

Teologia della psicoanalisi

di Giorgio Antonelli, Roma

Chi vede me, vede il Padre
Gesù

Io sono il Giorno
Cristo

Qual è la destinazione della psicoanalisi? La destinazione della psicoanalisi è il suo oltre e il suo oltre è religioso, la conduce al cospetto del volto lontano, del volto-deserto di Dio, la precede, e la precede da sempre, dalle parti della teologia. La psicoanalisi è la carne della teologia. Se ciò è vero, deve esserlo nei due sensi dell'equazione. Da una parte la psicoanalisi concretizza, realizza, rende terrena la teologia, dall'altra la teologia da sempre, dal suo supposto alto o profondo, informa, dà forma *a*, la psicoanalisi. In altri termini la relazione tra psicoanalisi e teologia tende ad assimilarsi a quella, diciamo tradizionale, tra corpo e anima, o meglio tra anima e spirito. Con la teologia, ovviamente, a recitare la parte dell'anima o, se si vuole, dell'angelo, del demone o, ancora, dello spirito nei confronti della psicologia.

Nelle parole di Origene a tanto equivale il passo della *Genesi* in cui si dice di Sara che *stava ad ascoltare all'ingresso della tenda* dietro ad Abramo (Gen 18.10). Abramo è l'uomo in noi, il senso spirituale e Sara, la donna "a lui congiunta come a marito, è la nostra carne". Ne deduce Origene che la carne deve sempre seguire il senso spirituale¹. A un livello ulteriore l'esser

¹ Origene, *Omèlie sulla Genesi* 1V4, Città Nuova, Roma, 1978.

creato dell'uomo a immagine e somiglianza significa il suo esser stato fatto maschio e femmina, spirito e anima, *coniunctio* dall'origine². La psicologia, in altri termini, deve seguire il senso spirituale. La psicologia è la carne, è la donna, è Sara, è l'anima che ascolta all'ingresso della tenda e sta dietro ad Abramo, lo spirito. Un nome eccellente, questo, *tenda*, per dire il *setting* analitico e la sua predisposizione a un incontro con il divino.

E il Verbo si fece carne (Gv 1.14), il versetto per eccellenza del Vangelo cristiano, può essere riletto in questa inedita chiave. Il suo senso appare ovvio e tale ovvietà è stata impiegata dal versante ortodosso per confutare l'eresia gnostica, in notevole misura improntata al docetismo. L'ovvietà rimanda alla letteralità e la letteralità, appunto, al corpo e ad un'esegesi condotta "secondo la carne". Se partiamo dal presupposto, intrattenuto anche da Jung, che il corpo è la visibilità dell'anima, ci volgiamo con ciò in direzione dell'esegesi gnostica. Docetismo, del resto, non è, anch'esso per eccellenza, il discorso cristiano sull'immagine, sulla sua equazione salvifica? Discorso, meglio racconto, nato all'interno 'del cristianesimo, con Marcione, ad esempio, con Valentino, con Basilide, e quasi subito ripudiato, tradito, consegnato all'ombra della storia. Nel valentiano *Vangelo di Verità*, forse lo scritto più bello tra quelli ritrovati presso Nag Hammadi e quello che Jung più in profondità ebbe modo di meditare, il versetto di Giovanni diventa "E il Verbo si fece corpo"³. L'autore fa questione dell'esistenza di una radicale differenza e, al tempo stesso, di una radicale analogia tra la carne e il corpo. A quale corpo si fa riferimento? Evidentemente a un corpo che non implica la materialità della

² Ibidem, 1.15.

³ *The Nag Hammadi Library* 1.3:26.5-8, a cura di J. M. Robinson, Brill, Leiden, 1984, p. 42.

carne e, se si vuole, la storicità della carne. Al corpo visibile, esperibile, al corpo immaginazione, al corpo psicologia. Il Verbo, la teologia, si è fatto psicologia.

C'è uno scarto tra la psicoanalisi e la teologia, lo stesso che le mantiene in rapporto. Diciamolo ancora altrimenti: se la psicoanalisi è Alcibiade, la teologia è Socrate. Cosa ne è di Alcibiade senza Socrate? E cosa ne è del desiderio di Socrate senza Alcibiade? Se Alcibiade viene meno alla scena, chi riconosce Socrate, chi dà corpo al suo desiderio? E, ancora, se la psicoanalisi s'assimila ad una paziente, ad un'analizzante, la teologia non recita forse il ruolo del suo soggetto supposto sapere? Poco importa se il soggetto supposto sapere è una favola. Poco importa che la teologia sia fondata *in fabulis*, secondo quanto recita la proposizione 183 condannata dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277. Se la psicoanalisi è una favola, allora la teologia è la favola della favola, la metafavola, il metaracconto che incornicia ogni racconto. Socrate sa più racconti di Alcibiade. Socrate è lo sfondo che consente a Alcibiade di raccontare e, anche, desiderare.

