

LOUIS BEIRNAERT (1906-1985):
L'INCONTRO INSOLITO E PROFICUO
TRA ETICA PSICOANALITICA ED ETICA CRISTIANA
Laurent Lemoine op

Status quaestionis

Queste brevi riflessioni vorrebbero non solo rendere omaggio a uno dei principali protagonisti del dialogo tra fede e psicoanalisi svoltosi in Francia nella seconda metà del secolo scorso, ma anche e soprattutto porre in rilievo tutta la pertinenza dello stile¹ specifico con cui il gesuita psicoanalista Louis Beirnaert lo aveva allora condotto. Esiste, infatti, un'intera generazione di teologi, sacerdoti, di religiosi o di laici, tra cui anche psicoanalisti², convinta che l'inverosimile incontro tra scoperte psicoanalitiche e fede cristiana possa essere davvero proficuo.

Continuare quanto si è intrapreso richiede la presa d'atto tanto della situazione attuale di alcuni aspetti della morale cristiana³ quanto della situazione corrente della psicoanalisi nel panorama terapeutico, per non dire socio-culturale, francese. La psicoanalisi, infatti, si vede oggi messa in discussione o, per lo meno, a dover fare i conti con la concorrenza, nel proprio ambito di competenza – la cura delle turbe psichiche –, da parte di altre forme di terapia spesso più brevi ed efficaci⁴, almeno secondo i loro sostenitori. Da un punto di vista etico, è necessario tener conto di una tendenza forte che non può sfuggire a un osservatore attento: la psicoanalisi si prefigge a volte di “salvare il padre”⁵. Le ambiguità di fondo di questo genere di missione sono state già

Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno Internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 63-90.

*Nell'approfondire l'approccio del gesuita psicoanalista Louis Beirnaert (1906-1985), la relazione di Laurent Lemoine illustra l'incontro tra il mondo della psicoanalisi e il mondo del pensiero cattolico nella seconda metà del XX secolo, tra fede e psicoanalisi. Al di là della sua originalità e del suo valore intrinseco, essa allarga in modo significativo – rispetto all'illustrazione dello sfondo filosofico trattato nelle relazioni di Paul Gilbert e Alcira Sodor -, aprendolo alle scienze umane, il panorama culturale che fa da sfondo alla ricerca di Charles André Bernard. L'interesse di p. Bernard per la "psicologia del profondo" è molto antico, in quanto legato alla sua formazione intellettuale giovanile: pedagogica in primo luogo (si era diplomato all'École Normale, l'Istituto superiore che in Francia prepara all'insegnamento nelle scuole primarie), poi filosofica e psicologica. Una formazione caratterizzata dall'apertura alle scienze umane e finalizzata a un interesse unico e totalizzante: "la vita spirituale", come ebbe a dichiarare lui stesso in occasione del suo 50° anniversario di professione religiosa. Riferimenti alla psicologia del profondo e a Freud si incontrano in quasi tutte le sue opere. Ma in particolare in *Le projet spirituel* del 1970; nella *Teologia simbolica*, 1984² (ed. fr. *Théologie symbolique*, 1978); nella *Teologia affettiva*, 1985 (ed. fr.: *Théologie affective*, 1984); nel cap. 7 intitolato "La vita affettiva" della *Teologia spirituale*, 2002⁶ (*Traité de théologie spirituelle*, 1986); nel secondo volume della trilogia del *Dio dei mistici* dedicato a *La conformazione a Cristo*, il cap. 5 su "La percezione mistica sensibile"; e ancora nella *Teologia mistica*, 2005 postuma (ed. fr. *Théologie mystique*, 2005)

¹ Per comprendere cosa intendesse Jacques Lacan con "etica dello stile" cfr., per esempio, P. Guyomard, *Le Désir d'éthique*, Aubier, Parigi 1998. L'espressione "etica psicoanalitica" è, poi, una scelta da noi operata per comodità, laddove Guyomard si chiedeva se non fosse meglio parlare, per esempio, di etica *dello* psicoanalista o di etica *nella* psicoanalisi.

² Basti pensare a Françoise Dolto, Charles-Henri Nodet, Daniel Widlöcher, al gesuita Denis Vasse, al domenicano Albert Plé, al carmelitano Bruno de Marie-Jésus, a Maurice Bellet, Marc Oraison, o ancora, in Belgio, ad Antoine Vergote. Sull'argomento cfr. l'introduzione al libro di Marie Romanens, *Le divan et le prie-dieu. Psychanalyse et religion*, Desclée de Brouwer, Parigi 2000. Dalla parte dei teologi e/o dei pastori, si può far riferimento all'opera collettiva *La relation pastorale*, coll. Cogitatio Fidei, 33, Éd. du Cerf, Parigi 1968.

³ Vedremo nel corso di questo contributo che l'etica psicoanalitica interroga tanto la morale cristiana quale sistema di elaborazioni normative per la strutturazione della vita del soggetto quanto l'etica cristiana intesa, secondo la distinzione tradizionale di Paul Ricœur, come ricerca di una mira per le nostre azioni.

⁴ "La neurobiologia tende a soppiantare la psicoanalisi e a screditarne, dichiarandola non scientifica e, pertanto, poco credibile" in A. Green, *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, PUF, Parigi 2002, p. 340 [*Idee per una psicoanalisi contemporanea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004]. Cfr. anche R. CAHN, *La fin du divan?*, Odile Jacob, Parigi 2002 [*La fine del divano?*, Borla, Roma 2004].

⁵ Cfr., per esempio, O. Grignon, *Le Corps des larmes*, Calmann-Lévy, Parigi 2002, p. 65s.

segnalate da numerosi specialisti come Élisabeth Roudinesco⁶: la psicoanalisi non era forse, *ab initio*, una pratica sovversiva in contrasto con la morale culturale, e anche con la morale borghese, come un Theodor Adorno – pur con il suo atteggiamento critico nei confronti della psicoanalisi – aveva già da tempo perfettamente compreso?⁷

La psicoanalisi rientrava nel novero di quelle scienze umane⁸ che interessarono moltissimo i teologi di area francofona negli anni 1950-1980, nella stessa misura di altre scienze dell'uomo come la sociologia, la storia, la linguistica, ecc. L'insieme di queste nuove discipline è stato spesso utilizzato in teologia in maniera volutamente ancillare⁹, quasi i teologi riservassero loro il trattamento concesso una volta alla filosofia, *ancilla theologiae*. Tuttavia, in taluni casi, i teologi hanno voluto scommettere su un incontro autentico, diretto, tra una teologia morale che andava perdendo terreno¹⁰ e quelle nuove "scienze" che l'avrebbero sconvolta da cima a fondo. È evidente che le regole di un simile incontro non erano scontate. I risultati incontrarono probabilmente una certa opposizione e furono considerati con sospetto. Non v'è tuttavia alcun dubbio che l'incontro tra fede cristiana e scoperte psicoanalitiche portò qualche ottimo risultato da cui la morale e la pastorale cristiane di oggi potrebbero trarre ancora profitto. Gli studi di Louis Beirnaert ne fanno parte. Ed è quanto intendiamo porre in risalto in queste poche righe.

Oggi, quando la psicoanalisi si trova ancora interpellata nell'ambito di un lavoro di teologia morale, è raro che gli autori conducano le loro ricerche partendo direttamente dal *corpus* freudiano o anche lacaniano come invece facevano il domenicano Albert Plé o lo stesso gesuita Louis Beirnaert. Il moralista odierno evita spesso il confronto diretto, facendo ricorso a ciò che nell'ambito delle tesi e dei metodi psicoanalitici sarà giudicato compatibile con l'antropologia morale tradizionale. Questo spiega perché Carl Jung o Viktor Frankl, entrambi percepiti come più propensi alla dimensione trascendente della persona, siano stati oggetto di recenti pubblicazioni¹¹. A questo si aggiunga il fatto che si è tutti troppo abituati a una sorta di vulgata psicoanalitica, talmente diffusa nella cultura di tutti i giorni da finire per diluirvisi terribilmente, non senza distorsioni nei confronti delle cure analitiche condotte in un'epoca in cui le persone in analisi non sapevano pressoché nulla di come funzionasse l'inconscio.

La teologia morale, dal suo canto, sta riscoprendo tutto l'interesse delle virtù cristiane per molto tempo lasciate da parte. E questo vale sia in ambito anglosassone che francese¹², e anche al di là della ricerca teologica cristiana *stricto sensu*¹³. Tuttavia, un teologo coraggioso come Albert Plé aveva già evidenziato, all'inizio degli anni '50, tutto l'interesse rappresentato dalla psicodinamica freudiana messa in rapporto al cammino di virtù proposto da Tommaso d'Aquino¹⁴.

