

DOMENICO DEVOTI

Le scienze psicologiche e le *Confessioni*: bilancio e prospettive

1. PREMESSA

Questo mio intervento intende ripercorrere le tappe essenziali di uno sviluppo interpretativo delle *Confessioni* che a prima vista potrebbe apparire marginale, rispetto agli studi propriamente storico-letterari e teologici, o addirittura illecito o non praticabile dal punto di vista epistemologico, in quanto proveniente da quelle discipline psicologiche che hanno il loro statuto teorico e operativo nell'ambito vivo, diretto ed interagente del rapporto interpersonale. Uno sviluppo dunque ed un approccio frutto di estrapolazioni e di applicazioni di modelli costruiti a partire da realtà attuali ben diverse da quella di un'opera letteraria, per di più del passato, anche se questa è pur sempre la produzione di un uomo, con tutta la complessità e problematicità di ogni esistenza umana, come tale sempre indagabile con la lente psicologica.

In effetti, fin dagli albori della moderna scienza psicologica in tutte le sue diramazioni si riscontra una sua intrinseca propensione a uscire dall'ambito proprio e a invadere i più disparati territori della cultura, con in aggiunta una certa pretesa colonizzatrice dato che essa si presentava con le credenziali di una scienza esatta, cioè fondata su dati oggettivi di osservazione e su un solido metodo di indagine.

È così che fin dalla metà dell'800 gli studi dapprima medico-psicologici e poi psicologici in senso proprio 'applicati' alla storia, alla letteratura, alla mitologia, alla religione e in genere ad oggetti culturali si moltiplicano con un'urgenza di comprensione totale, se non addirittura di spiegazione scientifica, di ogni manifestazione e produzione umana, rendendo anche per questa via sempre più complesso e aggrovigliato lo stesso albero delle scienze psicologiche, che quasi fisiologicamente tendeva a diramarsi in mille direzioni e a specializzarsi in discipline, sottodiscipline, ambiti, oggetti e settori di ricerca specifici. L'uscita dal proprio ambito produceva cioè un effetto di ritorno sulla disciplina di partenza, affinandone gli strumenti di indagine e gli angoli di visuale e dando origine a nuove discipline – come la psicologia della religione, la psicostoria, la psicocritica, la psicologia sociale, dell'educazione, pastorale, di comunità, dell'arte, ecc. – con un loro preciso statuto teorico e metodologico e una loro interna evoluzione storica, spesso contraddistinta da scissioni, gemmazioni, revisioni, nuovi indirizzi, dovuti sia all'approfondimento degli studi e delle tecniche di indagine, come pure alla dominante apertura interdisciplinare, sia alle trasformazioni dei quadri mentali e della società in generale soprattutto in questi ultimi 50 anni.

Ad un osservatore esterno la situazione delle scienze psicologiche oggi appare quella di una babele, in cui è difficile districarsi per gli stessi addetti ai lavori e in cui, accanto ad un diffuso relativismo negli approcci e negli orientamenti di scuola – peraltro controbilanciato all'interno dei vari indirizzi da una fondamentale rigidità degli schemi concettuali e operativi e spesso da una singolare sordità e chiusura ad apporti di altre correnti –, si sente però l'urgenza di quadri di riferimento unitari, chiaramente definiti e unanimemente accettati e validati, di parlare insomma la stessa lingua e di operare secondo modalità condivise perché fondate su parametri scientifici certi, nella misura in cui questo può essere raggiungibile nell'ambito delle scienze umane. Soprattutto si percepisce l'esigenza di comunicare e di rompere gli steccati di scuola e di impostazione, con la conseguenza nella concreta pratica clinica degli operatori dell'apertura o della disponibilità ad un certo eclettismo.

2. TRA OPERA LETTERARIA E VISSUTI PSICOLOGICI

Anche l'approccio psicologico alle *Confessioni* segue questa evoluzione interna ed esterna, interna cioè alle discipline di provenienza e al dibattito teorico-metodologico in corso in esse ed esterna quanto alla validità, utilità e legittimità, oltre che all'apporto reale da esso dato alla comprensione sempre più profonda del testo e della figura del suo autore.

In questa sede non posso che limitarmi alle linee generali di tale evoluzione e ad alcune osservazioni e riflessioni limitate circa i contributi di maggior rilievo, nell'intento di esplicitarne il senso e il significato, di discriminare quanto è datato e superato dal prosieguo delle ricerche, di individuare i limiti e le possibilità di tale direzione di studi, avendo ben presente il fondamentale scetticismo o l'aperto rifiuto con cui sono stati accolti in passato – molto spesso a ragione – e tendono ancora oggi ad essere accolti dai tradizionali e seri addetti ai lavori.

C'è da dire peraltro che le *Confessioni* da sempre sono state un luogo privilegiato di esercitazione, di meditazione, di utilizzazione, talora fin di scorribanda, da parte di un pubblico di lettori e di estimatori – a volte anche di detrattori – vastissimo e dalle provenienze più eterogenee.

Forse è proprio il carattere intrinseco dell'opera che la destina ad ogni tipo di visita e valutazione: un'opera assolutamente originale, che sfugge a qualsiasi precisa collocazione sia dal punto di vista letterario sia da quello storico e filosofico-religioso; un'opera dalla struttura estremamente elaborata e complessa, soprattutto di non facile decifrazione per la forma e i modi espressivi e stilistici assai particolari che la caratterizzano, spesso non immediatamente fruibili ed apprezzabili ma sicuramente molto raffinati e di effetto per il fatto di essere in presa diretta sul cuore del lettore nel momento stesso in cui ne sollecitano l'intelligenza e ne interpellano l'intera soggettività. Fascinazione e accettazione immediata o rigetto istantaneo sono la prima risposta a questo testo che si presenta subito come leggibile su più registri, cioè come sovrade-

terminato, e che si pone come una continua domanda al suo autore e al suo interlocutore privilegiato, Dio, ma che proprio per questo si estende a qualunque interlocutore umano, evocando, stimolando, spesso inquietando, comunque ponendo questioni che non possono che destare attenzione, riflessione, pensieri, rappresentazioni, affetti, scenari reali e immaginari in chi gli si accosta.

Il terreno ideale insomma per chi voglia andare al di là della superficie testuale e coglierne lo spirito profondo o, attraverso esso, l'anima di Agostino, mettendosi in risonanza e in interazione dialogica con lui. Un testo, dunque, nella sua orchestrazione e nei suoi stessi modi retorici, vivo e vibrante, che attraversa e 'trasgredisce' più codici linguistici e generi letterari, sottraendosi ad ogni definizione codificata perché frutto di una personalità – e di una *inventio* – in continua evoluzione e pulsazione di vita, immersa com'è in un presente carico di inquietudine che è struttura e tensione fondamentale del suo essere e del suo divenire in questa terrena esistenza.

Le *Confessioni* – dicevo in un articolo di qualche anno fa¹ – «sono di questa struttura la rappresentazione dinamica in forma di percorso che si 'distende' lungo l'asse temporale della memoria, abbracciando globalmente passato, presente e futuro, e che si 'estende' lungo quello spaziale dal fuori al dentro e dal dentro al fuori con un movimento ec-teso e in-teso». Non dunque biografia come ricostruzione idealizzata di una vicenda individuale o fissazione stereotipata di tratti, episodi e momenti salienti di un destino eccezionale, secondo lo schema della biografia antica², ma costruzione e interpretazione di un percorso esistenziale *in fieri*, inquieta ricerca di un senso e di un aiuto al proprio esistere perennemente in bilico tra una *consuetudo* frenante e una trainante propulsione verso la *quies* divina.

