la concezione di "amor" buono se ben ordinato in quanto deve compararsi a "quell'amore che Cristo ha insegnato agli uomini"<sup>90</sup>.

Lecuit conclude scrivendo che "identificando l'amor alla caritas (o dilectio), Agostino ha contribuito a cristianizzare il termine "amor" fra i suoi contemporanei"<sup>91</sup>.

## 6.3. Lo pseudo-Dionigi l'Aeropagita

Successivamente ad Agostino, lo pseudo-Dionigi l'Aeropagita<sup>92</sup> esercitò un'influenza considerabile, nel periodo medioevale, attraverso le traduzioni di Ilduino, Scoto Eriugena e Sarrazin; come per tutti i suoi predecessori, il neoplatonismo giocò un ruolo importante nella sua tematizzazione dell'amore.

Grazie a Proclo, lo Pseudo-Dionigi integra all'eros di derivazione platonica, ascendente e segnato dalla mancanza e dal bisogno un eros discendente, con un carattere estatico e provvidente, che ricordava l'azione dell'Uno divino: a quest'ultimo viene associata l'azione di Dio, che diviene così Eros e causa dell'eros umano; questo passaggio concettuale, per alcuni è segnato da un assorbimento del cristianesimo nel neoplatonismo, mentre per altri il concetto d'eros di Proclo servì come chiave interpretativa per esprimere, in altri modi, la teologia cristiana.

Come Origene, lo Pseudo-Dionigi considerò, in stretta uguaglianza, i termini eros ed agape. In epoca patristica, importanti personaggi come Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Teodoro, Massimo il Confessore e Macario l'Egiziano sosterranno questa posizione, consegnando al Medioevo un vocabolario ed una riflessione teologica arricchiti dal contatto con il pensiero filosofico non cristiano.

## 6.4. Tommaso d'Aquino

Giunti alla speculazione medioevale, Tommaso d'Aquino<sup>93</sup> sistematizzò, in maniera mirabile, la tradizione precedente e chiarificò ulteriormente la connessione tra l'agape-caritas e l'eros-amor orientato verso Dio e verso il prossimo, sull'esempio di Cristo; a questo riguardo, il tomismo si

---

<sup>88</sup> Nato a Tagaste il 354 d.C. e morto ad Ippona nel 430.

<sup>89</sup> *Ibi*, p. 289

<sup>90</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Oeuvres de saint Augustin, Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, LV-LXXIX, Guérin et Cie, Paris, 1864, p. 94

<sup>91</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 290

<sup>92</sup> Autore anonimo a cui vengono attribuiti un insieme di scritti del VI secolo d.C. denominati "*Corpus Aeropagiticum*".

<sup>93</sup> Nato a Roccasecca il 1225 e morto a Fossanova il 1274.

rivela essere la cerniera fra la posizione d'Agostino e dello Pseudo-Dionigi e la tradizione cattolica dei secoli seguenti. Come viene articolata la parola "amor" con gli altri termini appartenenti al registro affettivo?

Tommaso fa rientrare "amor" nella categoria dell'appetitus, ossia l'inclinazione dei sensi e dell'intelletto verso il bonum, e lo definisce come il compiacimento nel bene che indica la connaturalità della volontà verso la virtù; il desiderium è uno degli effetti dell'amor poiché, avendo lui stesso il bene come oggetto, si definisce come il movimento verso l'oggetto amato. L'apice di questa genealogia classica delle passioni è il gaudium o delectatio, dove ci si riposa nell'oggetto desiderato e raggiunto; l'amore verso una persona è "volere il bene dell'altro" e dunque agisce come una forza di coesione umana.

La parola "caritas" è riservata all'amore dove Dio è l'oggetto amato, ad essa Tommaso, per primo, associa "l'idea d'amicizia come l'elemento essenziale della definizione stessa di carità"<sup>94</sup>: fondandosi su Gv 15,15 e 1 Cor 1,9, ritrova nell'amore di Dio una scambievole reciprocità nella comunicazione di un bene; la beatitudine stessa di Dio è il bene di scambio fra Dio e l'uomo, tramite la comunione alla gloria del Figlio. In quanto "amor amicitiae", Tommaso colloca questa disposizione fra le virtù, ossia l'habitus che dispone in maniera duratura a compiere il bene: questo riferimento alla partecipazione attiva dell'uomo rimarrà sempre un tratto tipicamente cattolico; al contrario, l'affermazione della passività dell'uomo sotto l'azione di Dio, concezione sostenuta da Pietro Lombardo, sarà impugnata dal protestantesimo a loro sostegno.

In conclusione, Lecuit scrive che " la nozione di carità di Tommaso d'Aquino è ispirata dall'eros, nonostante il riferimento alla nozione aristotelica di amicizia. In ogni caso, la posizione tomista si situa fra due estremi: l'identificazione pura e semplice della "caritas" ad "amor" ed il dualismo fra l'uno e l'altro."<sup>95</sup>

Dopo aver considerato Origene, lo Pseudo-Dionigi e Tommaso d'Aquino, i quali hanno interpretato l'agape-caritas all'interno dell'inclinazione umana dell'eros-amor, orientato verso Dio e trasformato dalla partecipazione all'amore stesso di Dio e di Cristo, trattiamo ora la tesi di Anders Nygren.