Il contesto attuale si caratterizza inoltre per una riaffermazione di una certa fondatezza di una morale dell'atto umano che va di pari passo con un relativo declassamento, per lo meno da parte di certi teologi, dell'apporto della psicoanalisi, in particolare, ma anche di altre scienze umane, più in generale¹⁵.

⁶ Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, Fayard, Parigi 1999 [*Perché la psicoanalisi?*, Editori Riuniti, Roma 2000].

⁷ Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Parigi, 2003, pp. 87-88 [*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 2005].

⁸ La psicoanalisi è, innanzitutto, una tecnica di cura delle turbe psichiche. Solo per comodità e approssimazione viene qui presentata come una scienza umana, di cui possiede infatti le caratteristiche principali.

⁹ Espressione ricorrente negli scritti di Albert Plé, per esempio in *Vie affective et chasteté*, Éd. Du Cerf, Parigi 1963 [*Vita affettiva e castità*, Roma 1965].

¹⁰ Cfr. sull'argomento il bilancio tracciato da G. Mathon, "L'évolution de la théologie morale dans l'espace francophone d'après la revue *Le Supplément: 1947-1996*", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 203, dicembre 1997, 5-116.

¹¹ Per esempio, D. Biju-Duval, *Le Psychique et le Spirituel*, Éd. de l'Emmanuel, Parigi 2001.

¹² Cfr. J. F. Keenan, *Les Vertus. Un art de vivre*, Éd. de l'Atelier, Parigi 2002.

¹³ Come testimonia il successo delle opere di A. Comte-Sponville.

¹⁴ Cfr. A. Plé, "Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs", *Le Supplément*, 19, novembre 1951, 402-434.

¹⁵ Si consultino sull'argomento i lavori del cardinale Cottier, o.p., e in particolare: G. Cottier, *Défis éthiques*, Éd. S. Augustin, Saint-Maurice 1996; *Le désir de Dieu. Sur les traces de Saint Thomas*, Éd. Parole et Silence, Saint-Maur 2002.

Non è difficile prendere atto delle esortazioni del Magistero alla vigilanza di fronte a certe nuove teorie etiche nate grazie al grande credito concesso alle scienze dell'uomo senza un discernimento sufficiente¹⁶. Converrà notare che i lavori di Louis Beirnaert, pressappoco contemporanei di quelli di Albert Plé¹⁷, offrono riflessioni davvero stimolanti su questi argomenti, pur sulla base del credito concesso all'etica psicoanalitica di ispirazione strettamente lacaniana, almeno per quanto concerne il nostro gesuita.

Non c'è motivo alcuno di non utilizzare questo notevole patrimonio per chiarire le questioni di oggi, a meno che non si voglia chiudersi del tutto, provocando così una frattura che non porterebbe a nulla. A nostro avviso, tagliare i ponti tra il contributo che un autore come Louis Beirnaert ha saputo offrire e le più importanti questioni etiche che segnano il nostro ambiente è un rischio effettivo dovuto alla parziale eclissi dell'"astro" freudiano-lacaniano, il quale, indubbiamente, riluce con meno splendore, per così dire, sia sulle lande della società profana che su quelle della società ecclesiale.

Elementi principali dell'incontro tra fede cristiana e psicoanalisi secondo Louis Beirnaert

Cenni biografici

Louis Beirnaert nasce ad Ascq, nei pressi di Lille, il 2 aprile 1906. A diciassette anni entra nella Compagnia di Gesù. Completato il corso di studi a Roma nell'anno 1939-1940, diventa cappellano degli studenti ed entra a far parte, durante la Seconda Guerra Mondiale, di una rete clandestina della resistenza¹⁸. È successivamente professore di filosofia a Reims e di teologia dogmatica a Enghien. Nel corso della guerra aveva scoperto la psicoanalisi, in particolare grazie a Françoise Dolto, Daniel Lagache e, naturalmente, Jacques Lacan.

Nel 1953 fonda, con il dottor Charles-Henri Nodet e il carmelitano Bruno de Jésus-Marie, l'*Association internationale d'études médico-psychologiques et religieuses*.

Nel 1961 fonda con p. Albert Plé l'*Association Médico-psychologique d'Aide aux Religieux* (AMAR).

Dapprima membro della *Société française de psychanalyse*, entra a far parte dell'*École freudienne* di Parigi¹⁹. Dopo la chiusura di questa, nel 1980 ne fonda una sua, *Errata*.

Alla fine del Concilio Vaticano II, Beirnaert può scrivere sul tema della psicoanalisi: "Ancora una volta il Concilio avrà reso possibile l'espressione di una vera apertura nei confronti di una scoperta e di una disciplina che segnano l'uomo del nostro tempo più di quanto lo si voglia ammettere"²⁰. Per lui "l'epoca del rifiuto"²¹ si è, in quel momento, conclusa.

Da Michel de Certeau apprendiamo che Beirnaert si appassionava ai "temi più svariati"²² della sfera sociale, letteraria, spirituale. A questo genere di lavoro lo portava la sua attività di redattore della rivista *Études*. Il biografo di Louis Beirnaert fa inoltre notare che il gesuita psicoanalista si preoccupò sempre di non cedere alla "seduzione di un concordismo"²³ tra fede cristiana ed esperienza psicoanalitica: "La sua opera [...] comporta uno sforzo costante per individuare, al di là delle identificazioni immaginarie e nel rispetto delle differenze, quale movimento dello spirito è capace di fondare un'analogia"²⁴.

¹⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, Lettere Encicliche *Veritatis Splendor* e *Fides et Ratio*.

¹⁷ Cfr. L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, Éd. de l'Épi, Parigi 1964 [*Esperienza cristiana e psicologia*, Borla, Torino 1965].

¹⁸ Cfr. Michel de Certeau, "Louis Beirnaert", *Compagnie*, dicembre 1985, 192s.

¹⁹ J. Sedat, "Beirnaert, Louis", in Alain de Mijolla (a cura di), *Dictionnaire international de psychanalyse*, Calmann-Lévy, Parigi, 2002, p. 187.

²⁰ L. Beirnaert, "La psychanalyse et le concile", *Études*, 323, novembre 1965, 578.

²¹ *Ibid.*

²² Cfr. Michel de Certeau, "Louis Beirnaert", in *Compagnie*, art. cit., 192s.

²³ *Ibid.*, p. 193.

²⁴ *Ibid.*

La scelta delle parole

"Analogia" non è d'altronde necessariamente il termine più adatto per definire il genere di particolare relazione esistente tra fede cristiana e scoperte psicoanalitiche.

Se riteniamo che Beirnaert possa ancor oggi suscitare un reale interesse tra quanti desiderano continuare e rinnovare il dialogo iniziato, è proprio perché ha tentato di precisare il lessico di questo dialogo, a costo di farne emergere le radicali inadeguatezze²⁵. Per presentare le sue ricerche terminologiche, sarà meglio lasciare a lui la parola: "Tutto si svolge come se la convinzione della compatibilità tra psicoanalisi e fede non potesse dar origine a un discorso senza che questo non sembri tradire ciò di cui si tratta, sia nella psicoanalisi che nella vita di fede"²⁶.

Beirnaert non è del tutto convinto del termine "omologia" per definire l'incontro tra fede e psicoanalisi, in quanto a suo parere pone "faccia a faccia"²⁷ due discorsi che contribuiscono a deformare contemporaneamente fede cristiana e psicoanalisi nel vano tentativo di conciliarle. Il termine "analogia", dal canto suo, è troppo "carico di risonanze teologiche"²⁸. Beirnaert avanza delle riserve anche a proposito del termine, caro ai mistici, di "purificazione"²⁹, che tende a ridurre il contributo psicoanalitico a un semplice risanamento della vita di fede. Il gesuita esorta invece ad abbandonare l'idea sterile consistente nell'intendere il dialogo tra fede e psicoanalisi in termini di discorso teorico o di "sapere"³⁰ e ad addentrarsi, invece, nell'incontro delle esperienze. È infatti inutile cercare "affinità di strutturazione"³¹ sulla base di un confronto nozionistico dei due *corpus*. "Qui si tratta della totalità della fede"³², senza che si possa isolare, per una scelta teorica, il Padre della fede dal padre nevrotico.

L'intento di Beirnaert non è tuttavia quello di inglobare, e ancor meno quello di intrattenere la confusione. Per lui infatti, per quanto ci si possa chiedere se esperienza di fede ed esperienza psicoanalitica non siano un'unica e identica esperienza, la risposta a questa difficile domanda è *in fine* negativa: "psicoanalisi e Parola di Dio dicono la stessa cosa soltanto per chi esclude la radicale differenza che proprio la loro identità comporta"³³. Di contro, è vero che "tanto l'una quanto l'altra aprono la faglia su cui poggia tutto ciò che se ne si può dire"³⁴. Ciò per cui si ha il diritto di contare sull'apporto psicoanalitico, quando posto in dialogo con la fede cristiana, dipende, in realtà, dall'approccio "a ciò che le formazioni religiose velano – nella stessa misura in cui lo disvelano – e cioè la verità della carenza costitutiva del soggetto del desiderio"³⁵.