La connessione tra esperienza vitale dell'autore e la sua opera letteraria è dunque forte, al punto che qualche studioso ha finito per interpretare le *Confessioni*, in quanto autobiografia introspettiva, come un tentativo di autoguarigione di una personalità malata, di un sé diviso³ frutto di una coppia genitoriale mal assortita, quasi un atto di chirurgia spirituale⁴. In realtà, quella di Agostino non è e non vuole essere una scrit-

¹ *Il superamento dell'angoscia e del dolore nelle Confessiones di S. Agostino*, in *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a Italo Lana*, Bologna 1996, pp. 484-485.

² Per l'ambito cristiano, cf. A. Ceresa-Gastaldo (ed.), *Biografia e Agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, «Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento» 15, Bologna, 1990; più in generale, I. Gallo, L. Nicasri (edd.), *Biografia e Autobiografia degli Antichi e dei Moderni*, Napoli 1995.

³ Concetto desunto – insieme a quello di «sick soul» – da W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York-London-Bombay 1902 (ed. del 1958, pp. 116 e 126 [trad. it.: *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia 1998]).

⁴ Cf. il quasi inaugurale art. di E.R. Dodds, *Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment*, «The Hibbert Journal» 26, Oct. 1927-July 1928, pp. 459-473 (ora ripubblicato in D. Capps, J.E. Dittes [edd.], *The Hunger of the Heart: Reflections in the Confessions of Augustine*, Society for the Scientific Study of Religion, Monograph Series, N. 8, West Lafayette, IN

tura terapeutica mediante la quale elaborare le proprie angosce e sciogliere i propri nodi – anche se si può dire che ogni forma di scrittura è a suo modo terapeutica⁵ – e questo neppure se si pone l'attenzione su quell'aspetto, peraltro molto insistito nell'opera, che è rappresentato dalla *confessio peccati* e dalla *exercitatio animae*: essa è innanzitutto un inno di lode a Dio per i prodigi compiuti in lui, quindi è un percorrere a ritroso l'opera di Dio in, attraverso e, spesso, contro Agostino stesso. Non un modo per superare la sofferenza, il conflitto e la colpa, ma la testimonianza della fede certa del loro superamento nell'abbandono fiducioso in Dio che tutto sa e tutto compie. Di qui la forma di salmodiante preghiera di ringraziamento di questa autobiografia religiosa.

Indubbiamente però è anche un'opera di scavo nei recessi più remoti del proprio io, un lavoro di messa a nudo e di ripulitura del proprio cuore e delle proprie ossa, un esercizio ascetico di controllo e di rinuncia che è ad un tempo martirio della carne e dell'anima, quindi a sua volta testimonianza radicale⁶. Siamo ben lontani comunque dall'equivalente di un modo 'abreattivo' per alleviare o liberarsi dalla sofferenza e sa-

1990, pp. 43-54 (in part. p. 44)). Ma cf. anche, più recentemente, M. Miles, *Infancy, Parenting and Nourishment in Augustine's Confessions*, «Journal of the American Academy of Religion» 50, 1982, pp. 349-364 (ora in *The Hunger*, cit., pp. 222-235, in part. pp. 223 s.). Lo stesso P. Brown, accogliendo la suggestione di Dodds, vide nelle *Confessioni* «un atto di terapia» (P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 165); cf. anche N. Andrés, *Restoration of the Self: A Therapeutic Paradigm from Augustine's Confessions*, «Psychotherapy» 27, Spring 1990, pp. 8-18.

⁵ Come dice G. Starace in *Il racconto della vita. Psicoanalisi e autobiografia*, Torino 2004, p. 163, «La scrittura è una via maestra perché si produca un'opera di riparazione, che assomiglia da vicino alla tipica modalità di elaborazione del trauma». Cf. anche S. Ferrari, *Scrittura come riparazione. Saggio su letteratura e psicoanalisi*, Roma-Bari 1994 (cf. in particolare p. 92 – citato dallo stesso Starace a pp. 164-165: «Ma la scrittura non si limita alla ripetizione, attraverso il suo racconto, dell'esperienza traumatica; essa infatti, nello svolgersi e nel procedere della sua gestualità, di fatto riflette e mima il lavoro psichico che presiede alla riparazione, al superamento del trauma. Di modo che la scrittura è, nello stesso tempo, il veicolo, lo strumento e l'espressione, l'esito del processo di riparazione. [...] il lavoro della scrittura consente un immediato sollievo alla tensione psichica derivata dal trauma, in quanto l'energia funzionale spesa in questa attività viene come sottratta alla sofferenza: lo scrivere, tanto più della semplice riflessione, assorbe, sottrae alimento al dolore»).

⁶ Giustamente lo psicoanalista C. Bollas (*Il mistero delle cose. La psicoanalisi come forma di conoscenza*, trad. it., Milano 2001, p. 19) rileva, da questo punto di vista, che con le *Confessioni* di sant'Agostino, viene usata «una forma teologica per creare un nuovo tipo di relazione psicologica. Spinto... dalla propria crisi spirituale, [Agostino] ha riflettuto, in modo peculiare, sul proprio mondo interno: sia come soggetto che conduce l'indagine sia come oggetto di quest'ultima. La sua introspezione si accordava, naturalmente, con il modello cristiano di conflitto, tra le forze del Cristo e dell'Anticristo, ma la forma letteraria derivata dalla sua pratica era, come sottolinea Abrams, la «prima storia di una vita interiore».

nare le interne scissioni proprio di un moderno procedimento psicoterapeutico o psicoanalitico. Le *Confessioni* sono, del resto, una continua interrogazione che si risolve nell'accettazione gioiosa del mistero dell'imperscrutabile pensiero di Dio; si situano quindi piuttosto sul registro della domanda, la cui risposta è trovata nel registro della fede.

Credo sia uno dei risultati più positivi dell'affinamento attuale delle teorizzazioni e delle metodiche di psicologia 'applicata' quello di aver distinto chiaramente, sull'onda anche degli approfondimenti della critica letteraria, la personalità dell'autore da quella dell'io narrante – e/o del personaggio principale – e dall'opera stessa, abbandonando quindi l'illusione dei primi pionieri della psicologia e della psicoanalisi di ricostruire l'autentico profilo psicologico dell'uomo che sta dietro alla sua produzione a partire dai dati ricavati da questa⁷. L'autore in effetti sta solo e tutto quanto nella sua opera, è soggetto, personaggio e funzione di essa, si spiega e si dispiega in essa secondo un'intenzionalità che è quella dell'opera, lasciando quindi in essa, come individuo reale e storico, unicamente la traccia del suo passaggio, il disegno costruito o arte-fatto, dell'ombra del suo profilo⁸.