### **6.5.Anders Nygren**

Il teologo luterano svedese Nygren<sup>96</sup> è l'esponente maggiore della corrente teologica che propone l'antitesi fra eros ed agape: commentando la sua opera maggiore "Eros e agape, la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni", Lecuit scrive che "la forza e l'importanza teologica di

---

<sup>94</sup> M. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, Parole et Silence, Paris, 1960, p.15

<sup>95</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 299

<sup>96</sup> Nato a Gothenburg il 1890 e morto a Lund il 1978.

questo studio è nella radicalità, tipicamente luterana, della considerazione circa l'origine divina dell'agape e della sua manifestazione nella croce di Cristo<sup>97</sup>; l'opposizione tra eros ed agape è rigorosamente esclusiva tanto che arriva ad affermare che l'agape che non esclude assolutamente l'eros non è più un'agape cristiana. Nella sua ricostruzione del cristianesimo delle origini, predilige la concezione paolina, tacciando la narrazione giovannea dell'agape come già segnata dall'eros. Questa scelta ermeneutica conferma una forte tendenza che permea l'intero colossale studio: la diversità neotestamentaria e la spiccata pluralità della chiesa primitiva "sono sacrificate alla potenza dello schema"<sup>98</sup>, costituito a partire da una lettura selettiva degli scritti neotestamentari, così che tutto quello che non entra in questa concezione astratta è frutto di una contaminazione della cultura greca; a questo riguardo, Lecuit critica Nygren scrivendo che "se l'influenza dell'eros greco sulla teologia della carità è incontestabile, l'adozione di Nygren di una griglia di lettura così sommaria lo porta a sottostimare la trasformazione concettuale alla quale gli autori cristiani, come lo Pseudo-Dionigi, sottomettono i concetti che ereditano"<sup>99</sup>.

Nygren avoca a sé l'immagine cristica dell'amore crocifisso quale emblema significativo delle sue conclusioni: a questa considerazione, Lecuit risponde che "se il Cristo è rivelazione dell'agape di Dio per gli uomini, è anche realizzazione piena dell'agape dell'uomo per l'uomo e dell'uomo per Dio"<sup>100</sup> e, dunque, una migliore comprensione della dimensione cristica dell'agape avrebbe dovuto condurre Nygren a sacrificare la sua logica antitetica a favore dell'incarnazione di Cristo nell'amore umano; paradossalmente, quando s'intende esaltare Cristo attenuando la sua umanità o magnificando la grazia negando la libertà della volontà, tutto questo va a detrimento del cristianesimo.

Concludendo la valutazione della tesi di Nygren, è possibile rilevare dalla cristologia, metro di valutazione ultimo dell'antropologia, alcune considerazioni critiche: se Cristo è soggetto di un amore agapico, l'agape da lui vissuta non è esclusivamente divina bensì un amore che s'incarna nell'amore umano di Cristo; grazie al riferimento cristologico, gli uomini possono trasformare il loro amore divenendo soggetti capaci d'agape, in sinergia con il Figlio e lo Spirito.

L'opera monumentale di Nygren ha fatto scuola, trovando in altri autori protestanti come Karl Barth, Denis de Rougemont, Roland de Pury e Jacques Ellul un seguito dilagante; rimanendo in area protestante, invece, teologi come Jüngel o Tillich si sono smarcati da questo dualismo, ritenendolo un corollario non necessario delle istanze della Riforma.

---

<sup>97</sup> *Ibi*, p. 306

<sup>98</sup> H.MARROU, *Histoires d'Amour*, «Esprit»(1945), 13, p. 899-916

<sup>99</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 311

<sup>100</sup> *Ibi*, p. 312

## 6.6. Benedetto XVI

In ambito cattolico, la Tradizione ha sempre mantenuto un certo equilibrio a questo riguardo, giudicando eccessiva la posizione luterana. Come esempio della posizione cattolica, propongo il contributo di Joseph Ratzinger. Recentemente, il magistero ordinario di papa Benedetto XVI<sup>101</sup>, nell'enciclica "Deus caritas est", ha ribadito che "eros ed agape trovano la loro giusta unità nell'unica realtà dell'amore"<sup>102</sup>.

Posta come lettera programmatica, all'inizio del suo pontificato, il Papa ha delineato un profilo sintetico, chiaro e completo della posizione della Chiesa cattolica riguardo all'amore, che vale come autorevole punto di confronto conclusivo con il percorso storico effettuato. Il documento si divide sostanzialmente in quattro parti: l'introduzione, la trattazione della comprensione unitaria dell'amore nel progetto creazionale e salvifico di Dio, la presentazione dell'esercizio dell'amore nella Chiesa e la conclusione.