Queste poche considerazioni tratte dalle opere di Beirnaert permettono già di caratterizzarne la riflessione. In primo luogo, egli si è preoccupato di non intraprendere il dialogo con tesi e metodi psicoanalitici partendo da una base qualunque, ma al contrario di intraprenderlo riflettendo in precedenza sulle sue condizioni, cosa che non tutti i teologi hanno fatto³⁶.

Il risultato che caratterizza tutta l'opera del gesuita analista è il seguente: da una parte come dall'altra, i rispettivi *corpus* dottrinali hanno meno rilievo nel dialogo che non nell'esperienza concreta, sia che si tratti dell'esperienza ogni volta singolare della cura analitica o dell'avventura

²⁵ Cfr. anche L. Lemoine, "Le dialogue foi chrétienne / psychanalyse dans le discernement et l'accompagnement des vocations entre 1950 et 1975", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 222, settembre 2002, 97-98.

²⁶ L. Beirnaert, "Psychanalyse et vie de foi", in *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible. S. Ignace, Freud et Lacan*, Éd. du Seuil, Parigi 1987, p. 132 (d'ora in poi: *Aux frontières*).

²⁷ *Aux frontières*, p. 137.

²⁸ *Aux frontières*, p. 136.

²⁹ *Aux frontières*, p. 135.

³⁰ *Aux frontières*, p. 137.

³¹ *Aux frontières*, p. 136.

³² *Aux frontières*, p. 138.

³³ *Aux frontières*, p. 140.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, op. cit., edizione riveduta e corretta nel 1966, preliminare a una seconda edizione, p. 15.

³⁶ Come fu nel caso di Albert Plé.

altrettanto personale della conversione cristiana³⁷. Inoltre, il punto di incontro più stimolante di queste due esperienze si colloca precisamente nel realizzarsi – si potrebbe dire etico – del soggetto parlante e desiderante³⁸, anche se, più nettamente in Lacan che in Freud³⁹, il soggetto è un soggetto bloccato costituito dalla mancanza-a- essere.

Sacro e profano

Una delle chiavi più sicure per comprendere lo stile proprio di Beirnaert nell'incontro tra fede cristiana e rivoluzione psicoanalitica è legata al suo ostinato rifiuto di settorializzare la psicoanalisi, riservandola a ciò che nell'uomo non toccherebbe il sacro.

Per Beirnaert non esistono, da una parte, il mondo di Dio, la sua Parola, le realtà divine, l'ambito del soprannaturale su cui la psicoanalisi non sarebbe in grado di far presa e, dall'altra, il mondo degli uomini soggetto all'alea delle turbe psichiche che costituirebbe l'ambito di competenza proprio delle indagini psicoanalitiche. Se è vero che si tratta "della totalità della fede", questo implica, secondo Beirnaert, l'impossibilità di contrapporre "l'uomo del mistero e l'uomo del mondo profano"⁴⁰. Il mistero si trova dunque alla base stessa del reale empirico. Si innesta sulla realtà quotidiana del soggetto.

Questo è quanto rivela l'avventura della cura analitica nel corso della quale chi è in analisi lavora⁴¹ su dei nonsenso apparenti che "sono la manifestazione stessa di un senso [...], proprio lì dove il discorso cosciente parla di dovere, di peccato, di inferno, di timor di Dio, di sofferenza redentrice, ecc."⁴². In tal modo il mistero si trova non svuotato, ma restituito "nella sua verità"⁴³. Il percorso della cura rivela allo sguardo di chi è in analisi la sua costruzione nevrotico-immaginaria, e cioè quel "momento in cui egli si è colto come immagine nell'istante stesso della nascita del proprio Io"⁴⁴. In quel mondo manca l'assenza, mentre il cristiano, secondo Beirnaert, "riceve il suo essere dall'assenza e dalla negatività, nella misura in cui esse manifestano una positività inesauribile e a volerlo chiamare col suo nome: l'amore Agapè"⁴⁵.

La scelta dell'etica

Beirnaert preferisce con assoluta determinazione usare in tutti i suoi lavori il lessico dell'etica piuttosto che quello della morale, in quanto, a suo parere, la dimensione etica di un atto non si valuta secondo il solo criterio della moralità⁴⁶, il che significa per esempio che la psicoanalisi è "estranea alla sfera delle virtù"⁴⁷. Sulla scia di Lacan, la parola chiave della "esperienza etica dell'analisi"⁴⁸ è quella di "desiderio": l'analizzato è chiamato, nel corso della cura, a decifrare un enigma, quello di una verità che "bussa alla porta"⁴⁹, una verità mascherata sotto i travestimenti del sintomo, tanto da apparire in realtà come una sorta di violenza alla coscienza etica o piuttosto, come scrive Beirnaert, "non più alla coscienza ma al limite tra conscio e inconscio, una trasgressione"⁵⁰. L'avventura analitica riapre la porta del "desiderio che in ultima istanza sottende nel soggetto tutta

³⁷ Ciò non significa però che Beirnaert non abbia contribuito al rinnovamento delle teorie freudiane in collaborazione amichevole con J. Lacan. Cfr., per esempio, "La théorie psychanalytique et le mal moral", in *Aux frontières*, pp. 103-111.

³⁸ Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Éd. Du Seuil, Parigi 1986 [*Il seminario*, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994]

³⁹ "Wo Es war, soll Ich werden": dov'era l'Es, lì dovrà esserci l'Io.

⁴⁰ L. Beirnaert, "Psychanalyse et mystère de l'homme", in *Expérience chrétienne et psychologie*, op. cit., p. 282.

⁴¹ Secondo la regola fondamentale che consiste nel dire tutto ciò che viene alla mente. Cfr. J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Parigi 1997, pp. 398-400 [*Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma - Bari 2000].

⁴² L. Beirnaert, "Psychanalyse et mystère de l'homme", art. cit., 284.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 289. Tale concezione è evidentemente molto vicina ai contributi lacaniani sulle tre categorie del campo psicoanalitico: Reale, Simbolico, Immaginario. Cfr. J. Lacan, *Séminaire R.S.I. du 13 mai 1975* e "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", in *Écrits*, Éd. du Seuil, Parigi 1966, pp. 585-645 ["La direzione della cura e i principi del suo potere", in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974].

⁴⁵ L. Beirnaert, "Psychanalyse et mystère de l'homme", art. cit., 288-289.

la ricerca del suo "bene", al di là di tutto l'ordine delle rappresentazioni in cui si iscrivono le categorie di buono e cattivo"⁵¹.

Qui Beirnaert non fa che riproporre l'insegnamento di Lacan⁵² sul soggetto che vive separato dall'oggetto perduto, l'oggetto materno: il Bene Supremo è dunque un "bene proibito"⁵³. L'uomo appare come una creatura la cui unica prospettiva consiste nel cercare inutilmente l'origine perduta che egli spera sempre di recuperare.

Questo tipo di etica non si preoccupa molto di ciò che il gesuita analista chiamava "gli obblighi derivanti dalla morale corrente"⁵⁴. L'etica che nasce dalla seduta analitica "si fa un posto dove è il desiderio inconscio a dettare legge"⁵⁵. Il che, in effetti, non manca di avere delle "ricadute"⁵⁶ nel campo delle morali istituite. Si possono, così, comprendere meglio i limiti della "regolazione morale"⁵⁷ *stricto sensu*: "Lo psicoanalista può far luce al moralista, facendogli scoprire che in questo soggetto morale giace un altro soggetto impigliato nella rete dei significanti inconsci che ne marcano il desiderio. Il soggetto per il quale si legifera, il soggetto della morale vero e proprio, si apre, dunque, lasciando intravedere quell'altro soggetto non accessibile, invece, alla morale"⁵⁸.

In altri termini, il contributo etico della psicoanalisi non si colloca nel "ribadimento dei principi", bensì proprio in ciò che "accade al soggetto passato attraverso un'esperienza psicoanalitica"⁵⁹. Beirnaert presenta l'avventura dell'analizzato come una "perdita dei riferimenti morali [...] in cui trovava sostegno nella sua stessa nevrosi"⁶⁰, perché il soggetto possa infine nascere a se stesso.

Lo stesso accadde, secondo Beirnaert, ad Antigone, quando si oppose alle leggi della città: l'atto di Antigone che si rifiuta di tradire il fratello è etico in quanto, in questo caso, è "un atto inusitato di sottomissione a una legge non scritta contro cui la legge della città non può prevalere"⁶¹. Lo stesso accadde a sant'Ignazio di Loyola quando prese la decisione di smettere di confessarsi troppo: "si sveglia", scrive Beirnaert, "come da un sogno [...], vede i suoi scrupoli svanire e abbandona le sue imprese ascetiche"⁶².