E questo anche nel caso dell'autobiografia, anzi, forse ancor più in questo genere di scrittura che si presenta come una sorta di autoanalisi o di ricostruzione dei propri vissuti più veri. Qui in effetti, oltre ad entrare in gioco i meccanismi di difesa, per lo più inconsci, dello scrittore – primi fra tutti le razionalizzazioni e le intellettualizzazioni – sono soprattutto le istanze ideali – ideale dell'Io, Io ideale, super Io – che interven-

⁷ Cf., come inquadramento generale delle problematiche critico-letterarie relative all'autobiografia, il volume ormai classico di P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975 (trad. it., *Il patto autobiografico*, Bologna, 1986) e, dello stesso, i saggi successivi: *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris 1980; *Autobiographie, roman et nom propre*, Paris 1984; *Moi aussi*, Paris 1986. Inoltre, di F. D'Intino, *L'autobiografia moderna. Storia, forme, problemi*, Roma 1998 (con la ricca e aggiornata bibliografia annessa) e M. Guglielminetti, *Dalla parte dell'Io. Modi e forme della scrittura autobiografica nel novecento*, Napoli 2002. Per l'ambito più propriamente psicoanalitico, G. Starace, *Il racconto della vita*, cit.; C. Capello, *Il Sé e l'Altro nella scrittura autobiografica. Contributi per una formazione all'ascolto: diari, epistolari, autobiografie*, Torino 2001. Infine non si può non ricordare il tentativo pionieristico di individuazione degli incroci delle pratiche musicali, letterarie (autobiografiche), filosofiche e psicoanalitiche compiuto da P. Lacoue-Labarthe, *La melodia ossessiva. Psicoanalisi e musica*, trad. it., Milano 1980.

⁸ Cf. di C. Capello la significativa e densa pagina tutta giocata sulla polarità documento (= testo)/monumento e volta ad articolare la dinamica vissuto/sua trascrizione (orale e scritta): «Ma l'atto stesso del mettere in parole dà forma e trasforma il vissuto, rendendolo pensabile e dicibile, a sé (all'io che legge o potrà leggere in seguito) e all'altro. In modo particolare quando diviene parola scritta, il vissuto pensabile diviene testo che, staccandosi dal suo autore e dalla contingenza della sua produzione, possiede una sua vita autonoma nello spazio (è prodotto esterno, materializzato) e nel tempo (permane a distanza di tempo). *Il testo documenta il vissuto del suo autore, ma ne prescinde, parla da sé, divenuto ormai 'monumento'*» (*Il Sé e l'Altro*, cit., p. 65; il corsivo è mio).

gono con maggior forza nel lavoro di costruzione/ricostruzione e manifestazione dell'immagine del proprio sé. Spesso dietro la più spietata sincerità si può celare, e in assoluta buona fede, la più sofisticata mistificazione: quando in analisi l'analizzato sente il bisogno di sottolineare la verità di talune sue affermazioni con le classiche espressioni «sinceramente», «la prego di credermi», «in tutta sincerità», «le giuro che», ecc., c'è da dubitare che le cose stiano effettivamente come le vuol fare intendere⁹.

3. DALLA PSICHIATRIA ALLA PSICOLOGIA DINAMICA

La maggior parte degli studi psicologici sulle *Confessioni* vanno invece alla ricerca dell'uomo Agostino e ritagliano dai primi nove libri – trascurando significativamente gli ultimi quattro – quegli episodi, personaggi, temi e accenti che permettono la ricostruzione – dovremmo dire, piuttosto, costruzione – del quadro clinico dell'autore e dei suoi presunti vissuti.

Duplici errori di prospettiva: 1. nel pensare cioè di averlo lì sul lettino a somministrargli tests e colloqui diagnostici, e di ascoltarlo nelle sue libere associazioni; 2. nel considerarlo una personalità malata, quindi un caso clinico. Di fronte a questi tentativi, specie quelli iniziali e pionieristici, vien davvero da gridare a gran voce e non sommessamente come il sagrestano di *Tosca*: «scherza coi fanti e lascia stare i santi»¹⁰.

In effetti proprio da questi presupposti partono i rappresentanti delle tre direzioni principali di ricerca psicologica sulle *Confessioni*: quella di psicologia religiosa, inaugurata dai lavori di W. James, quella di impostazione nosografico-psichiatrica e quella più propriamente psicologico-psicoanalitica¹¹.

⁹ Sui limiti dell'autoanalisi già si interrogava nel lontano 1942 K. Horney (*Autoanalisi*, trad. it., Roma 1971). Ma sulle contraddittorie dinamiche che hanno contraddistinto storicamente i rapporti tra autoanalisi, psicoanalisi e autobiografia, cf. G. Starace, *op. cit.*, pp. 186 ss., dove tra l'altro si parla della psicoanalisi come artefice del «tradimento» ai danni dell'autobiografia – da cui peraltro si era originata e con cui per un certo tratto si era accompagnata – o meglio, di una ingenua fiducia verso un realismo autobiografico, ma anche della sua apertura su territori nuovi e fecondi per l'autobiografia stessa: quelli dove si impastano realtà e immaginazione, desideri individuali e immagini reali, avvenimenti concreti e vissuti irrinunciabili, con il conseguente recupero di una inedita modalità di storicità psichica e dunque di un nuovo, più profondo e più articolato interesse biografico.

¹⁰ *Tosca*, Atto I, scena III.

¹¹ Cf. la mia rassegna di studi in *Il superamento dell'angoscia e del dolore*, cit., p. 480 n.1. Per quanto riguarda le interpretazioni freudiane delle *Confessioni*, queste iniziano nel 1925 con il libro di B. Legewie, *Augustinus. Eine Psychotherapie*, Bonn, cui è seguito due anni dopo il lavoro già citato (cf. n. 4) di E.R. Dodds e successivamente, a pioggia, tutti gli altri: in particolare il contributo fondamentale dello psicoanalista praticante C. Kligerman, *A Psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine*, «Journal of the American Psychoanalytic Association» V, 1957, pp. 469-484 (ora ripubblicato in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 98-108), e i due simposi (ri-

C'è da dire peraltro, a parziale giustificazione di questo approccio soprattutto dei primi studi, che la psicologia, specie di orientamento psichiatrico, è nata dalla scienza medica come cura della sofferenza psichica, quindi avendo come intento e ambito primari quelli psicoterapeutici ed una particolare propensione a osservare e trattare le manifestazioni critiche e conflittuali, di rottura insomma dell'equilibrio della persona; solo recentemente ha tentato di svincolarsi da quest'ottica prettamente medica per diventare scienza dell'anima nel senso più ampio del termine, attenta quindi anche agli aspetti normali e funzionali della psiche, o meglio – per dirla con Aletti¹² – della mente intesa «come una funzione del psiche-soma-cultura».

Sta di fatto, comunque, che l'immagine dell'uomo Agostino così ricostruita – o costruita – a partire dalle *Confessioni*, oltre ad avvicinarsi singolarmente, nel migliore dei casi, a quella di una persona nevrotica e fundamentalmente scissa, finisce per assumere i tratti del modello teorico-clinico di riferimento dell'indagatore piuttosto che arricchire di elementi nuovi quella che più immediatamente è rappresentata nel testo. In altre parole, di fronte a un testo letterario l'analista o il cultore di psicologia rischia di lasciarsi sommergere dal controtransfert, cioè dagli interni moti cognitivo-affettivi attivati dalla lettura, e di proiettarli sul testo stesso¹³.