La citazione di 1 Gv 4,16 introduce il lettore direttamente al centro della questione. L'intera Tradizione cristiana ha sempre inteso il discorso sull'amore come una vera e propria "mistagogia esistenziale". La prima parte espone come, nell'economia divina, l'amore sia l'espressione dell'uomo nella sua unità complessa. Se la visione biblica è chiara su questo punto, non lo è altrettanto una certa cultura moderna che, come constata il Papa, esalta soltanto il corpo nelle sue effimere forme fino quasi a farne una "cosa", tacciando il cristianesimo d'aver annegato la gioia della libertà e della spontaneità in un mare di precetti. A queste accuse il Papa risponde mostrando la verità della novità cristiana, testimoniata dalla Bibbia e dai Padri: in Cristo noi abbiamo l'immagine più fedele di un uomo che ama fino a consegnare se stesso, al punto da spezzare il proprio corpo come cibo dato per tutti; obbedendo alle parole di Gesù, l'uomo è spinto all'amore di Dio nel servizio del prossimo.

La seconda parte ricorda alla Chiesa il suo mandato: la carità è donata dalla Trinità immanente alla comunità credente per la salvezza del mondo. La ferita del peccato duole fra gli uomini, oppressi da ingiustizie e discriminazioni: il servizio ecclesiale alla carità trova nella dimensione sociale la sua forma più alta e compiuta; la presenza e l'azione delle molteplici strutture caritative sono un segno importante di cura umana - sull'esempio del buon samaritano -, soprattutto oggi in cui cresce e si sviluppa il senso di solidarietà fra tutti i popoli, cittadini del villaggio globale.

In conclusione, il Papa presenta ai fedeli la via dei santi che, lungo i secoli di storia, hanno dato esempio agli uomini, testimoniando l'amore di Dio incarnato nell'amore del prossimo.

---

<sup>101</sup> Nato a Marktl am Inn il 1927.

<sup>102</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, p. 47

## CAPITOLO 7

### LA POSIZIONE DI VERGOTE SUL DIBATTITO EROS-AGAPE

A seguito del lungo percorso storico-teologico fatto sul rapporto eros ed agape quale espressione del desiderio complesso dell'uomo, che cosa sostiene Vergote?

Vergote afferma che “la lunga elaborazione dei teologi dell'agape-caritas come eros-amor orientata verso Dio e verso gli uomini, trasformata secondo il modello cristico, è fedele all'ispirazione evangelica”<sup>103</sup>, ponendosi, quindi, al di fuori sia della concezione dualista che di quella unitarista.

Le tesi dualiste non tengono sufficientemente conto della rivelazione dell'amore di Dio nel mistero dell'umanità di Cristo e, di conseguenza, del mistero dell'amore umano; le posizioni unitariste, invece, rischiano d'integrare troppo poco la rottura che inserisce questa rivelazione, nei confronti delle attese e delle possibilità umane.

Secondo Vergote, l'originalità dell'agape evangelica deve essere fortemente sottolineata in quanto, la sua comprensione, è collegata profondamente con il mistero di Dio nell'evento dell'incarnazione, passione, morte e risurrezione di Cristo: l'agape alla quale gli uomini sono chiamati, scrive Lecuit, è “la conformazione dello spirito, dei sentimenti, dell'attitudine interiore e dell'agire a quelli del Figlio di Dio, che vive per Dio e per gli uomini tutti, senza eccezioni”<sup>104</sup>.

Per illuminare questa complessa articolazione che comprende in sé unione e rottura, radicamento e superamento, immanenza e trascendenza, attività dell'uomo ed azione di Dio, Vergote richiama il criterio utilizzato al Concilio di Calcedonia. A questo riguardo, Lafont scrive: “la chiave d'oro della teologia e della vita cristiana, ci è stata fornita dal Concilio di Calcedonia con i suoi famosi avverbi - senza divisione ne confusione, senza separazione ne mutamento - il cui rispetto assicura alla Chiesa la sua stabilità nella verità e nell'equilibrio del suo messaggio evangelizzatore. Questo assioma [...] ha valore universale in tutti i domini del pensiero e della vita cristiana, può servire per svilupparli e per verificarli.”<sup>105</sup>

Il rapporto fra l'umanità e la divinità di Cristo può costituire il riferimento che permette di comprendere il rapporto degli uomini con Dio: Egli dona agli uomini di partecipare al suo amore attraverso la mediazione del suo Figlio che è vero uomo e vero Dio. Per pensare l'articolazione nella dinamica dell'amore cristiano, Lecuit fa propria la prospettiva del teologo riformato Jean-Daniel Causse, il quale scrive che “l'amore di Cristo si lega intimamente all'amore umano”<sup>106</sup> ma s'inscrive in un avvenimento “che fa effrazione e rottura nella logica dell'eros [...] per inserirvi la

---

<sup>103</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 323

<sup>104</sup> *Ibi*, p. 322

<sup>105</sup> G.LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 2004, p. 456

<sup>106</sup> J.D.CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1999, p.253

finitezza divina come contrassegno ultimo dell'agape"<sup>107</sup>. Causse propone di pensarla, allora, come "una relazione paradossale di congiunzione e disgiunzione, ovvero di sovversione del movimento amoroso al nome di un'altra logica che scaturisce dallo spazio cristologico"<sup>108</sup>.