È studiando in Freud stesso le grandi istanze della vita psichica messe in risalto dal padre della psicoanalisi, e precisamente il ruolo del Superego⁶³, che Beirnaert precisa ulteriormente il suo punto di vista: "Si può affermare che per lui [Freud] il male estremo consiste nella trasgressione della Legge che fonda tutto l'ordine umano. In tal senso, il Male consiste nel non essere fedeli alla mancanza [divieto del piacere, ndc] e, correlativamente, il Bene, nell'esserle fedele"⁶⁴.

⁴⁶ Cfr. L. Beirnaert, "Qu'est-ce que l'acte éthique ?", in *Aux frontières.*, p. 100. Il problema della "moralità o immoralità della psicoanalisi è un falso problema", conclude nell'articolo "Psychanalyse et rapport moyen-fin", in *Aux frontières de l'acte analytique, op. cit.*, p. 84.

⁴⁷ L. Beirnaert, "Éthique et psychanalyse", in *Aux frontières*, p. 90.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ L. Beirnaert, " 'On-dit' sur la psychanalyse ", in *Aux frontières*, p. 15.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁵¹ L. Beirnaert, "Éthique et psychanalyse", *art. cit.*, 90.

⁵² Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*

⁵³ L. Beirnaert, "Éthique et psychanalyse", *art. cit.*, 90. Per Beirnaert si tratta qui nient'altro che del "principio etico fondamentale". *Ibid.*, 94.

⁵⁴ *Ibid.*, 93.

⁵⁵ *Ibid.*, 91.

⁵⁶ L. Beirnaert, "Éthique et psychanalyse", *art. cit.*, 94.

⁵⁷ L. Beirnaert, "Psychanalyse et rapport moyen-fin", *art. cit.*, 85.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ L. Beirnaert, "Qu'est-ce que l'acte éthique ?", *art. cit.*, 100.

⁶¹ *Ibid.*, 97.

⁶² *Ibid.*, 99.

⁶³ Cfr. L. Beirnaert, "La théorie psychanalytique et le mal moral", in *Aux frontières.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

La scoperta freudiana relativa al conflitto edipico non può, secondo il nostro autore, servire a una nuova "regolazione morale della natura umana"⁶⁵. Né è concepibile, per il gesuita, immaginare sulla base del contributo freudiano una separazione tra una vita pre-morale ancora inconscia e una morale finalmente cosciente: "Non si può, invero, continuare a pensare che Freud si occupi solo del male e della colpevolezza nevrotiche o ancora della pre-morale, o morale infantile, accanto alla quale potrebbe sussistere, purificata, una morale cosciente che abbia basi diverse da quelle della 'pseudo-morale'"⁶⁶.

La relazione di aiuto pastorale

Per Beirnaert, questo genere di presa di posizione teorica ha un senso solo se radicato nell'ascolto pastorale, tant'è vero che il suo modo di accogliere le tesi e i metodi della psicoanalisi si fonda sul paradigma transferale del viaggio analitico. Ecco perché "non basta più, quando le persone vengono a parlarci [...] della loro incapacità di osservare la legge morale, invitarli a credere alla grazia"⁶⁷. Obiettivo della relazione di aiuto pastorale è dunque aiutare il soggetto ad "progredire nella verità dei suoi problemi", al fine di "liberare un libero arbitrio fino a quel momento soggiogato da spinte oscure"⁶⁸.

Il pastore, che può solo cercare di "appoggiarsi sulla parte sana della personalità morale e religiosa"⁶⁹ di chi incontra - distinguendosi, per lo meno in questo, dall'analista -, deve comunque essere in grado di sopporre l'esistenza di conflitti psichici inconsci che possono portare a delle "contraffazioni"⁷⁰ della vita spirituale del cristiano. E questo non significa affatto trasformare il rapporto pastorale in cura analitica. Vi sono, anzi, casi in cui il pastore deve poter sollecitare "la collaborazione dello psicoanalista"⁷¹.

Partendo dalla situazione transferenziale della cura analitica⁷², Beirnaert ritiene che il pastore, da parte sua, ben guardarsi dall'"entrare nel suo gioco [quello di chi è sotto la sua guida]"⁷³, il gioco di chi incontra. Analogamente, il transfert analitico insegna quanto sia facile manipolare una relazione a due nel caso in cui il pastore desse libero corso ai suoi squilibri personali: "Esiste dunque un desiderio di dirigere che tradisce un'incapacità di stabilire normali relazioni interpersonali. Sacerdoti a disagio davanti agli altri nelle relazioni comuni trovano sicurezza solo riducendo l'altro in una condizione di diretto"⁷⁴.

L'incontro pastorale nasconde molte trappole in cui il pastore deve cercare di non cadere, soprattutto se la persona è in analisi. In questo caso molto preciso, a livello conscio il cristiano cerca di trovare nel pastore un "sostegno per la ricostruzione spirituale che si rende necessaria"⁷⁵, mentre

⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁶ *Ibid.* Al riguardo si può fare riferimento a un'opera spesso citata nei lavori del periodo di Beirnaert: Ch. Odier, *Les Deux Sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1943.

⁶⁷ L. Beirnaert, "Rôle et attitude du conseiller moral", *Études*, 317, aprile-maggio-giugno 1963, 159.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁹ L. Beirnaert, "Pratique de la direction spirituelle et psychanalyse", in *Direction spirituelle et psychologie. Études carmélitaines*, 15 maggio 1951, Desclée de Brouwer, p. 322.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 319. Si potrebbe trattare, nascosto dietro a un comportamento apparentemente conforme alla virtù della carità caratterizzato dall'abnegazione, di un "bisogno di soffrire e di annientarsi". In un religioso, la castità può mascherare una paura angosciata della sessualità, l'obbedienza un bisogno atavico di sicurezza, la mitezza una difficoltà a confrontarsi con la figura paterna. *Ibid.*, pp. 319-320.

⁷¹ *Ibid.*, p. 321.

⁷² Sull'argomento cfr. "Le Transfert en psychanalyse", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 211, 1999. Si potrà anche fare riferimento a A. Godin, *La Relation humaine dans le dialogue pastoral*, Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Desclée de Brouwer, Parigi 1963 [*La relazione umana nel dialogo pastorale*, Torino 1964], o ancora R. Hostie, *L'Entretien pastoral*, Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Desclée de Brouwer, Parigi, 1963 [*Il sacerdote consigliere spirituale*, Torino 1966].

⁷³ L. Beirnaert, "Pratique de la direction spirituelle et psychanalyse", *art. cit.*, 323.

⁷⁴ *Ibid.* Per evitare l'"autoritarismo sadico" o l'assoggettamento dell'altro (p. 324), Beirnaert consigliava ai pastori l'acquisizione di nozioni psicologiche sufficienti, sebbene riconoscesse l'impossibilità di esigere da tutti di aver fatto personalmente esperienza dell'analisi (*ibid.*).

⁷⁵ *Ibid.*, 325.

a livello inconscio desidera trovare in lui un "complice che gli permetta di resistere alla terapia analitica"⁷⁶. La posta in gioco nella relazione pastorale è dunque quella di "saper rispondere alla prima esigenza senza condisendere alla seconda"⁷⁷. E è questa la parte più ardua, dal momento che il soggetto in analisi si troverà a provare sentimenti, o addirittura porre atti "incompatibili con la legge morale"⁷⁸, la qual cosa non mancherà di generare in lui un "profondo smarrimento"⁷⁹.

Le teorizzazioni di Beirnaert sui legami tra vita psichica e crescita spirituale si fondavano su realtà pastorali molto concrete. Così egli ha potuto riflettere sulla realtà della coppia cristiana fino ad auspicare di "interrogare la legge stessa"⁸⁰. Quanto succede nella vita di coppia dipende dal modo di vivere la differenza dei sessi. Il gesuita analista fa riferimento a una "reciprocità speculare" che "si incrina e si rompe all'apparire"⁸¹ della differenza. Si tratta dunque veramente, in seno alla coppia, di un "fallimento della sessualità a livello narcisistico". Eppure da questo fallimento "rinascere l'idea di trovare finalmente l'amore con un'altra donna, con un altro uomo"⁸².

L'*ultima ratio* della coppia non è, secondo lui, "né l'amore, né i giuramenti, né l'istituzione"⁸³; ma consiste, paradossalmente, nell'accettazione della carenza [divieto, ndc], "nella faglia che si è venuta ad aprire, nell'assenza di garanzia", come "una posta a cui non ci si può sottrarre e che può fondare l'indissolubilità"⁸⁴.