Nell'intento, insomma, di andare al di là del testo per penetrare nell'anima profonda di Agostino, di volta in volta e a seconda delle opzioni di scuola, viene ritagliata la figura di un uomo in conflitto con se stesso, di un uomo con difficoltà di relazioni e la tendenza a rapporti esclusivi, in balia di un super Io particolarmente rigido e che continuamente e severamente lo pone sotto accusa, o, al contrario, con un super Io

spettivamente nel 1965-66 e nel 1986) voluti e caldeggiati dallo psicologo della religione P. Pruyser, i principali contributi dei quali sono stati pubblicati nel «Journal for the Scientific Study of Religion». Proprio questi simposi hanno ravvivato e riavviato l'interpretazione freudiana delle *Confessioni* che aveva subito una battuta d'arresto a seguito delle critiche sollevate dai primi studi a causa dei loro eccessi riduzionistici; in particolare, nel 1962, A. Solignac, allineandosi con P. De Labriolle e M. Zepf, aveva attaccato l'interpretazione di Legewie in quanto superficiale e unilaterale: «Les *Confessions* sont l'oeuvre d'un homme que la grâce a libéré de ses complexes, qu'il ne faut pas confondre avec la concupiscence» (A. Solignac, *Les Confessions: Introduction et notes*, Bibliothèque Augustinienne, II/XIII-XIV, Paris 1962, p. 34, cit. da P. Rigby, *Augustine's Confessions: The Recognition of Fatherhood*, in *The Hunger of the Heart*, cit., p. 146).

¹² M. Aletti, *Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso*, «Teologia» 28, 2003, p. 276, ampliando in questo modo il costruito winnicottiano (*Mind and its Relation to the Psyche-soma*, in *Collected Papers. Through Paediatrics to Psychoanalysis*, New York-London 1949, pp. 243-254) di mente intesa non come entità reale ma come uno speciale caso di funzionamento del psiche-soma.

¹³ Cf. sulla risposta emozionale dell'analista, sull'elemento sorpresa e sulla forma dell'ascolto in analisi e nell'autoanalisi l'eccellente e fine lavoro compiuto da D. Sacchi a partire dalla figura e dall'opera di uno dei pionieri della psicoanalisi, *T. Reik e il 'terzo orecchio'. Introduzione all'ascolto psicoanalitico*, Milano 2010 (in part. pp. 105 ss.)

molto debole; un uomo dal Sé diviso, dall'anima malata e tendente alla malinconia, ma anche all'irritazione esasperata, preda quindi di continue crisi nevrotiche e vittima di una lotta senza quartiere tra 'due volontà' che sono come l'ombra interiorizzata di Monica e Patrizio, di una madre cristiana e di un padre pagano¹⁴; un uomo essenzialmente masochista e, per identificazione con l'aggressore, sadico e in continuo ruminamento e flagellamento di colpa perché preda di un'immagine di padre tiranno (*sic!*)¹⁵; un uomo squassato da vissuti di vergogna e da autorimproveri continui¹⁶; un uomo imbrigliato in un complesso edipico pressoché irrisolvibile, preda di ansie preedipiche ri-

¹⁴ Cf. E.R. Dodds, *art. cit.*, pp. 42 ss. Questo lavoro di Dodds e il successivo, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, New York, 1965 (in part. pp. 27-28), trad. it., Firenze 1970, hanno sollevato non poche critiche (cf., ad es., *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E.R. Dodds*, a cura di R. Smith, Lahnam, 1984; P. Gay, *Storia e psicoanalisi*, Bologna, 1989) ma hanno anche dato uno scossone alle indagini su Agostino, stimolando nuove letture più attente e rispettose del testo, capaci anche di aprirsi a visioni e interpretazioni psicostoriche e psicocritiche di più ampio respiro (cf. il mio *art. cit.*, pp. 480 ss. e nn. 1 ss.). P. Brown, che peraltro è quello che più entusiasticamente ha accolto i lavori pionieristici di Dodds, avanza alcune critiche molto pertinenti e condivisibili, anche se mi pare molto discutibile la valutazione che dà della teoria psicoanalitica in quanto tale – dubbi semmai dovrebbero essere sollevati sui modi con cui essa può venire, ed è stata effettivamente, maneggiata e applicata dai singoli studiosi: «Si può rimanere perplessi di fronte alla teoria psicanalitica che il Dodds sceglie per propria alleata; ma, senza di essa, le pagine lucide, paradossali, profondamente convincenti, sulle origini dell'ascetismo non avrebbero potuto essere scritte [...] L'ortodossia freudiana, tuttavia, è incline a riprendere con una mano ciò che porge con l'altra. È pesantemente diagnostica [...] Ma la diagnosi isola. Molte delle figure del Dodds appaiono 'intrapolate nella solitudine del nevrotico', in parte perché è soltanto la loro nevrosi a colpire il suo freddo occhio di clinico. Il risultato è una visione indebitamente statica della crisi religiosa del III secolo. Non si riesce a desumere da queste cartelle cliniche così brillantemente incise come si verificasse questa crisi e si è lasciati con l'interrogativo di ciò che potrebbe essere accaduto in seguito» (*Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, trad. it., Torino 1972, pp. 68-69).

¹⁵ Cf. L. Ferrari – uno degli autori che più studi ha dedicato ad Agostino e a diversi temi presenti nelle *Confessioni* – *The Boyhood Beatings of Augustine*, «Augustinian Studies» 5, 1974, pp. 1-14 (ripubblicato in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 56-67). Cf. anche dello stesso gli articoli comparsi successivamente sempre negli «Augustinian Studies» (*Monica and the Wooden Ruler*, 6, 1975, pp. 193-205; *Christus via in Augustine's Confessions*, 7, 1976, pp. 47-58; *The Barren field in Augustine's Confessions*, 8, 1977, pp. 55-70; *The 'Food of Truth' in Augustine's Confessions*, 9, 1978, pp. 1-14; *The Dreams of Monica in Augustine's Confessions*, 10, 1979, pp. 3-18; *Paul at the Conversion of Augustine*, 11, 1980, pp. 5-20; *Saint Augustine on the Road to Damascus*, 13, 1982, pp. 151-170).

¹⁶ Cf. D. Capps, *Augustine as Narcissist: Comments on P. Rigby's 'Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's Confessions'*, «Journal of the American Academy of Religion» 53, 1985, pp. 115-127 (ora ripubbl. in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 169-184 col titolo *Augustine as Narcissist: of Grandiosity and Shame*).

flesse in tendenze narcisistiche e prigioniero di una madre frigida e terrorizzata dai suoi stessi inconsci desideri incestuosi, quindi ipermorale e insieme iperseduttiva nei confronti del figlio cui non poteva che richiedere, in definitiva, la rinuncia alla sessualità in favore della Chiesa, cioè una compiuta sublimazione dei suoi impulsi inconsci con l'effetto correlato di un recupero del legame simbiotico e di un amore incestuoso ma sublimato per la madre¹⁷; uno uomo incapsulato nel narcisismo e che si arresta alle porte della situazione edipica¹⁸; un uomo alle prese con il dilemma esistenziale – connesso con il problema identitario e strutturatosi nel complesso rapporto con la madre – dipendenza/indipendenza, risolto alla fine nel senso della totale dipendenza, intesa come completa sottomissione e obbedienza a Dio, nella vita come nel pensiero teologico¹⁹; un uomo vincolato al complesso materno, anche se in certo qual modo compreso, trasformato e sublimato in una scelta di vita che ne rivoluziona l'esistenza²⁰; un

¹⁷ Cf. C. Kligerman, *A Psychoanalytic Study*, cit., e, in particolare, la sua interpretazione della 'visione' di Ostia, nella quale egli vede «un'esperienza mistica di tipo estatico che Agostino condivide con la madre e che nel ritmo, nel flusso e nelle immagini colpisce il lettore come un orgasmo appassionato» (p. 107).