Ogni analizzante ha, trova, ritrova il soggetto supposto sapere che merita. La psicoanalisi non merita forse, non deve cercare di meritarsi la teologia? E dal canto suo la teologia non deve forse rimanere all'altezza di questo merito? Non può allora bene applicarsi al rapporto tra psicoanalisi e teologia quello che a molteplici livelli si celebra tra la bruna sulammita e lo sposo nel *Cantico dei Cantici*? *Mi baci con i baci della sua bocca! (Ct 1.2)*⁴, mi uccida, faccia morire quanto in me è egoico, ovvero trasli l'ego altrove. A questo tende il farsi della psicoanalisi, al bacio di Dio, alla *mors osculis* celebrata da talmudisti, da filosofi e mistici ebraici, da Maimonide e Vital,

⁴ Per un commento di questo versetto del *Cantico dei Cantici*, in prospettiva psicoteologica, rimando al mio articolo (di cui qui ripeto alcuni passi) *Godere*, in *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, 55, Di Renzo, Roma, 2004.

il cabalista allievo di Lucia, da Leone Ebreo e Giordano Bruno. L'al di là cui aspira la psicoanalisi è una morte certa e, anche, una certa morte. La psicologia è tutt'intera un Io che aspira a trascendere i propri confini.

Mi baci con i baci della sua bocca!, e cioè mi uccida, uccida quanto in me è Io, perché l'Io sia traslato altrove. La psicoanalisi non impersona, non mette in scena forse la bruna sulammita che aspira ai baci del suo *jenseits, beyond*, aldilà, Dio, il Dio non esistente di Basilide, *l'etsi non daretur* di Bonhoeffer, *Keter, En-Soph*? *Mi baci con i baci della sua bocca!* Non ci dice forse anche l'ironia di Freud sulla tecnica del bacio, la *Kusstechnik*, di Ferenczi? *Posso baciare papà Ferenczi ogni volta che voglio*, aveva detto una paziente illustre (Clara Thompson) riferendosi al suo psicoanalista ungherese e Freud l'aveva saputo. Poteva del resto non venirlo a sapere proprio lui e ciò anche in relazione, non voluta, con quella sorta di *ultima ratio analytica*, di criminale *ratio analytica*, *l'analisi a porte aperte* teorizzata da Ferenczi?

In questo dettaglio di tecnica, come irridentermente lo definisce Freud nella sua famigerata lettera del 13 dicembre 1931, il padre, il papa della psicoanalisi legge l'acuirsi della *Differenz* tra sé e il suo eretico allievo. "Non ha fatto mistero del fatto che Lei bacia la sua paziente e si fa baciare da lei", scrive incalzante padre Freud, assolutamente in disaccordo con ogni tecnica di tenerezza materna, come la chiama, e insomma con la neocatarsi ferencziana. E teme che a procedere dalla *Kusstechnik* aumentino, sostenute dalla diffamazione, le resistenze nei confronti della psicoanalisi. Al che Ferenczi risponde di ritenere immotivata la paura di Freud che egli diventi un secondo Stekel, lo stesso che Freud aveva a suo tempo definito un "porco"⁵? Sbaglia di molto Ferenczi, nella circostanza, dal momento che Freud, semmai,

⁵ *Signuend Freud-Sdndor Ferenai, Briefwechsel*, Band 111/2, 1925 bis 1933, Bnidau, Wien-Keiln-Weinar, 2005, p. 272 sgg..

teme che egli diventi un secondo Rank.

Ai due psicoanalisti, ai due possessori della verità, non era venuto in mente che, forse, a ridosso del loro contrasto, il sostrato che lo sosteneva, il fondo senza fondo che lo sosteneva era il versetto del *Cantico dei Cantici*. Perché è certo possibile ripensare a vari livelli, come hanno fatto i cabalisti ad esempio, quel dire e allora, a un livello si tratta del *transfert*, della *passé*, di quanto passa tra paziente e analista. Il paziente non chiede forse a quell'altro che gli sta davanti o dietro o di fianco, comunque altro, di dargli una morte, di farlo entrare in una morte? E questa entrata non è forse possibile pensarla come una bocca? E il modo dell'entrata non è forse quel *Liebe* in virtù del quale, stando a Freud che possedeva la verità, si effettua la cura?