Vita psichica e santificazione

L'impatto delle scoperte psicoanalitiche non riguarda soltanto il modo migliore di condurre una relazione di aiuto pastorale, ma anche difficili quesiti di teologia spirituale come: "il nostro rapporto con Dio dipende davvero dalle strutture psichiche che sono in noi senza essere nostre?"⁸⁵

Così come sarebbe inesatto e pericoloso ricondurre quanto accade nel corso di una seduta analitica a quanto accade nel corso di un incontro di tipo pastorale, sarebbe altrettanto sbagliato confondere "santificazione e realizzazione della persona morale"⁸⁶. Secondo il gesuita analista, la santificazione cristiana è "un atto di Dio a cui risponde il consenso dell'uomo [...], un avvenimento misterioso al di là di uno psichismo che non ne risulta tuttavia immediatamente modificato"⁸⁷.

In rapporto al dono della grazia, le disposizioni psichiche non hanno di per sé interesse, anche se, come osserva Beirnaert, si è istintivamente tentati di attribuire, a torto, una sorta di "privilegio"⁸⁸ al nevrotico. Il gioco della libertà e della grazia è tale, a suo parere, che "la stessa conversione [...] può essere motivata da un bisogno di sicurezza un po' infantile come pure da un autentico consenso alla grazia"⁸⁹.

Beirnaert non aveva difficoltà a riconoscere come rara l'evenienza che il marchio dei frutti dello Spirito sia semplicemente assente dalla vita psichica: "In una vita sotto tanti aspetti ancora turbata e miserevole, ecco che il respiro segreto delle [virtù] teologali si manifesterà in una qualche tenerezza inimmaginabile, in un qualche tratto improvviso di quella follia della Croce di cui parla san Paolo"⁹⁰. Egli riteneva che anche nelle persone più disturbate psichicamente "lo psichismo rinnovato dallo Spirito tende a diventare un'espressione della libertà"⁹¹. Ecco perché, secondo lui, si

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, 326.

⁸⁰ L. Beirnaert, "L'indissolubilité du couple", in *Aux frontières*, p. 152.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 156. E nemmeno da "una morale sessuale, anche se accompagnata da una proposta ideale" (*ibid.*, p. 158).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁵ L. Beirnaert, "La sanctification dépend-elle du psychisme?", in *Expérience chrétienne et psychologie*, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁹¹ *Ibid.*, p. 140.

può parlare di "due specie di santi [...], quelli che portano il fardello insopportabile dei determinismi [...], quelli che cadono e ricadono" e, accanto a questi, "i santi dallo psichismo felice, i santi casti, forti e dolci, il Santi modello"⁹².

Le tesi psicoanalitiche portano Beirnaert a dire quanto sia importante che "la natura sia sana e che sia di buon impasto per servire quaggiù da strumento e da segno alla vita dello Spirito"⁹³. Scopo della cura analitica è quindi quello "di instaurare o restaurare la capacità di giudicare, di sentire, di comportarsi *sicut decet sanctos*"⁹⁴. Per il gesuita, è la fede stessa che "spinge il cristiano a servirsi delle tecniche di modificazione dello psichismo"⁹⁵.

Tentativi di valutazione e attualizzazione

La presentazione oltremodo sintetica delle tesi di Beirnaert nella cornice limitata di questo intervento rivela un modo originale di intendere un possibile dialogo con la "rivoluzione psicoanalitica"⁹⁶: non si tratta tanto di confronti nozionistici quanto di confronti legati a due esperienze, quella della fede cristiana e quella dell'avventura analitica⁹⁷. È il dispositivo della cura e, in senso ancor più generale, l'esperienza della parola vissuta nel corso di questa, a rappresentare il punto di incontro più stimolante nella prospettiva del dialogo tra fede cristiana e psicoanalisi.

Una posizione peculiare nel recepire la novità psicoanalitica

La posizione di Beirnaert è realmente peculiare e per questo facilmente distinguibile dalle altre. Il domenicano Albert Plé, già menzionato, si è principalmente applicato, almeno nei suoi scritti, a un confronto delle dottrine tommasiana, da una parte, e freudiana, dall'altra: suo intendimento era favorire, in tal modo, la progressiva liberazione del soggetto dagli equivoci nevrotici – pre-morali⁹⁸ -, del soggetto reso capace di formulare in modo virtuoso autentici atti umani come ha potuto descriverli Tommaso d'Aquino: "*Idem sunt actus morales et actus humani*"⁹⁹.

Beirnaert sembra aver preso piuttosto chiaramente le distanze da questo modo di concepire il contributo portato dalla psicoanalisi alla morale cristiana. In tal senso, non a caso egli ha cercato di optare per il lessico dell'etica a scapito di quello della morale. Per il gesuita analista, l'incontro tra fede cristiana e scoperte psicoanalitiche non ha come fine principale di favorire la strutturazione morale del soggetto, il quale si trova a passare, con tempi propri, da una vita dominata dalle alee psicopatologiche a una vita caratterizzata da un Io con buone probabilità di esercitare le virtù come ci si esercita a un'arte di vivere. Questo modo di vedere le cose è più possibile, è vero, partendo da una certa lettura del *corpus* freudiano¹⁰⁰, mentre è senza alcun dubbio più difficile sulla base del rinnovamento lacaniano.

Il fondatore della psicoanalisi ha concepito infatti la sua disciplina come una psicodinamica che permetta il la comparsa del soggetto, il quale, alle prese con la sua nevrosi, non è "padrone in casa sua". Tuttavia, non si può dimenticare che Freud concepisce la guarigione come il passaggio da una sofferenza che menoma a una "normale infelicità", come può suggerire la situazione di Edipo a Colono. La tragicità freudiana¹⁰¹ mal s'accorda, in fin dei conti, con la promozione di una vita di virtù: non era lo stesso neurologo viennese a sostenere che la questione dei valori gli era estranea?

⁹² *Ibid.*, pp. 140-141.

⁹³ *Ibid.*, p. 142.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique*, 2 voll., Payot, Parigi 1964 [*La rivoluzione psicoanalitica*, Boringhieri, Torino 1967].

⁹⁷ Cosa in cui Beirnaert porta innovazioni insieme ad altri. Cfr. J. Poher, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, coll. Cogitatio Fidei, 66, Éd. du Cerf, Parigi 1972.

⁹⁸ Cfr. A. Plé, *Vie affective et chasteté*, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁹ *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 1, a. 3, resp.

¹⁰⁰ Per Freud, infatti, l'Io rimane sempre una "povera creatura".

¹⁰¹ Cfr. Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, *op. cit.*

Ai giorni nostri, il teologo Denis Müller mette piuttosto in guardia dalle possibili confusioni tra "ciò che è psicologico e ciò che è etico"¹⁰², quanto basta perché si faccia attenzione a non ricorrere con troppa facilità, nell'ambito della morale cristiana, alle invarianti o fondamentali dell'organizzazione psico-sessuale evidenziati da Freud. Cosa quanto mai vera, se si pensa che la dottrina freudiana stessa è lungi dal presentarsi come un *corpus* unitario: al contrario, presenta numerose evoluzioni e rivoluzioni nelle ipotesi che Freud formulava per comprendere la vita psichica, lui che non esitò a scrivere: "Ho abbandonato le mie idee nevrotiche". Il padre della psicoanalisi progrediva anche grazie ai suoi insuccessi.

Le pretese invarianti si sono giú evolute dal canto loro in seno al testo freudiano e *a fortiori* dopo Freud, lungo tutto il processo di approfondimento e rinnovamento delle tesi originarie del fondatore. Taluni analisti d'oggi non esitano a mettere in discussione questo o quell'altro punto della metapsicologia freudiana.

La posizione scelta da Beirnaert, di tener conto dei frutti dell'esperienza singola della cura analitica, permette di non finire troppo prigionieri di un'antropologia inalterabile derivante dalle tesi freudiane, tanto più che la formulazione di una tale antropologia rimane strettamente dipendente dalla cultura in cui il neurologo viennese si trovava immerso: oggi, le nuove malattie dell'anima¹⁰³ non somigliano più ai casi classici incontrati da Freud all'inizio del XX secolo e spingono l'analista d'oggi ad adattare sia le teorie che il dispositivo concreto della cura che viene condotta sempre più spesso *in vis à vis*...