¹⁸ Di qui la natura fondamentalmente narcisistica delle *Confessioni*, come pure della sostanza stessa della sua fede, secondo la quale l'accesso a Dio avviene attraverso e mediante il Sé, ma un Sé non finito e delimitato bensì grandioso e che trova un limite e un'apertura solo in Dio: cf. D. Bakan, *Some Thoughts on Reading Augustine's Confessions*, «Journal for the Scientific Study of Religion» 5, 1965, pp. 149-152 (ora ripubbl., col titolo *Augustine's Confessions: the Unentailed Self*, in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 111-115).

¹⁹ Cf. J.E. Dittes, *Continuities between the Life and Thought of Augustine*, «Journal for the Scientific Study of Religion» 5, 1965, pp. 130-140 (ora in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 119-131). Tale lavoro si basa sul concetto eriksoniano di identità e, pur essendo attento ai conflitti edipici che hanno caratterizzato l'infanzia di Agostino, si sofferma, sulle orme appunto di Erikson, ad esplorarne con finezza l'adolescenza e la prima età adulta, periodi in cui si collocano i tentativi più forti di raggiungimento dell'autonomia dalla madre e di un'identità personale. La conversione segnerà un cambiamento radicale nel senso di un ripiegamento nella dipendenza e nella posizione di 'figlio obbediente'.

²⁰ Cf. D. Burrell, *An Exercise in Theological Understanding*, «The Journal of Religion» 50, 1970, pp. 327-351 (ora ripubbl. in due parti in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 136-142 e 305-313, col titolo rispettivamente di *Reading the Confessions of Augustine: the Case of Oedipal Analyses* e *Augustine's Confessions: Speaking Responsibly of God and Self*. Burrell fa un'importante distinzione tra «comprendere» e «spiegare» – che peraltro già faceva Freud e, in generale, la fenomenologia religiosa tedesca (*verstehen/erklären*) – e fa rientrare gli studi di Kligerman, Bakan, Dittes, ecc. tra i tentativi di «spiegare» la vita e la personalità di Agostino, laddove le *Confessioni* sarebbero lo sforzo di «comprenderle» e «di dirle in parole», ma in parole forti, che cioè innescano un volere e diventano quindi un modo e uno stile di vita. Distinzione interessante e che con questo rovesciamento di prospettive apre su possibilità ermeneutiche significative, anche se la dicotomia è forse troppo artificiale e netta sia per gli approcci moderni sia per l'intenzionalità stessa dell'autore antico e della sua opera. La sottolineatura della dimensione del linguaggio

uomo che supera il complesso edipico mediante un'identificazione con un'immagine di paternità spirituale²¹; una personalità infine – ma l'elenco sarebbe ancora parecchio lungo – narcisistica, in continua oscillazione tra grandiosità e vergogna, quindi bloccata in fasi preedipiche di fusionalità, che però in qualche modo riesce, se non a superare, per lo meno a trasformare rompendo l'unità narcisistica indivisa²².

Certamente, presentata così per sommi capi, questa scarna elencazione ha di che lasciare interdetti e i diversi saggi, nella migliore delle ipotesi, possono essere considerati interessanti esercitazioni di psicoanalisi 'selvaggia'. In realtà, se letti attentamente, forti differenze li contraddistinguono: alcuni, più fondati, articolati e, soprattutto, rispettosi non solo della figura di Agostino, vista in una luce essenzialmente positiva e nella dinamica evolutiva della sua vita e del suo pensiero, ma del testo stesso con le sue caratteristiche letterarie e autoanalitiche, non si arroccano in un'ottica e in una ricostruzione esclusivamente autoreferenziale ma fanno tesoro anche degli apporti delle discipline storico-filologiche e teologiche; altri invece, inficiati da una pregiudiziale risposta controtransferale negativa e poco attenti al dispiegamento unitario dell'opera e alla sua complessa orchestrazione, cadono in interpretazioni il più delle volte parziali e decisamente riduttivistiche, soffermandosi – e amplificandoli – su aspetti, momenti e temi di secondaria importanza o che, in molti casi, trovano un significato e un'adeguata collocazione solo sul piano retorico-letterario, che comunque non possono es-

nel processo di comprensione delle realtà divine e umane è comunque molto agostiniana, anzi è uno degli aspetti della modernità di Agostino e costituisce un apporto nuovo che correttamente può far da ponte tra la scrittura e l'architettura delle *Confessioni* e le letture moderne.

²¹ Cf. P. Rigby, *Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's Confessions*, «Journal of the American Academy of Religion» 53, 1985, pp. 93-114 (ora in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 146-165, col titolo *Augustine's Confessions: the Recognition of Fatherhood*). Mentre Kligerman e Dittes erano giunti alla conclusione che Agostino non aveva risolto i suoi conflitti edipici nel modo normale, cioè con una positiva identificazione con suo padre Patrizio, a causa del controllo seduttivo e dell'amore possessivo ed esclusivo della madre Monica, Rigby sostiene – in questo suo saggio molto più recente e che tiene pertanto conto di tutti gli apporti ed approfondimenti successivi, facendo però soprattutto tesoro dell'ermeneutica fenomenologica di Paul Ricoeur e della sua lettura del freudismo – che il vescovo arrivò a risolverli o, quanto meno, a elaborarli nel senso di un'identificazione positiva e trasformativa con un padre dai connotati umani e divini ad un tempo.

²² Cf. D. Capps, *Augustine as Narcissist: of Grandiosity and Shame*, cit., pp. 169-184, in cui l'autore esplora con grande attenzione il narcisismo di Agostino e la sua evoluzione trasformativa a partire dai lavori di H. Kohut appunto sulle dinamiche che contraddistinguono questa delicatissima fase preedipica e fusionale. Le *Confessioni*, da questo punto di vista, non sarebbero un 'atto terapeutico' dell'autore ma un'apertura verso l'altro, umano o divino che sia, nel senso di una rivelazione/manifestazione del lato oscuro e vergognoso del proprio Sé finalmente accolto ed accettato. Cf. anche due altri contributi (*Augustine's Confessions: The Story of Divided Self and the Process of its Unification*, «Pastoral Psychology» 55, 2007, pp. 571-591, e *Augustine*, cit.

sere considerati elementi significativi dal punto di vista di una rigorosa semeiotica medico-psichiatrica²³.

Non bisogna dimenticare che l'attività della scrittura per larga parte è appannaggio del processo secondario, quindi è prodotta essenzialmente da meccanismi e secondo modalità coscienti – o al massimo preconschi. I suoi legami con il processo primario, pertanto, sono alquanto tenui e distanti, per non dire pressoché inesistenti o, comunque, deviati, anche se quello straordinario mediatore tra esterno e interno che è il preconschio può permettere l'attivazione di processi molto vicini a quelli primari e dunque la trascrizione sul registro conscio di rappresentazioni e affetti inconsci nella forma di moti, idee, immagini, metafore ossessive, ripetizioni, 'sintomi', insomma in brandelli di indicibile e di irrepresentabile quali, ad esempio, la mistica e i linguaggi alterati spesso sono stati e sono in grado di esprimere²⁴. E d'altronde nelle stesse sedute analitiche, se l'atmosfera in certi momenti è dominata dal – o trasuda il – processo primario, la trama del discorso e le emozioni che si manifestano verbalmente o somaticamente pertengono essenzialmente al secondario, quindi a quella zona che va dal preconschio al conscio, anche se con modi e stati di attenzione-coscienza particolarissimi e capaci di raggiungere livelli di profondità straordinari.