Affermare che l'agape è donata da Dio attraverso la mediazione di Gesù Cristo non implica necessariamente renderla estranea alle legge propria del funzionamento psichico: come già è stato ampiamente ribadito, secondo Vergote l'amore-agape, a cui l'uomo è chiamato ad amare Dio ed il prossimo, ad imitazione di Cristo, è indissociabile dall'amore-eros, nel quale si radica ed al quale impone una trasformazione; ponendo il criterio cristologico elaborato dal concilio di Calcedonia - l'agape vissuta da Cristo era un amore autenticamente umano senza separazione e confusione con l'agape divina -, si ravvisa che, a fortiori, anche il nostro modo di vivere l'agape è pienamente umano, dunque animato dal desiderio. In maniera lapidaria, Vergote sintetizza la sua definizione d'agape come "la disposizione risultante da una identificazione a Dio, animata dal desiderio"<sup>109</sup>.

### **7.1. La pulsione, il desiderio e l'amore**

Chiarita sufficientemente l'articolazione fra eros ed agape in ambito teologico, Vergote sposta nuovamente l'attenzione verso la componente psicologica: se il desiderio si caratterizza per la sua radice pulsionale, l'amore no, infatti "non ci sono delle pulsioni d'amore e le pulsioni stesse non generano l'amore. L'amore è una relazione fra persone, un rapporto da un ego ad un altro ego"<sup>110</sup>.

Esiste uno iato, dunque, fra la pura e semplice pulsione di desiderio - compreso come quella spinta a riempire un vuoto ed a creare appagamento - e l'instaurarsi dell'amore: "l'apprendimento dell'amore consiste nello scoprire e nello stimare l'altro come persona autonoma, avente le sue qualità ed i suoi desideri, i suoi interessi e le sue esperienze personali. Detto altrimenti, s'impara ad amare imparando ad acconsentire la distanza e la differenza, rinunciando all'assoluto immaginario della fusione"<sup>111</sup>; il salto più grande verso l'amore più vero è la rinuncia alla fusione, la quale è sempre presente come "nostalgia dell'oggetto perduto", come emerge dall'approfondimento edipico.

A questo riguardo, Lecuit pone una condizione indispensabile, ossia "l'amore di sé, indotto dall'affetto e dall'amore ricevuto, è la condizione di possibilità permanente del riconoscimento dell'altra personalità, dell'alter ego"<sup>112</sup>; la capacità d'amare un'altra persona dipende dalla capacità d'entrare in uno scambio affettivo con l'altro, che suppone a sua volta un sufficiente amore di sé,

---

<sup>107</sup> *Ibi*, p. 249

<sup>108</sup> *Ibi*, p. 253

<sup>109</sup> VERGOTE, *Dette*, p.179

<sup>110</sup> A.VERGOTE, *Éclairage psychologique sur le mariage d'amour et ses conditions de réussite* in «International Academy for Marital Spirituality Review» (1997), 3, p. 179

<sup>111</sup> *Ibi*, p. 182

<sup>112</sup> LECUIT, *L'anthropologie*, p. 335

come è stato detto durante la spiegazione della formazione del soggetto, nel momento del narcisismo primario.

Il passaggio dal desiderio all'amore, ripeto, implica che l'altro sia riconosciuto come soggetto di desiderio e di parola, come una persona; il riconoscimento dello statuto ontologico-personalistico conduce necessariamente al rispetto dell'altro come fine in sé, senza che esso sia ridotto ai piaceri o ai vantaggi che può procurare. Fatto questo passaggio, Vergote afferma che, da quell'istante, l'amore comporta "delle disposizioni che non si possono più qualificare semplicemente con il termine desiderio, a pena di fare una violenza semantica a questa parola, trasformando il suo significato in quello di dono disinteressato"<sup>113</sup>. L'oblatività è dunque la tonalità tipica dell'agape?

## **7.2. La gratuità dell'amare**

La gratuità è l'apice del gesto amoroso che porta a compimento il dono ricevuto da Dio nell'evento Cristo: l'amore differisce dal desiderio che lo anima proprio nel momento oblativo, senza tuttavia ridursi ad esso o negando l'apporto della spinta libidinale; secondo Vergote, per il fatto stesso del radicamento di agape in eros, l'amore agapico come amore umano non può divenire totalmente oblativo, cioè interamente indipendente dal dinamismo del desiderio, sorretto dal principio del piacere. L'agape di Dio è il solo amore interamente puro in cui nessun fine esteriore viene a condizionarlo o a motivarlo: "questo amore è il puro ed originario jaillissement che non persegue alcun fine ma che lo pone. Ed il fine che pone questo puro amore è quello che causa, senza altra finalità di produrlo per amore. Ma il termine fine imbroglia tutti i tentativi di pensare un po' l'amore divino che è puro e che soltanto lui non fa che amare, senza mire alcune, se non amare per amore"<sup>114</sup>.