Tuttavia, il criterio dell'uso della psicoanalisi che si manifesta nei suoi studi rimane a sua volta dipendente dal contributo lacaniano, al punto che talune elaborazioni dell'analista gesuita si collocano in strettissima intesa con il *Seminario* o con gli *Scritti*. Da questo punto di vista, la questione della teologizzazione di ciò che è simbolico, aperta sulla scia di Lacan, ha rappresentato, e rappresenta ancora, un crocevia interessante, ma non privo di ambiguità, tra l'universo psicoanalitico e l'universo professante dei cristiani, al quale appartengono un Louis Beirnaert o un Denis Vasse¹⁰⁴. Ai nostri giorni, alcuni discepoli di Lacan mettono in guardia dai pericoli di una lettura troppo superficialmente teologizzata del *corpus* lacaniano¹⁰⁵, il più delle volte basata sul tema lacaniano del desiderio dell'Altro¹⁰⁶, identificato in questo caso col desiderio naturale di Dio. Se per lo psicoanalista Lacan, ogni senso è religioso, lo stesso psicoanalista raccomanda di "mettere le cose in chiaro con il Dio che non esiste", come ha recentemente ricordato Olivier Grignon¹⁰⁷.

Se l'etica, che sembra emergere dall'appropriazione che Beirnaert fa delle tesi lacaniane, si fonda fortemente sul desiderio, in quanto il soggetto attraverso l'esperienza della cura trova o ritrova l'accesso al proprio desiderio – desiderio su cui non si deve cedere, secondo Lacan -, una siffatta etica non manca di sollevare alcune questioni da parte sia della teologia morale sia delle stesse scienze umane.

L'esperienza del desiderio autentico?

Secondo lo psicoanalista Philippe Julien che ha avuto l'opportunità di commentarne i testi, è possibile identificare attraverso le riflessioni di Beirnaert i due momenti dell'esperienza analitica: soggettivazione e desoggettivazione del desiderio. Il primo momento corrisponde all'introduzione,

¹⁰² Cfr. D. Müller, "La filiation et la promesse. D'une éthique de l'égalité dans la différence à une reprise théologique de la différenciation", in *La filiation interrogée*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 225, giugno 2003, 118s.

¹⁰³ Julia Kristeva, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Fayard, Parigi 1993 [*Le nuove malattie dell'anima*, Borla, Roma 1998].

¹⁰⁴ Cfr., per esempio, D. Vasse, *La Vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckensturm*, Éd. du Seuil, Parigi 2001.

¹⁰⁵ O. Grignon, *Le corps des larmes*, op. cit., p. 175s.

¹⁰⁶ Cfr., per esempio, J. Lacan, "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", in *Écrits*, op. cit., p. 585-645; *Le Séminaire*, Livre III, *Les psychoses*; Livre VI, *Le désir et son interprétation*; Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [*Il seminario*, Libro III, *Le psicosi*, Einaudi, Torino 1985; Libro VI, *La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino, 1996]

¹⁰⁷ O. Grignon, *Le Corps des larmes*, op. cit., p. 224.

attraverso l'inconscio, di "una faglia, un ostacolo, una cesura"¹⁰⁸ nel discorso del soggetto che "tende alla compiutezza e a farsi totalizzante"¹⁰⁹. Questo momento, individuato da Julien nel modo in cui Beirnaert tratta della cura analitica, non "si fonda sulla fede, ma nemmeno la elimina, perché la posta è di altro genere: è di ordine etico"¹¹⁰. Il secondo momento caratterizzato in Beirnaert precisamente dai suoi testi di lettura della Bibbia e di Ignazio di Loyola, è, secondo Julien, il momento della desoggettivazione del desiderio: "trasgredire la frontiera tra psichico e sociale, tra intimo e istituzionale"¹¹¹. E Julien sintetizza in poche frasi il suo apprezzamento per gli studi di Beirnaert: "Egli non catapulta dall'alto una dottrina bella e pronta, non applica una teoria freudiana preconstituita: egli legge nel testo stesso connessioni che ha incontrato nella sua esperienza personale, le produzioni significative del realizzarsi del soggetto e della generazione del desiderio"¹¹².

Nonostante questa sintesi piena di lodi del contributo del gesuita analista, conviene tuttavia chiedersi di quale esperienza si tratti precisamente quando ci si fonda sull'esperienza della cura. Se essa dà senso e consistenza a ciò di cui si tratta quando si azzarda la relazione tra fede cristiana e psicoanalisi, non è inutile evidenziare, allo stesso modo, l'aspetto al tempo stesso seducente e vago dell'esperienza analitica *stricto sensu*. Il moralista che desidera trarre beneficio dalle innovazioni introdotte dall'avventura dell'analisi, non può non ascoltare anche quello che le scienze dell'uomo constatano, addirittura deplorano, in termini di "posizione solipsistica"¹¹³ o di necessità di "autenticità dinanzi a se stessi", richiesti dalla mira terapeutica della cura. E infine, il desiderio non appare farla in modo sproporzionato "da solo e unico padrone"¹¹⁴?

Se qui viene richiamata la critica di questo sociologo, è solo perché ci esorta a fare attenzione al posto legittimo da riconoscere all'esperienza nella valutazione delle situazioni e dei comportamenti, visto che la validità dell'esperienza analitica è stata regolarmente denigrata sin dalla nascita di questa disciplina.

La psicoanalisi non impone una nuova partenza *ex nihilo* al moralista che desidera osservare quanto accade dalla parte dell'esperienza analitica: essa invita ad ampliare ancora la valutazione delle intenzioni e delle circostanze in funzione della pregnanza dell'inconscio nel soggetto adulto anche senza turbe psichiche apparenti¹¹⁵. Suggerisce così che il soggetto etico è un soggetto preceduto, parlato prima di parlare, agito prima di agire... Se da tempo ormai i moralisti tengono presenti le motivazioni e i desideri della persona nella strutturazione della sua vita morale, si tratta tuttavia, dopo Freud e Lacan, non solo di un importante complemento alla comprensione del desiderio, ma anche, e soprattutto, di un'antropologia radicalmente diversa, allo stesso tempo tragica e dinamica nel primo, e testimone di un soggetto irrinconciliabile con se stesso, nel secondo.

I rischi del "progetto antropologico"

Evocare una o più antropologie psicoanalitiche comporta dei rischi. Così i lavori di Beirnaert possono dare l'impressione di poggiarsi su ciò che oggi si definisce correntemente l'ordine simbolico lacaniano¹¹⁶, nozione che fa uscire la psicoanalisi dalla semplice relazione

¹⁰⁸ Ph. Julien, "Aux frontières de l'acte analytique", in Louis Beirnaert. *L'expérience du désir et la naissance du sujet (Psychanalyse, éthique et mystique)*, Travaux et Conférences du Centre Sèvres, 18, 1989, p. 50.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 51. È il momento che spingeva Freud a leggere "i miti greci o la storia di Mosè e del monoteismo", o Lacan a leggere "l'*Antigone* di Sofocle, il racconto del sacrificio di Isacco, il *Simposio* di Platone o l'*Amleto*". *Ibid.*, p. 50-51.

¹¹² *Ibid.*, p. 51.

¹¹³ N. Stern, *La Fiction psychanalytique. Études psychosociologiques des conditions objectives de la cure*, Mardaga, Sprimont 1999, pp. 182-184.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 180.

¹¹⁵ Cfr., per esempio, S. Leclair, *On tue un enfant*, coll. Points, Éd. du Seuil, Parigi 1975 [*Si uccide un bambino*, Garzanti, Milano 1976].

¹¹⁶ Cfr. L. Beirnaert, "La sexualité escamotée ?", in *Aux frontières de l'acte analytique*, op. cit., pp. 142-151.

terapeutica interpersonale per proiettarla nella sfera di una clinica del sociale dalla parte di una psicoanalisi della cultura¹¹⁷.

Beirnaert stesso usa l'espressione "progetto antropologico" partendo dalla differenza dei sessi per arrivare alla seguente affermazione: "La differenza dei sessi mette in questione il progetto stesso di un'antropologia che limita. Attraverso di essa, un non-sapere originario è posto al centro stesso di ogni antropologia"¹¹⁸. Questa posizione rappresenta un modo singolare di recepire l'eredità freudiano-lacaniana. È un modo originale di porsi all'interno di una lettura multipla di un possibile "progetto antropologico" psicoanalitico che forse non è altro che un'illusione nefasta o, per lo meno, molto controversa ai nostri giorni in seno allo stesso mondo psicoanalitico¹¹⁹.

I moralisti, da parte loro, possono benissimo legittimare l'atteggiamento del teologo che cerca di far leva sull'ordine simbolico di Lacan, conservandone soltanto l'idea d'ordine: sarebbe allora possibile riaffermare le sfide implicite, fondamentali o "invarianti"¹²⁰, contenute, per esempio, nell'ordine della natura...

Per il teologo, si tratta dunque di sapere in quale misura è autorizzato a usare nella sua riflessione tali invarianti¹²¹ importate dalla psicoanalisi, soprattutto se ci si rammenta delle precauzioni d'uso nominate dallo stesso Beirnaert.