4. NUOVI APPORTI E SNODI ATTUALI

Sicuramente gli studi più recenti tengono conto di queste ultime osservazioni e approfondimenti; fondati su modelli concettuali più complessi e raffinati, tendono a focalizzare l'indagine – come in certo senso fa Agostino stesso nella sua opera autobiografica – sugli stadi più precoci dello sviluppo del bambino, inseguendo poi

²³ Si pensi solo all'enfatizzazione in tanti studi delle percosse nei primi anni di scuola o del furto delle mele (peraltro già amplificato da Agostino stesso e da lui interpretato in maniera originale), ma soprattutto della sua partenza dall'Africa e dell'abbandono della madre disperata sulla spiaggia, episodio quest'ultimo di cui, peraltro, sia il Dodds (*Augustine's Confessions*, cit., pp. 46-47) sia il Kligerman (*A Psychoanalytic Study*, cit., pp. 99-100) hanno notato l'analogia col virgiliano racconto della vicenda di Enea e Didone (*Aen.* 4).

²⁴ Il preconschio, oltre ad essere la sede dei processi di sublimazione dei moti aggressivi e sessuali, è il luogo più originario e interno della produzione letteraria, in quanto è lì che si elaborano gli embrionali procedimenti di organizzazione narratologica e testuale a partire da fondamentali omologie o equivalenze strutturali, che si formano i legami intra- e intertestuali, che si originano le scelte linguistiche che trasformano le potenzialità della *langue* in atti di *parole*, e che si producono le connessioni metonimico-metaforiche e in genere tutti quei fenomeni di deformazione, trasgressione e straniamento che sono la sostanza stessa dell'opera letteraria e della sua espressione retorica. In sintesi, il preconschio è il grande laboratorio della cultura, dunque anche dell'acquisizione e integrazione della religione in quanto dato culturale trasmesso attraverso canali culturali.

l'evoluzione e le trasformazioni dei nuclei originari, individuati nelle prime fasi della vita, nel corso della crescita fino all'evento centrale della conversione/rinascita e alla successiva esistenza nella fede in Dio.

Centrale diviene a questo punto il legame primario con la madre Monica; questa straordinaria relazione viene così sondata in tutte le sue sfumature e guardata come decisiva nel divenire psicologico e religioso di Agostino²⁵. Da questo punto di vista un notevole passo avanti è costituito dal saggio di F. Troncarelli²⁶, che, oltre a inserire la vicenda agostiniana nella più ampia cornice storica e psicologica del mondo tardo antico, segue passo passo la narrazione autobiografica con la lente psicoanalitica ma è anche estremamente attento all'intra- ed intertestualità del dettato, alle regole del genere letterario e ai moduli retorici ben noti a un virtuoso e maestro di retorica come Agostino; cerca dunque di coniugare in modo rigoroso psicoanalisi, storia e letteratura.

Particolarmente attento alla dimensione dell'*affectus*, cioè del cuore dell'uomo, sede del sentimento e delle emozioni, e perfettamente consapevole delle problematiche legate al transfert in un approccio psicoanalitico ad un testo letterario²⁷ e all'empatia tra lettore analista e autore come sostituto del rapporto transferale, il Troncarelli insegue appunto le 'ragioni' del cuore agostiniano (p. 30), individuandole nella sua complessa relazione con l'invadente madre. Insieme alla avvincente ricostruzione di questo contrastato e difficile rapporto vengono messe in luce le tortuosità psicologiche di Agostino che fanno di lui «un uomo profondamente diviso e irrisolto» (p. 37), un giovane dalla religiosità intensa e tormentata. Pur nelle indubbie novità questa lettura finisce per essere anch'essa 'sintomatica' e per fissare la personalità del santo, e soprattutto di Monica, in rigide caselle nosografiche²⁸.

²⁵ Cf. ad es., anche se ancora con i difetti tradizionali dovuti al voler psicoanalizzare l'autore, J. Chomarat, *Les 'Confessions' de Saint Augustin*, «Revue Française de Psychanalyse» 52, 1988, pp. 153-174, saggio in cui si evidenzia come Agostino, in un atteggiamento di base di confessione delle proprie colpe davanti a Dio e al popolo cristiano, cerca di ricostruire la storia delle complesse relazioni con sua madre, dominatrice e castrante, e dei suoi tentativi di prendere le distanze da lei e di affermare se stesso, salvo poi rimanere vincolato a insopportabili sensi di colpa a causa di inconsci desideri di morte nutriti nei suoi confronti e che finiscono per indurlo a una totale sottomissione. Ma si veda la più recente collana di Studi agostiniani di Città Nuova (fondata da Agostino Trapè), avviata dal saggio di L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 2000, seguita da quattro poderosi volumi su Agostino e la filosofia del Novecento. Un interessante saggio di Silvano Petrosino completa il percorso del terzo volume (L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento* 3, Roma 2002, pp. 199-214), accostando tre autori – Lacan, Derrida e Lyotard – che sembrano condurre le loro ricerche 'in compagnia di Agostino'.

²⁶ *Il ricordo della sofferenza. Le Confessioni di Sant'Agostino e la psicoanalisi*, Napoli 1993.

²⁷ Su questo aspetto credo che mantenga ancora tutta la sua validità il mio *Prospettive psicoanalitiche nello studio dei testi biblici*, in G. Galli (ed.), *Interpretazioni e Strutture. Le strutture del discorso di Paolo a Mileto*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata 7, Torino 1981, pp. 161-187.

²⁸ Valga come es. più evidente, all'interno dell'interpretazione del sogno della *regula* (3, 11,

Più generalmente, tuttavia, si può rilevare che più attento e rispettoso dell'atteggiamento religioso di base dell'individuo è divenuto ultimamente l'approccio psicologico alla religione, tante volte in passato considerata e valutata in modo riduttivistico. I fermenti più nuovi in questo senso sono venuti proprio dall'interno del movimento psicoanalitico, in particolare dalle scuole kleiniana (con la sua *infant observation*) e lacaniana: è così che quel grande pediatra e psicoanalista infantile che fu D.W. Winnicott, «nel 1967, chiamato a tenere una conferenza sull'evangelizzazione in famiglia, sorprese il suo uditorio parlando quasi escusivamente delle cure preverbal, a partire dall'importanza decisiva della modalità con cui il bambino viene tenuto in braccio»²⁹. Indiscusso maestro del 'tra', questo scopritore dell'esperienza 'transizionale' e dell'uso dell'oggetto nelle prime fasi della vita neonatale³⁰ collega appunto siffatte esperienze primitive con il dischiudersi della dimensione religiosa e lo strutturarsi dell'esperienza e dell'atteggiamento di fede, a partire da quella 'fiducia di base' che è costruito che si struttura a livello inconscio e momento incoativo dell'ortogenesi del soggetto.