La purezza assoluta dell'amore è, in definitiva, soltanto propria di Dio: in Cristo, questo amore totalmente puro ha preso carne umana in una condizione esemplare ed unica, che si offre all'uomo come modello; a colui che accetta il discepolato cristiano, viene offerta una direzione di senso alle forme d'amore umano. Partecipando dell'amore divino, dalla natura stessa della grazia, l'uomo è indirizzato, in maniera asintotica, a fare della gratuità il proprio *modus vivendi*: "il vivente che è l'uomo può realizzare la sua umanità attraverso delle azioni dove la gratuità si eleva sulla motivazione, dove la creatività [...], dove la gioia non è più la ricerca del piacere. Al limite estremo, asintotico: dove l'amore è senza se e senza ma. Ma, questo limite, è il riferimento al Dio biblico."<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> VERGOTE, *Dette*, p. 155

<sup>114</sup> *Ibi*, p. 353

<sup>115</sup> A.VERGOTE, *Finalité en psychologie* in «RETM» (1998), 207, p. 93

La prassi esemplare di Gesù Cristo si è spinta fino al dono della vita, infatti “Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi”<sup>116</sup>: l’assoluta gratuità dell’amore di Dio, nel credente risplende maggiormente quando si “amano i nemici”<sup>117</sup>; ma questo comandamento gesuano non rappresenta tutt’altra logica rispetto all’amore desiderante? Amare i nemici, fino a perdonarli e donare la propria vita, non implica un’oblatività radicale, privata di ogni ricerca di soddisfazione personale?

Il profilo dell’agape delineato da Vergote implica, nella misura in cui essa è fondata in Cristo, l’amicizia con Lui ed il desiderio d’essere unito a Lui ed al disegno di salvezza del Padre, insieme a tutta l’umanità che Dio vuole ricapitolare in Cristo (cf. Ef 1,10): secondo Tommaso d’Aquino, “l’amicizia che noi abbiamo per un amico può essere così grande che, a causa sua, noi amiamo quelli che sono legati a lui, anche se essi ci offendono o ci odiano. È in questo modo che la nostra amicizia di carità s’estende anche ai nostri nemici”<sup>118</sup>; l’amore per i nemici non consiste nel desiderio d’entrare in relazione e comunione con loro - fattore che appare contrario ad ogni sensibilità umana -, quanto piuttosto partecipare al desiderio di Cristo di salvare gli uomini, sulla base della nostra relazione con Lui.

## CONCLUSIONI

La tesi si era aperta, nel capitolo introduttivo, ponendo una serie di domande che, attraverso la loro funzione retorica, mettevano in chiaro la direzione che la ricerca avrebbe assunto, ossia l’origine, la natura e lo sviluppo dell’amore umano tramite la lente della psicanalisi e dell’antropologia cristiana. Il presente lavoro si è posizionato sul crinale del confronto tra le due discipline con statuti epistemologici differenti e, nel rispetto delle rispettive competenze, ha elaborato delle soluzioni concettuali che permettessero di arrivare ad una comprensione integrata del fenomeno universale, imperituro e misterioso dell’amore.

### **Il legame fra psicanalisi e teologia cristiana**

Qual è dunque il ponte che si può costruire tra queste due “Weltanschauung”?

Il simbolo. “Symbàllò” è un termine risalente alla lingua greca, la cui etimologia indica l’azione del “mettere insieme, del legare fra loro parti separate”: un simbolo è quindi un oggetto, una realtà che, ricomponendo due parti divise fra loro, ridiventa portatore di un significato totale ed integrale. Paul Ricoeur chiamava simbolo “ogni struttura di significazioni in cui un senso diretto, primario, letterale designa in sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato che può essere appreso

---

<sup>116</sup> Rm 5,8

<sup>117</sup> Lc 6,35; Mt 5,43

<sup>118</sup> TOMMASO D’AQUINO, ST II-II, q. 23, a. 1, ad 1



soltanto attraverso il primo”<sup>119</sup> e l’interpretazione come quel “lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale”<sup>120</sup>. Psicanalisi e teologia condividono entrambe il mondo simbolico quale dominio principale del loro sapere e l’ermeneutica della parola quale strumento di lavoro principale ed insostituibile. La Pontificia Commissione Biblica scrive che “il linguaggio simbolico permette di esprimere zone dell’esperienza religiosa che non sono accessibili al ragionamento puramente concettuale, ma hanno nondimeno un valore per il problema della Verità”<sup>121</sup>. L’elemento simbolico per eccellenza è “l’Altro” nella sua declinazione di presenza-assenza. In questo terreno si radica profondamente ogni discorso sull’amore. A giudizio di Recalcati, “Lacan ha molto insistito sul carattere decisivo di questa risposta dell’Altro come ciò che attribuisce un senso retroattivo all’esistenza offrendole una cittadinanza simbolica”<sup>122</sup> tanto che “il primo passo di Lacan al di là di Freud consiste nel mostrare che non esiste possibilità di vita senza la presenza dell’Altro”<sup>123</sup>. Questa è la modalità prima dell’amore, modello di tutte le altre, poiché “rispondendo all’appello del soggetto, l’Altro [...] prende in carico il suo desiderio di sentirsi riconosciuto dall’Altro come vita umana, come parola che può trovare il suo senso solo nell’ascolto dell’Altro.”<sup>124</sup> Queste riflessioni trovano un punto di contatto ed un’eco vastissima all’interno della teologia cristiana. L’intera vita teologale del credente riposa sulla promessa di Dio che fin dagli albori della fede primitiva del popolo d’Israele si rivela come “אֲנִי הָאֵלֹהִים וְאַתֶּם הַיְהוּדִים”<sup>125</sup> ossia “Io sono colui che sarò per voi”. Il tetragramma, sacro ed impronunciabile per i pii figli d’Israele, è il nome di quel Dio che sempre mostrerà la sua amorevole presenza salvifica. Il Signore è creduto come l’Altro per antonomasia e la relazione con Lui informa tutta l’esistenza: l’agape cristiana ne sarà il simbolo insuperabile.