La teologia corrisponde al molto di più che eccede la filosofia di Orazio. Amleto questo lo sa, ma Amleto muore e Orazio vive. Non senza ragione dunque Jung proponeva, annunciava, in una lettera profetica indirizzata a Freud, la sostituzione da parte della psicoanalisi di duemila anni di cristianesimo. Non senza relazione con questo pensare Fairbairn riteneva che la psicoanalisi piuttosto che con la salute ha a che vedere con la salvezza, ad esempio la salvezza dagli oggetti interni cattivi, dalla colpa. Non senza ragione affermava che la ricerca del paziente s'assimila alla ricerca religiosa. C'era un tempo, sostiene lo psicoanalista conterraneo di Hume, in cui la psicoanalisi era, molto più che al tempo in cui Fairbairn scriveva (gli anni cinquanta), una sorta di religione. Era quello il tempo in cui il trattamento psicoanalitico raggiungeva migliori risultati. Era quello il tempo in cui i pionieri della psicoanalisi erano animati da un "fervore inconsciamente religioso" e, aggiungo io, profetico⁶.

Così come la cifra religiosa è stata disattesa, almeno

⁶ Fairbairn, D., *Osservazioni in difesa della teoria delle relazioni oggettuali applicata alla personalità*, 1955, e *Natura e scopi del trattamento psicoanalitico*, 1958, in *Il piacere e l'oggetto. Scritti 1952-1963*, Astrolabio, Roma, 1992, pp. 100, 147.

parzialmente, dagli psicoanalisti delle generazioni successive a quelle dei pionieri, quelli che a detta di Fairbairn avevano fede in ciò che facevano e realmente credevano che la psicoanalisi fosse in grado di dare la risposta a ogni problema umano, allo stesso modo Freud ha disatteso la proposta profetica di Jung. Ci deve essere un motivo profondo in virtù del quale un *ebreo*, Freud, non ha preso in considerazione (forse neanche ha visto o sentito) la proposta *dell'ariano* Jung di un instaurarsi della psicoanalisi in luogo del cristianesimo.

Quanto era vicino Freud al *Talmud*, a quella "psicoanalisi avanti lettera" che interroga, che esige interlocutori intelligenti, spirito in lotta contro la lettera, spirito "che non avrebbe potuto sostenere la sua lotta, se non fosse stata tutta la sapienza del mondo avanti lettera"⁷? Quanto era vicina la *Traumdeutung* a quella sezione del talmudico *Trattato delle Benedizioni (Berakhoth)* che fa discorso del sogno?

Ci deve essere un motivo profondo in virtù del quale *l'ebreo* Freud non ha preso in considerazione la proposta dell'interlocutore ariano Jung, lo gnostico Jung, e poi l'alchimista Jung, il cabalista Jung, di un instaurarsi della psicoanalisi in luogo del cristianesimo. Questo motivo deve avere a che fare con l'equazione cristiana della psicoanalisi, con quello che è stato anche chiamato l'inconscio cristiano di Freud. La psicoanalisi non può sostituire il cristianesimo, perché ne costituisce una riedizione. La psicoanalisi non può sostituire il cristianesimo, perché è la carne del cristianesimo. La psicoanalisi, nella versione di Freud, il cui inconscio era cristiano, non può sostituire il cristianesimo, perché la psicoanalisi carnalmente procede dal cristianesimo. Se c'è resurrezione della carne, questo significa che la psicoanalisi è la resurrezione del cristianesimo.

La psicoanalisi procede dal cristianesimo e dalla matrice

⁷ Levinas, E., *Quattro letture talmudiche*, 1968, Il melangolo, Genova, 1982, p.57.

ebraica del cristianesimo, da quel modo ebraico di entrare in rapporto col reale attraverso il leggere bene. L'ebreo, come ha sostenuto Lacan, è quello che sa leggere. In principio l'ebreo sa leggere, perché in principio è il testo scritto.

In principio era il testo scritto. Nel testo scritto Dio creò il cielo e la terra. Freud è quello che sa leggere. "La psicoanalisi" come è stato detto "sarebbe allora l'Altro, ebreo all'origine, di una scienza di origine esclusivamente cristiana."⁸ Sviluppo della tesi, che è stata di Kojève, secondo cui la scienza moderna ha un'origine cristiana.