Dal suo canto, Xavier Thévenot riteneva che "l'antropologia psicoanalitica" poteva offrire un "contributo importante" proprio per quanto concerneva la "dimensione narcisistica [...] indispensabile al soggetto"¹²² nella sua relazione con se stesso e con gli altri. Da questo punto di vista, l'opera di un Beirnaert rappresenta un'antropologia psicoanalitica fondata, certamente, sulla legge della mancanza cara a Lacan, ma anche sull'indissociabilità tra profano e sacro nella vita morale del cristiano, vale a dire sulla considerazione in una valutazione etica globale – e non solo morale –, di ciò che può essere definito, da una parte, beni ontici o pre-morali e, dall'altra, l'ordine pienamente morale *stricto sensu*¹²³.

Gli avvertimenti contenuti in recenti dichiarazioni del Magistero¹²⁴ su alcuni ultimissimi tipi di posizioni etiche richiedono, da parte del moralista, di non recepire l'eredità di Beirnaert secondo un'interpretazione che non renderebbe giustizia al suo lavoro di messa in dialogo della fede cristiana e delle tesi analitiche. Inoltre, non sembra concepibile selezionare nei lavori di Beirnaert unicamente gli aspetti che consentirebbero di costruire una pseudo-antropologia separata dall'avventura etica della cura. Questo valeva naturalmente già per Freud e Lacan! È tutta la questione della legittimazione del legame tra pratica clinica e riflessioni teoriche che si deve esaminare nel caso di questo autore come di qualunque psicoanalista che si consideri libero di

¹¹⁷ Cfr., per esempio, J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Erès, Ramonville 1997, e *Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongements théorico-cliniques au Monde sans limite*, Erès, Ramonville 2001. Ch. Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix. Entretien avec J.-P. Lebrun*, Denoël, Parigi 2002.

¹¹⁸ L. Beirnaert, "La sexualité escamotée?", *art. cit.*, 145.

¹¹⁹ Cfr. Sabine Prokhoris, *Le Sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Aubier, Parigi 2000.

¹²⁰ Su una questione simile, Xavier Thévenot ha potuto scrivere: "è possibile discernere in ogni essere umano un certo numero di *invarianti* [la sottolineatura è nostra] su cui l'etica può poggiarsi per fondare un elenco dei diritti dell'uomo". Cfr. X. Thévenot, "Intervention du théologien catholique en éthique", *Le Supplément*, 149, giugno 1984, 96-97.

¹²¹ Si è arrivati a dire, per criticare la psicoanalisi, che il complesso di Edipo valeva solo nel quadro della cultura occidentale e che, per tale ragione, non rappresentava l'invariante che si pensava. In realtà, in molte altre culture esiste un terzo ruolo nell'educazione del bambino: quando il padre occupa un ruolo meno forte che nelle nostre culture europee, è uno zio, un prozio o altri ancora ad assicurare la struttura ternaria dell'organizzazione psico-affettiva. Cfr., per esempio, R. Perron, *La Passion des origines. Être et ne pas être*, Delachaux et Niestlé, Lonay (Svizzera) 2003, p. 125.

¹²² X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Éd. du Cerf, Parigi 1993, pp. 282-283.

¹²³ "Non c'è da una parte l'esperienza e dall'altra il discorso teorico. Esperienza e discorso di questa esperienza sono intimamente legati, lo impone l'inconscio. Lettura ed esperienza conducono a quello stesso punto in cui l'atto di fede – o di non-fede – è tale solo perché manca di appoggio su qualsivoglia sapere, nella rinuncia a ogni sapere teorico e pratico". Françoise Balde, "Redire Ignace après Freud et Louis Beirnaert", *Recherches de sciences religieuses*, 79, 4, (ottobre-dicembre 1991), 571.

¹²⁴ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*.

intervenire nel dominio pubblico, quello che Jean-Pierre Lebrun chiama "la psicoanalisi senza divano"¹²⁵.

L'idea di valutazione etica sviluppata da Beirnaert, come pure il suo approccio a un'etica della psicoanalisi intesa come messa in istanza dei fondamenti inconsci delle morali istituite, pretendono molto dal teologo: il ragionamento consistente nel sostenere che la valutazione etica di una data situazione va ben oltre la considerazione privilegiata della qualificazione morale degli atti *in sé* può condurre a un eccesso nella considerazione globale di una persona che va aiutata a prendere decisioni complesse. Uno dei rischi dell'etica che emerge dall'appropriazione da parte di Beirnaert delle tesi psicoanalitiche è quello di permettere un ritorno camuffato di una morale che investe ogni cosa, dal momento che è inteso che essa non può limitarsi a valutare alcuni aspetti circoscritti. Da questo punto di vista, il recupero antropologizzante delle tesi lacaniane, per esempio, può favorire un simile slittamento. Se il gesuita analista riteneva impossibile **circoscrivere** la psicoanalisi limitandola al "mondo degli uomini", la sua grande preoccupazione di identificare, senza mai confonderle, le rispettive competenze dell'accompagnatore spirituale¹²⁶, da una parte, e dell'analista, dall'altra, lascia immaginare quanto avrebbe potuto sentirsi a disagio di fronte all'atteggiamento di onnipotenza di chi pretendesse indebitamente rivestire entrambi i ruoli...

La posizione consistente nel concepire il contributo della psicoanalisi essenzialmente a partire dall'esperienza singolare della cura a scapito delle tesi più teoriche, richiede una vigilanza particolare: per esempio, che ne è del silenzio ritenuto nella seduta analitica uno strumento terapeutico importantissimo? Che ne è, inoltre, della nevrosi di transfert come situazione artificiale indispensabile a un buon svolgimento della cura? Questo genere di realtà proprie della cura non è direttamente trasportabile nella cornice di una relazione di aiuto pastorale, sebbene lo stesso Beirnaert o altri autori come Raymond Hostie o André Godin¹²⁷ abbiano saputo indicare le possibili trappole connesse con le situazioni di confusione tra questi due ambiti... Bisogna forse allora decidersi a porre l'incontro pastorale dalla parte della strutturazione morale una volta che il terreno psichico sarà stato sminato, laddove necessario, facendo ricorso allo psicoanalista¹²⁸? In tal caso, solo la situazione analitica potrebbe rientrare nell'etica come processo di ascolto incondizionale basato sulla legge fondamentale dell'analisi, le associazioni libere¹²⁹, l'astinenza dell'analista¹³⁰, ecc.? Maurice Bellet ricorda, tuttavia, che l'ascolto è innanzitutto un compito di umanità¹³¹: sarebbe allora più corretto porre in luce l'esistenza - all'interno di una stessa relazione di aiuto pastorale - di un momento etico e di un momento morale, nel senso in cui Beirnaert ai suoi tempi intendeva la distinzione tra i due termini.

La validità della distinzione terminologica rivendicata da Beirnaert deve, dunque, essere certamente superata ai nostri giorni, soprattutto se si considera la portata delle definizioni, a volte totalmente opposte, date dei due termini e che si spiega proprio con la congiuntura degli anni in cui si trattava di rompere l'isolamento di una morale che non riusciva più a uscire dallo stallo da lei stessa creato¹³². La morale tomistica stessa, come è noto, ormai non era altro che la caricatura

¹²⁵ J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, op. cit. Cfr. anche i lavori di Serge Tisseron, per esempio S. Tisseron, *Enfants sous influence. Les écrans rendent-ils les enfants violents?*, 10/18, o quelli di Marie Romanens, per esempio, Marie Romanens, *L'Inconscient dans l'actualité*, Desclée de Brouwer, Parigi 2001.

¹²⁶ Nei suoi scritti Beirnaert parlava piuttosto di "direttore spirituale", così come a lungo privilegiò, per ragioni di prudenza, il termine di "psicologia" rispetto a "psicoanalisi", anche quando si trattava comunque di psicoanalisi. Cfr. L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, op. cit.

¹²⁷ Cfr. *supra*, nota 73.

¹²⁸ Beirnaert ha d'altronde dimostrato che non è tanto facile stabilire se convenga condurre una cura analitica in contemporanea con una direzione spirituale e, all'occorrenza, per il pastore cercare di vedere in che modo condurre tale direzione spirituale.

¹²⁹ Cfr. "Libre association" (art.), in J. Laplanche e J.-P. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., pp. 28-229.

¹³⁰ Cfr. "Abstinence" (art.), in *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., pp. 3-4.

¹³¹ M. Bellet, *L'Écoute*, Desclée de Brouwer, Parigi 1989.