### **L’agape, maturità umana ed “epifania” cristiana**

La fenomenologia del sentimento amoroso ci ha permesso di sondare la concreta umana radice da cui nasce, si alimenta e cresce, fino a maturità, la persona. Le dinamiche sottostanti al divenire uomini e donne, se dovutamente considerate, permettono di cogliere lo sfondo su cui si situa l’identità umana: pur essendo l’amore all’origine fisiologica e psicologica dell’uomo, esso è sempre esposto al fallimento, dato dal ripiegamento narcisistico, ossia la chiusura all’altro ed il suo diniego.

<sup>119</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1982, p.26

<sup>120</sup> *Ibidem*

<sup>121</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione*, p. 55

<sup>122</sup> M. RECALCATI, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014, p. 40

<sup>123</sup> *Ibi*, p.37

<sup>124</sup> *Ibi*, p. 40

<sup>125</sup> Es 3,14

La psicanalisi e l'antropologia teologica convergono sulla positività, anzi sulla necessità della figura paterna come agente interno-esterno alla persona che impedisce la stagnazione del desiderio nella mortifera palude della fusionalità, nemica dell'alterità.

Come la paternità favorisce la strutturazione della soggettività della persona, condotta alla maturità grazie alla parola ed al linguaggio che mediano il mondo simbolico, così il cristianesimo può proseguire efficacemente "l'umanizzazione dell'uomo" tramite la Parola fatta carne, Logos di Dio, che c'introduce nella figliolanza divina e nella fraternità universale, spingendoci alla costruzione della civiltà. Infatti, come scrive l'apostolo Paolo, "è apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, che ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo"<sup>126</sup>.

L'imitazione di Cristo è la via maestra che porta dall'uomo vecchio all'uomo nuovo: si tratta di una trasformazione interiore che s'irradia in tutto l'essere personale, infatti come ci insegna san Paolo, "noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore."<sup>127</sup> Il primo segno di riscatto dalla condizione opprimente del vecchio Adamo, sempre secondo Paolo, è l'amore, poiché "il frutto dello Spirito è amore [...]"<sup>128</sup>.

Il lungo itinerario svolto nella storia del pensiero cristiano ha delucidato i confini entro i quali l'uomo fa esperienza dell'amore, traendone non solo e soltanto un intenso ma pur fugace piacere ma anche la sua significatività. Nella stagione culturale attuale, pervasa ad ogni livello dal culto dell'immagine e da un latente razionalismo fondamentalista, la comprensione - e soprattutto la testimonianza - dell'amore cristiano può contribuire alla permanenza del senso profondo dei gesti, delle parole e delle istituzioni, che narrano e custodiscono l'affectus.

### **Due puntualizzazioni conclusive**

Avvalendomi dello studio condotto finora e dei conseguenti asserti, concludo questo elaborato indicando due linee d'approfondimento che mi paiono utili a completamento del percorso proposto. La porzione maggioritaria, se non totalitaria, della mia analisi si è concentrata sui rapporti interiori in seno alla persona che intervengono nella storia individuale: la relazione col Sé mediata dal corpo, dall'ambiente familiare e dalla cultura civile e religiosa. L'obiettivo era focalizzare le modalità con cui una persona può divenire capace di un decentramento amoroso che coinvolga tutta la sua umanità nella sua interezza; ma questo sovraccarico d'attenzione al singolo può scadere in individualismo? Il primo appunto richiama l'imprescindibile dimensione comunitaria dell'amore.

---

<sup>126</sup> Tt 1, 11-12

<sup>127</sup> 2 Cor 3,18

<sup>128</sup> Gal 5,22

Se è vero che una società è composta dai suoi appartenenti, la riflessione occidentale dell'ultimo secolo ha progressivamente spostato l'accento sul benessere personale. La dimensione sociale dell'amore può essere un valido indicatore dello sviluppo, sano e non egoico, dell'umanità. La carità delineata dal cristianesimo è ultimamente racchiusa nelle parole di Gesù "ama il prossimo tuo come te stesso"<sup>129</sup> che non escludendo, anzi presupponendo, un amore rivolto a se stessi, fa del prossimo, altro da me, - in particolare l'orfano, la vedova, lo straniero... i "piccoli" in generale - l'oggetto ed il fine. Se è possibile parlare di specificità dell'agape cristiana, come già abbiamo diffusamente studiato, l'accoglienza dell'altro in tutte le sue forme rappresenta la forma più compiuta del comportamento personale, declinato nelle sue conseguenze storiche.