Per Winnicott ciò che veramente conta per lo sviluppo della persona è l'atteggiamento di «credere in» qualcosa, una «fede in alcunché» («*to believe in anything at all*»), una disposizione di base, dunque, più che un contenuto. Tale disposizione è un punto di partenza, un luogo di sicurezza che abilita all'incerto, è la casa da cui si parte («*Home is where we start from*»). La costruzione della fiducia di base – che poi altro non è che un credere nell'altro – si radica nelle più precoci esperienze di benessere e di soddisfazione, fisica ed emotiva, con le figure di accudimento; e «il credere religioso fa appello e movimenta le esperienze precedenti di fede, fiducia, affidamento, orientandole al riconoscimento di un referente trascendente»³¹.

19), la valutazione che viene data dell'immagine di Monica sospesa sulla *regula* in un atteggiamento che ha qualche analogia con la sensazione autistica di essere fuori dal mondo: «Non si vuole [...] sostenere che Monica fosse 'autistica', ma piuttosto che possa presentare elementi di quello che la Tustin ha definito la 'capsula di autismo' nei pazienti nevrotici» (p. 152).

²⁹ M. Aletti, *Il contributo di Ana-Maria Rizzuto alla Psicologia della religione*, in M. Aletti, G. Rossi (edd.), *L'illusione religiosa: rive e derive*, Torino 2001, p. 18.

³⁰ L'atteggiamento religioso trova in effetti un referente genetico e organizzativo proprio nella congiunzione, intersecantesi fin dall'origine, tra 'fiducia di base' e costruzione dell'oggetto. La fase transizionale, in quanto luogo di oggetti e fenomeni 'transizionali', relativi cioè a quell'area intermedia di esperienze e all'uso che il bambino fa di oggetti che non sono parti del suo corpo ma che non sono ancora pienamente riconosciuti come appartenenti alla realtà esterna, diviene centrale nel processo evolutivo. In quanto oggetti speciali, investiti di intenso significato affettivo, permettono al bambino di sopportare lo stress e l'angoscia connessi a situazioni di crisi; questo perché essi hanno un profondo carattere simbolico, rappresentando la madre ed essendo oggetti-ponte tra mondo esterno e mondo interno, tra fantasia onnipotente (= illusione) di controllo e disillusione che discende dalla percezione realistica del sé e dell'ambiente. Winnicott esprime con un paradosso la transizionalità: «Il bambino crea l'oggetto, ma l'oggetto era lì, in attesa di essere creato e di divenire un oggetto investito di carica» (cf. D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, trad. it., Roma 1974, in part. pp. 25; 156; D. Devoti, *Psicoanalisi e religione*, in *La religione*, diretta da F. Lenoir e Y. Tardan-Masquelier, vol. VI. *I Temi*. Torino 2001, p. 242).

³¹ M. Aletti, *Psicologia, teologia, psicologia della religione*, cit., p. 282. È solo in continuità con

Da queste premesse il rapporto con Monica e l'avventura religiosa di Agostino assumono ben diverse connotazioni e significati all'interno del racconto autobiografico, forse più in linea con l'intendimento e l'autocomprensione dello stesso autore, che, anche se appartenenti al registro della consapevolezza, sono comunque «messe in coscienza» e «prese di coscienza» frutto di percorsi di meditazione, di preghiera, di autoanalisi spesso spietata e di ricerca continua intimamente segnati dal dolore e dalla sofferenza; non dunque percorsi meramente intellettuali ma affettivi, cioè attivati e guidati dall'*affectus*. Disagio, angoscia e malessere non significano di per sé squilibrio e malattia mentali, non sono in quanto tali sintomi, semmai segni da decifrare, richieste di mutamenti e trasformazioni nel proprio assetto personale, stimoli propulsivi insomma, anche se talvolta possono prendere la via facile della regressione patologica.

Quanto alla scelta religiosa, lungi dall'essere un tentativo illusorio di soluzione o una compensazione di problematiche irrisolte e di desideri conflittuali, essa è la trascrizione o riscrittura personale e creativa – o ri-creativa – di un sistema organizzato e trasmesso culturalmente di risposte sul piano religioso ai grandi problemi della vita e al bisogno di conoscenza di sé e di riconoscimento dagli altri: con felice espressione winnicottiana Aletti arriva a dire che «l'individuo crea la religione che trova»³². Quello di Agostino è appunto il personale tentativo di integrare dentro di sé in forma originale una religione che fin dall'inizio la madre gli poneva di fronte e verso la quale lo spingeva con ogni mezzo³³. Tutt'altro allora che una madre castrante e dominatrice, Monica si viene a configurare come un 'oggetto' primario buono, luogo di esperienze intensamente gratificanti e stampo iniziale di vissuti di attaccamento che Agostino inseguirà per tutta la vita fino ai più intensi abbandoni mistici.

l'esperienza preverbale della «attendibilità umana» colta nel sentirsi abbracciato che il bambino sarà in grado di accostarsi al concetto di «braccia eterne» di Dio (cf. D.W. Winnicott, *Home is Where we Start from*, 1968, trad. it., *Dal luogo delle origini*, Milano 1990, pp. 147-155). Su tutto questo cf. il mio *Mistica e micropsicoanalisi* (i.c.s.).

³²«L'individuo, interagendo in una continua negoziazione con la religione offerta dalla propria cultura, ri-'crea' la religione che 'trova'» (*ibid.*). Aletti a sua volta si rifà ai davvero innovativi lavori di A.-M. Rizzuto (a partire da *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, trad. it., Roma, 1994). Per la studiosa argentina la rappresentazione di Dio è un oggetto transizionale illusorio risultante dall'interazione tra rappresentazione del Sé e rappresentazione dell'oggetto primario, e l'illusione (nel senso di Winnicott) religiosa, lungi dall'essere autoinganno, «è parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali» (p. 83). E per Aletti, in eco (in *L'illusione religiosa: rive e derive*, cit., p. 17), l'illusione nella vita psichica non è altro che il gioco con la realtà «disponibile» al soggetto e costituisce un momento imprescindibile di contatto profondo con l'oggetto, come avviene nella compenetrazione tra la madre «trovata» e la madre «creata» e come è evidente nell'esperienza estetica, erotica, religiosa.

³³ Cf. Aug. *conf.* 3, 4, 8: *hoc nomen salvatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie bibeat et alte retinebat.*

Anche la particolare sensibilità del vescovo africano per i problemi relativi al linguaggio, all'espressione retorica e, più in generale, alla comunicazione forse si forgia nella *humus* materna. E i più interessanti apporti della scuola lacaniana si riferiscono proprio a questa dimensione, vista la centralità che il linguaggio ha nel modello teorico e tecnico caratteristico di tale scuola («l'inconscio si struttura come linguaggio»)³⁴. Da questo punto di vista mi sembrano esemplari anche i quattro saggi terminali della più volte citata raccolta curata da D. Capps e J. Dittes³⁵, e soprattutto, per la novità di approccio davvero magistrale, l'articolo di P.C. Bori, *Figure materne e Scrittura in Agostino*³⁶, nel quale è la scrittura stessa di Agostino che è indagata nelle sue connessioni con quel referente principe che è la Scrittura e con l'universo del materno.