¹³² Sull'argomento si faccia riferimento a G. Mathon, "L'évolution de la théologie morale dans l'espace francophone d'après la Revue *Le Supplément: 1947-1996*", art. cit.; J.-L. Brugues, "Morale" (art.), in *Dictionnaire de morale catholique*, (37), C.I.D., Chambrey 1991, p. 272; S. Pinckaers, *Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son*

dell'affermazione iniziale della *Summa Theologiae*: nell'insegnamento della morale dell'Aquinate, "le virtù erano ridotte allo stretto necessario"¹³³ di fronte all'ipertrofia dei casi di coscienza...

L'opzione etica che Beirnaert vedeva originarsi da Lacan si spiega, perciò, in parte con il declassamento storico della realtà indicata col termine di "morale". In forte contrasto tra loro ci sono, da una parte, la proposta di un Beirnaert, incardinata su un'esperienza globale al centro della quale il soggetto si trova a poter formulare una decisione etica, e, dall'altra, la proposta morale di un Albert Plé, caratterizzata da un processo integratore che permette al soggetto di incamminarsi verso la capacità libera e ragionevole di formulare atti umani – e non solo dell'uomo –, esattamente nel senso della distinzione tommasiana¹³⁴.

A mo' di conclusione

Se in questa breve esposizione abbiamo cercato di richiamare i punti forti dell'opera di Louis Beirnaert, è essenzialmente perché sarebbe un peccato, a nostro parere, limitarsi oggi a una rilettura "cristianizzata" della rivoluzione psicoanalitica mediata in particolare dal ricorso alle virtù che si troverebbero stranamente messe in concordanza – per non dire in concordismo – con la psicodinamica freudiana.

Solo la fiducia di Freud nel costituirsi di un "Io" ben distinto da un "Me" cosciente sembrerebbe adattabile alla morale cristiana. Un tale uso non solo sembra impossibile, tenuto conto del *corpus* freudiano stesso e della sua concezione del tragico edipico, ma inoltre, e soprattutto, ignora il proposito originario della psicoanalisi quale "procedimento di investigazione dei processi psichici e [...] metodo di cura dei disturbi nevrotici basato su tale investigazione"¹³⁵.

L'approccio di Beirnaert, caratterizzato dall'ascolto incondizionato ispirato dal transfer psicoanalitico e che rigetta dunque l'idea di una posizione subalterna della psicoanalisi è certamente meno agevole, in quanto necessita di molteplici precauzioni d'uso volte a evitare le confusioni sempre possibili, ma la fede, come l'analisi, non è forse prima di tutto un'esperienza¹³⁶, come se queste due esperienze fossero di natura asintotica? In altre parole, il punto principale di congiunzione, per così dire, tra fede cristiana e psicoanalisi andrebbe ricercato, a voler dar credito ai lavori di Beirnaert, nella relazione pastorale, da un lato, e nella relazione propriamente analitica, dall'altro: un autore non ha forse di recente richiamato i "parlatori dialogici"¹³⁷?

Se ora cerchiamo di ricollegarci con quanto dicevamo all'inizio di questo piccolo contributo, la grande occasione offerta dall'eredità delle riflessioni del gesuita Beirnaert consiste nel liberare tanto la psicoanalisi quanto la morale cristiana da quella tentazione ortopedagogica già ai suoi tempi ben evidenziata dallo psicoanalista Charles-Henri Nodet¹³⁸: le scoperte psicoanalitiche non forniscono indicazioni sulle problematiche di strutturazioni psicoaffettive più o meno felici, sapendo che l'uomo normale è tale in quanto nevrotico-normale¹³⁹, quanto sull'inizio di

contenu, son histoire, seconda parte : "Esquisse d'une histoire de la théologie morale", Éd. universitaires de Fribourg, Fribourg 1985, pp. 197-326 [*Le fonti della morale cristiana : metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992]; B. Häring, *La loi du Christ*, vol. 1, Desclée, Tournai 1956, p. 48-91 [*La Legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, 3 vol., Morcelliana, Brescia 1962s].

¹³³ S. Pinckaers, "L'enseignement de la théologie morale et Saint Thomas", in *Saint Thomas au XX^e siècle*. Actes du colloque du centenaire de la *Revue Thomiste*, 25-28 marzo 1993, Saint-Paul, Parigi 1994, p. 435.

¹³⁴ Cfr. la spiegazione data da M.-M. Labourdette della Ia IIae, q.1, a.1, in *Cours de théologie morale. La fin dernière de la vie humaine, Ia IIae, q. 1-5, Tolosa, dicembre 1961*, p. 23.

¹³⁵ S. Freud, citato da A. De Mijolla (a cura di), *Dictionnaire international de psychanalyse*, vol. 2, Calmann-Lévy, Parigi 2002, p. 1285.

¹³⁶ Cfr. W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, coll. Cogitatio Fidei, 128, Éd. du Cerf, Parigi 1985, p. 126s. [*Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1971]

¹³⁷ Cfr. S. Harel, *La Démesure de la voix. Parole et récit en psychanalyse*, Éd. Liber, Québec 2001.

¹³⁸ Cfr., per esempio, Ch.-H. Nodet, "Valeurs engagées dans la cure analytique", in *Psychanalyse et expérience humaine*, coll. Sciences humaines et religions, Éd. du Cerf, Parigi 1982, p. 144.

¹³⁹ Sull'argomento si consulti principalmente Joyce McDougall, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Gallimard, Parigi 1978 [*A favore di una certa anormalità*, Borla, Roma 1993].

un'avventura, di un nomadismo verso la *terra incognita* della creatura umana¹⁴⁰. Ma laddove la psicoanalisi sembra offrire all'uomo come solo orizzonte il ritorno alle origini, la speranza cristiana evoca tradizionalmente lo schema dell'*exitus- redditus* dell'uomo nato dal desiderio di Dio e destinato a tornare a Dio nella novità radicale dell'*escathon*.

Riprendere il dialogo tra fede e psicoanalisi là dove Louis Beirnaert lo ha lasciato ormai da quasi vent'anni, significa quindi, senza alcun dubbio, cercare di comprendere sempre meglio, per esempio, in che modo la psicoanalisi possa apparire come quella "esperienza di contrasto" di cui parla Walter Kasper a proposito dell'esperienza di Dio: "Le esperienze fondamentali non sono le esperienze di tutti, ma le *esperienze di contrasto* che spingono alla decisione. Vale a dire, le esperienze sono, in senso positivo, disillusorie; cancellano le illusioni e gli accecamenti che regnavano fino a quel momento e rappresentano, perciò, la verità sulla nostra esperienza passata"¹⁴¹.

Il chiaro vantaggio della posizione etica di Beirnaert è infine di non limitare il contributo delle scoperte psicoanalitiche alle questioni di educazione alla vita morale¹⁴², anche se ciò è lungi dall'essere inutile ai nostri giorni, considerando quanto gli studi degli analisti siano pieni di giovani con psicologie gravemente carenziate dal punto di vista dell'integrazione della figura della Legge.

Ma il dialogo è lungi dal limitarsi a questo genere di interrogativi d'oggi, a meno di non voler fare dell'analista una sorta di educatore sociale di nuovo genere... L'avventura analitica non è priva di nessi, per esempio, con l'avventura mistica: è il caso¹⁴³ della domanda dell'analizzato accolta dal silenzio dell'analista o del silenzio ascetico di san Giovanni della Croce, al quale risponde un silenzio "divino"...

Ci auguriamo che questo succinto ricordo dell'opera del gesuita Louis Beirnaert¹⁴⁴ rilanci l'interesse per l'incontro tra fede cristiana e psicoanalisi, che fu un tempo realmente rischioso, costruito com'è su tante diffidenze reciproche, ma che è senza dubbio foriero di ricchezze ancora insospettate.

¹⁴⁰ Cfr. J.-B. Pontalis, *Perdre de vue*, coll. Folio/Essais, 351, Gallimard, Parigi 1997 [*Perdere di vista*, Borla, Roma 1993] o *Ce temps qui ne passe pas*, coll. "Folio /Essais", Gallimard, Parigi 1997, p. 133.

¹⁴¹ W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, op. cit., p. 133.

¹⁴² È allora il principio freudiano di realtà a servire da riferimento. Cfr. "Principe de réalité" (art.), in J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 336-339.

¹⁴³ Cfr. Françoise Fonteneau, *L'Éthique du silence. Wittgenstein et Lacan*, coll. L'ordre philosophique, Éd. du Seuil, Parigi 1999.

¹⁴⁴ Per quanto riguarda in particolare il pensiero e l'insegnamento del gesuita psicoanalista Louis Beirnaert, suo confratello, p. Bernard vi fa riferimento per la prima volta in un articolo degli anni settanta: "Formes rituelles et vie chrétienne" (*Studia Missionalia*, vol XXIII, 1974, 289); lo cita poi ripetutamente nelle dispense *Initiation au langage symbolique*, Roma 1974 e naturalmente nella *Teologia simbolica* di cui tali dispense costituiscono il nucleo iniziale.