In definitiva, l'immagine cristiana dell'uomo non è dissociabile dall'immagine di Dio. La seconda ed ultima puntualizzazione riguarda la diretta implicazione tra la modalità di concepire il "fatto umano" e la rivelazione di Dio nel mondo. Durante l'esposizione, la presa in carico della visione immanentistica - propria delle scienze umane - ha permesso all'antropologia teologica di esplicitare, con una forza ed un rigore meno presenti nel passato, la sua competenza sull'uomo. Il messaggio cristiano è per l'homo totus, considerato in tutte le dimensioni che lo animano, senza riduzionismo o concordismo: Adam è creato dal fango e, seppur uscito dalle mani di Dio, egli non è un essere celeste avulso dalla "terra" bensì il suo nome - Adam dal ebraico può essere tradotto come "il terrestre o il terrigno"<sup>130</sup> - ricorda la sua origine. A differenza della psicanalisi, questo riferimento immanente non misconosce il lato trascendente della creazione, ossia "l'essere creato ad immagine e somiglianza di Dio", anzi l'uomo, nella sua umanità, nel modo di coltivare il creato e la fraternità, mostra non solo la sua alleanza con il Signore ma anche il volto di Dio stesso. L'evento apicale dell'economia rivelativa si ha nel mistero dell'incarnazione: Gesù di Nazaret è "l'immagine del Dio invisibile"<sup>131</sup> in cui "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità"<sup>132</sup>. In Cristo è avvenuto l'admirabile commercium per cui "il Verbo di Dio si è fatto uomo perché noi diventassimo Dio; egli si è reso visibile nel corpo perché noi avessimo un'idea del Padre invisibile"<sup>133</sup>.

Pur nell'ambiguità della condizione umana, spesso segnata dalla fragilità personale, l'amore cristiano può essere per le coscienze un segno, che nella sua qualità di rimando ad una realtà ulteriore, rende testimonianza a Dio che può essere soltanto definito come "Amore"<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> Mt 22,37; Mc 12,31; Lc 10,28

<sup>130</sup> E.BIANCHI, *Adamo dove sei?*, Qiqajon, Magnano, 2007, p. 68

<sup>131</sup> Col 1,15

<sup>132</sup> Col 2,9

<sup>133</sup> ATANASIO D'ALESSANDRIA, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma, 1993, p. 69

<sup>134</sup> 1 Gv 4,16

## BIBLIOGRAFIA

- J-B LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*, Cerf, Paris, 2007
- A.VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Borla, Roma, 1967
- A.VERGOTE, *Dette et desir*, Seuil, Paris, 1978
- A.VERGOTE, *Religion,foi,incroyance*, Mardaga, Bruxelles, 1983
- A.VERGOTE, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Cerf, Paris, 1997
- A.VERGOTE, *La psychanalyse devant la schizophrénie*, Cerf, Paris, 2011
- A.VERGOTE, *Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*, in GIRARDI (J.) e SIX (J.Fr.), *Des chrétiens interrogent l'athéisme*, t. I: L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines, vol.1, Desclée, Paris, 1967, p. 497
- A.VERGOTE, *La constitution de l'ego dans le corps pulsionnel* in FLORIVAL (Gh), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique*, vol. V, Peeters, Louvain-Paris, 1994, p.178
- A.VERGOTE, *The constitution of the subject and the trinitarian articulation of the christian faith*, in *Psychoanalysis, phenomenological anthropology and religion*, J.Corveleyn et D. Hutsebaut, Louvain University Press, Louvain, 1998, p. 227
- A.VERGOTE, *Éclairage psychologique sur le mariage d'amour et ses conditions de réussite* in «International Academy for Marital Spirituality Review» (1997), 3, p. 179
- A.VERGOTE, *Finalité en psychologie* in «RETM» (1998), 207, p. 93
- A.VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974, p.19
- A.VERGOTE, *La psychanalyse devant la religion*, in DE WAELEHENS (A.), FLORIVAL (Gh.), LADRIERE (J.) et al, *Études d'anthrologie philosophique* ("Bibliothèque philosophique de Louvain", 28), Peeters-Vrin, Louvain-Paris, 1980, p.74-96
- A.VERGOTE, *Apports des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains*, in LÉON-DUFOUR (Xavier)(éd.), *Exégèse et herméneutique*. Éd. du Seuil, Paris, 1971, p. 109-147
- A.VERGOTE, *L'expérience de l'Ésprit*, in *Mélanges E.Schillebeeckx*, Le point théologique 18, Beauchesne-Paris, 1975, p. 209-223
- A.VERGOTE, *Passion de l'origine et quête de l'originnaire. Idéologie et vérité religieuses* in *Démythisation et idéologie*, Aubier, Paris, 1973, p. 320
- A.VERGOTE, *Le temps du desir de saint Augustin à J. Lacan* in E. JEDDI, *Psychose,famille et culture. Recherches en psychiatrie sociale*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 131
- A.VERGOTE, *L'autre au fondement de l'ego et de l'intersubjectivité* in M. OLIVETTI, *Intersoggettività, socialità,religione*, Archivio di filosofia, 54/1-3, CEDAM, Padova, 1986, p. 365-375