A questo punto e per concludere mi sembra importante fare almeno due osservazioni in ordine ad una più valida utilizzazione della strumentazione psicologica: la prima è relativa al concetto di sublimazione, la seconda al significato e alla funzione profondi dell'opera letteraria.

Quello di sublimazione è un concetto che, diventato generico nella lingua quotidiana, è stato praticamente rimosso in ambito psicologico. Solo recentemente A. Vergote, uno dei fondatori dell'attuale psicologia della religione, l'ha riportato in auge ma con una singolare inversione inscritta nel titolo stesso del volume ad esso dedicato³⁷.

³⁴ Cf. come esempio significativo fra i tanti che si possono ricordare l'intero numero 85, 2003-'04, della rivista «Topique», in particolare il denso e fine art. di V. Donard, *Spiritualité et structuration identitaire* (pp. 53-62). In quest'ottica di analisi le parole del testo sono apprezzate in tutto il loro spessore di significazione polivalente, nella loro valenza simbolico-metaforica aperta – o che può aprirsi – sull'inconscio, nel loro ripetersi e caricarsi di significazioni più complesse e profonde appena si squarci il velo della significanza superficiale o a seconda della loro collocazione nel testo e del contesto esperienziale evocato. Lo stesso Lacan ebbe a dire senza mezzi termini nei suoi *Scritti* (trad. it. di G. Contri, Torino 1974, p. 108): «Sant'Agostino anticipa la psicoanalisi», tanto che consigliava ai suoi uditori di «armarsi» con le sue opere (*ibid.*, p. 878); e aggiungeva che l'anticipazione agostiniana concerneva una delle scoperte più radicali della psicoanalisi: se la verità parla, essa parla soltanto in un soggetto «affetto dall'inconscio», vale a dire un soggetto decentrato e diviso, in qualche misura sempre «fuori posto». E Agostino aiuta a scoprire la radicale eccentricità del sé a se stesso, che impedisce al soggetto di assurgere a fondamento autoreferenziale. In tal senso l'umano può essere inteso come il luogo in cui la frattura viene alla parola, attraverso un originario e irriducibile rinvio all'Altro. Cf. S. Petrosino, *Lacan, Derrida, Lyotard e la compagnia di Agostino*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Verità e linguaggio*, cit., pp. 199-214.

³⁵ Specialmente di M.R. Miles, *Infancy, Parenting and Nourishment in Augustine's Confessions*, in *The Hunger of the Heart*, cit., pp. 219-235.

³⁶ In «Annali di Storia dell'Esegesi» 9/2, 1992, pp. 397-420. Cf. anche il mio *Agostino fondatore di una retorica cristiana*, in F. Gasti, M. Neri (edd.), *Agostino a scuola: letteratura e didattica*. Atti della Giornata di studio di Pavia (13 dicembre 2008), Pisa 2009, pp. 57-77.

³⁷ *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris 1997. Proprio il concetto di sublimazione conduce l'autore ad una revisione radicale dei concetti freudiani fondamentali con una

Credo che tale concetto sia non solo centrale ma fondante per qualunque approccio al fatto religioso. Per quanto riguarda le *Confessioni*, ritengo che sia un concetto chiave, perfettamente in linea con il dettato agostiniano e in grado di render conto del significato profondo dell'intero sviluppo dei 13 libri, cioè di accompagnare la ricerca del santo vescovo dall'embrione della carne, di una carne perturbata e sciupata fin dall'origine a seguito del peccato dei progenitori, alle primizie dello spirito, alla divina Parola creatrice nella quale tutto si origina e si compie: un percorso di progressiva, anche se altalenante, elevazione che è insieme un processo di sublimazione della aggressività (desaggressivizzazione), della sessualità (desessualizzazione) e dello stesso linguaggio che ritrova così la pienezza e purezza comunicativa originaria. Sublimazione dunque intesa come superamento del conflitto e trasformazione riorganizzativa delle pulsioni fondamentali, non come meccanismo di difesa o destino pulsionale deviato.

Inseguire questo processo significa allora procedere ad una mappatura dei nuclei conflittuali che si ripetono in modo evidente nella vicenda delineata da Agostino e che si manifestano nelle predilezioni linguistico-lessicali, in episodi, in situazioni di crisi, nei sogni e in quelle che si possono definire 'equivalenze psicobiologiche'³⁸; quindi rilevare le trasformazioni e le nuove configurazioni dei medesimi nuclei.

Occorre però tener presente che ci troviamo nel contesto di un'opera letteraria, elaborata a partire da motivazioni coscienti – anche se a queste sono sottese motivazioni inconse – e con finalità dichiarate che si iscrivono nei peculiari vissuti religiosi di Agostino. In prima istanza è dunque a questo livello che occorre porsi, prendendo atto di quanto lo stesso autore ha indagato in se stesso e conosciuto di se stesso; qualsiasi opera di letteratura è, in effetti, prima di tutto un atto di conoscenza e un tentativo di organizzare il mondo o una parte di mondo mediante una narratività e una ricerca di corrispondenze tra sé e sé, tra sé e gli altri, tra sé e il mondo..., tra sé e l'aldilà del mondo nel «riconoscimento di un referente trascendente»; un processo, dunque, proiettivo/introiettivo che è l'analogo sul piano cosciente di quel profondo e parzialmente inconscio dinamismo per cui «si proietta solo ciò che si è rimosso – si identifica solo ciò che

reinterpreta psicoanalitica «di alcune realtà psichiche che entrano nelle sublimazioni, come il gioco simbolico, il fantasma e l'immaginazione, l'espressione metaforica e il simbolo» (p. 9). E la stessa sublimazione è sulla base di preconcetti che è da Freud intesa come «trasformazione della pulsione sessuale»; in realtà «sono gli investimenti significanti del mondo e degli altri che, da una parte, contribuiscono a dare forma e senso alle pulsioni sessuali, le trasformano e le aiutano a unificarsi, e che, dall'altra, formano la *humus* delle metaforizzazioni e delle simbolizzazioni all'opera nelle creazioni di valori culturali» (p. 170). Quanto al lavoro di sublimazione, esso consiste – prendendo a esempio Leonardo – nel dare forma al caos, legando le forze di distruzione, organizzando in forme e configurazioni, ordinando in spazi, ritmi, rapporti di colori (a proposito di Leonardo) la dismisura intempestiva. Dunque, processo che tocca soprattutto le pulsioni aggressive.

³⁸ Piuttosto che simboli o processi di simbolizzazione. Cf. in proposito P. Codoni, *Psicofisiologia del sogno*, «Bollettino dell'Istituto italiano di micropsicoanalisi» 27-28, 2000, pp. 25-36.

si è proiettato – e ci si identifica solo a ciò che si è identificato»³⁹. In questo senso l'opera letteraria è sempre un atto di autoconoscenza, un frammento autobiografico, una 'confessione' più o meno deformata dai processi difensivi ma che fondamentale-mente è sincera; si tratta di saper cogliere questa sincerità nella superficie stessa del dettato, perché – come dice Hugo von Hofmannsthal⁴⁰ – «la profondità va nascosta. Dove? Alla superficie».

³⁹ S. Fanti, *Dizionario di psicoanalisi e di micropsicoanalisi*, trad. it., Roma 1984, p. 111.

⁴⁰ *Il libro degli amici*, a cura di G. Bemporad, Milano 1988, p. 56.