- A.TOMATIS, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo.*, Ibis, Pavia, 1993
- S.FREUD, *Le malaise dans la culture*, OCP.P, XVIII, 1930, p.268
- S.FREUD, *Totem et tabou*, OCP.P, XI, 1913, p.366
- P.RICOEUR, *De l'interpretation*, Seuil, Paris, 1965, p.522
- P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1982, p.26
- G.VERCRUYSSSE, *The meaning of God: a factoranalytic study* in *Social Compass*, 19 (1972), 3, p. 347-364
- A.LIS, *Il modello freudiano: concetti di base*, in Aa. Vv., *Manuale di psicologia dinamica*, Mulino, Bologna, 1999, p.39
- J.BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999
- J.BOWLBY, *Attaccamento e perdita, vol. 2: la separazione dalla madre*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999
- R.CASSIBBA, *Legami di attaccamento nell'infanzia e nell'età adulta* in G.Rossi e M.Aletti, *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne, Roma, 2009, p. 7
- P.L. ASSOUN, *Psychanalyse*, PUF, Paris, 1997, p. 193
- C.FREVEL, *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 2009, p. 14
- ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Cerf, Paris, 1991, p. 91
- AGOSTINO D'IPPONA, *Oeuvres de saint Augustin, Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, LV-LXXIX, Guérin et Cie, Paris, 1864, p. 94
- M. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, Parole et Silence, Paris, 1960, p.15
- H.MARROU, *Histoires d'Amour*, «Esprit»(1945), 13, p. 899-916
- G.LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 2004, p. 456
- J.D.CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1999, p.253
- M. RECALCATI, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014, p. 40
- E.BIANCHI, *Adamo dove sei?*, Qiqajon, Magnano, 2007, p. 68
- ATANASIO D'ALESSANDRIA, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma, 1993, p. 69
- BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, p. 47

## INDICE

INTRODUZIONE.....	Pag.2
CAPITOLO 1	
CENNI BIOGRAFICI DI ANTOINE VERGOTE.....	Pag.3
CAPITOLO 2	
PIANO GENERALE DELL'OPERA DOTTORALE DI LECUIT.....	Pag.4
2.1. Parte prima: l'unità complessa dell'essere umano.....	Pag.4
2.2. Alcune conseguenze per l'antropologia cristiana.....	Pag.6
2.3. Parte seconda: dall'attaccamento fusionale all'amore agape.....	Pag.7
2.4. Parte terza: dal complesso parentale all'intersoggettività teologale.....	Pag.8
2.5. Intersoggettività, parola performativa ed accadimento storico: i concetti chiave di Vergote..	Pag.9
2.6. Quale rapporto tra l'azione di Dio ed il processo psichico?.....	Pag.11
CAPITOLO 3	
LA FORMAZIONE DELLA PERSONA COME SOGGETTO DI DESIDERIO E PAROLA.....	Pag.11
3.1. Il complesso d'Edipo secondo Freud.....	Pag.12
3.2. Il complesso edipico secondo Lacan.....	Pag.13
3.3. Il complesso d'Edipo secondo Vergote.....	Pag.15
CAPITOLO 4	
IL DESIDERIO NEI SUOI RAPPORTI CON IL LINGUAGGIO E LA PAROLA.....	Pag.15
4.1. Il desiderio secondo Vergote.....	Pag.16
4.2. La concezione di desiderio in Freud e Lacan.....	Pag.18
4.3. Le tre caratteristiche del desiderio secondo Vergote.....	Pag.18
CAPITOLO 5	
LA COMPrensIONE TEOLOGICA DEL RAPPORTO EROS ED AGAPE NELLA BIBBIA.....	Pag.20
5.1. L'ermeneutica biblica.....	Pag.20
5.2. L'antropologia biblica.....	Pag.21
5.3. L'amore nelle Sante Scritture.....	Pag.22
5.4. Il passaggio dal greco al latino.....	Pag.23
CAPITOLO 6	
L'APPORTO DELLA TEOLOGIA POST-BIBLICA.....	Pag.24
6.1. Origene.....	Pag.24
6.2. Agostino d'Ipbona.....	Pag.25
6.3. Lo pseudo-Dionigi l'Aeropagita.....	Pag.25
6.4. Tommaso d'Aquino.....	Pag.25

6.5. Ander Nygren.....	Pag.26
6.6. Benedetto XVI.....	Pag.28
CAPITOLO 7	
LA POSIZIONE DI VERGOTE SUL DIBATTITO EROS-AGAPE.....	Pag.29
7.1. La pulsione, il desiderio e l'amore.....	Pag.30
7.2. La gratuità dell'amare.....	Pag.31
CONCLUSIONI.....	Pag.32
Il legame fra psicoanalisi e teologia cristiana.....	Pag.32
L'agape, maturità umana ed "epifania" cristiana.....	Pag.33
Due puntualizzazioni conclusive.....	Pag.34
BIBLIOGRAFIA.....	Pag.36