È perché l'ebreo sa leggere, che Freud sa leggere. perché Freud sa leggere, che la psicoanalisi è nata. E perché Freud sa leggere, che ci sono casi clinici. È perché Freud sa leggere, che anche noi sappiamo leggere, ovvero abbiamo iniziato a leggere, siamo stati iniziati a leggere altrimenti. Saper leggere implica un rapporto con un al di là del testo. Con quell'uno non esistente, per parafrasare lo gnostico Basilide, che lega tutti i testi. Leggere le Scritture o fare analisi godono di un medesimo passo. Vivono di interpolazioni, di contaminazioni. L'analista, l'analista che fa immaginazione con il paziente, insieme al paziente interpola, contamina racconti dentro il testo che il paziente gli porta. Segue dunque le vie del *midrash* per arrivare al di là. In analisi si leggono, si recitano, si interpretano le sacre Scritture.

L'ebreo, come ha sostenuto Lacan, è quello che sa leggere. E noi apprendiamo dall'ebreo la nostra capacità di leggere. Ma Lacan ha detto anche altro. Ha detto che le cupole di San Pietro prevarranno sulla psicoanalisi. Che alla fine trionferà la religione. Che il Cristianesimo, nella sua versione cattolica, è l'unica religione. Perché? Si può rispondere in più di un modo, ovviamente. Il tenore della domanda spinge a risposte sovradeterminate. Intanto, il

⁸ Zaloszyk, A., *Perché degli ebrei nella psicoanalisi?*, in J.-A. Miller e 84 amici, *Chi sono i vostri psicoanalisti?*, 2002, Astrolabio, Roma, 2003, p. 439.

cristianesimo promette molto di più della psicoanalisi. Se è vero che gli uomini non vogliono il reale, che è odio, se è vero che rimangono intrappolati nella loro *jouissance*, allora le promesse sedicenti immaginarie del cristianesimo, le illusioni di questo avvenire, non possono che prevalere sulla psicoanalisi.

La frase di Lacan però si presta anche a declinare diversamente l'essenza stessa della psicoanalisi. La cui destinazione, ed è per questo che le cupole prevarranno, non può che essere religiosa. Non ha ragione dunque Hillman a sostenere che Freud con saggezza, con discrezione, non ha voluto occuparsi di cristianesimo. Oppure ha ragione, ma in una direzione non voluta, e cioè nella direzione di un inconscio cristiano di Freud. Lo stesso Hillman, tuttavia, è costretto ad ammettere che è pressoché impossibile discutere il campo aperto dalle scoperte di Freud, il campo del rimosso cioè, senza prendere in considerazione la cultura cristiana, cultura che in buona parte s'identifica per Hillman con quegli atteggiamenti collettivi che conducono alla rimozione della sessualità⁹.

C'era un tempo in cui la psicoanalisi era una sorta di religione. C'era un tempo in cui il cristianesimo era una sorta di religione. Certamente Hillman ha le sue ragioni. Vuole salvare il fenomeno dal bimillenario, come lo chiama, "dragone cristiano". Non diversamente da come l'aveva chiamato Giordano Bruno, *bestia trionfante*. Considera il proprio lavoro un "lungo duello con il cristianesimo", un duello con la psicologia monoteistica. Se la psicoanalisi deve affrontare il cristianesimo, sostiene, è perché il cristianesimo risulta "distruttivo dell'anima"¹⁰. E, però, la psicoanalisi non si è costituita forse a rappresentante in terra del dragone cristiano? E perché il dragone ha il volto del cristianesimo?

⁹ Hillman, J., *Il linguaggio della vita. Conversazioni con Laura Pozzo*, 1983, Rizzoli, Milano, 2003, p. 101.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 113 - 121.

Perché il cristianesimo si è rivelato il più potente? Forse è in ragione di questa potenza che la psicoanalisi ne ha dovuto seguire la scia.

Hillman non spiega perché il cristianesimo è stato il più potente, né si pone il problema se sia da quella potenza che la psicoanalisi si è declinata a partire dal sapere leggere bene di Freud. Io penso di poter dare una risposta al perché di quella potenza. Ritengo, intanto, che il perché di quella potenza abbia a che vedere con la pericolosità del dragone cristianesimo. Ritengo, anche, che un ritorno al politeismo di per sé non possa combattere ad armi pari contro la *bestia trionfante*. Certamente il cristianesimo è un racconto, e un racconto tra i racconti, ma un racconto che predomina, che prevale, che s'impone. Un racconto la cui tracotanza, chiamiamola volontà di potenza, ha ridotto al quasi silenzio gli altri racconti.

La psicologia analitica, potremmo dire, si anima a partire dalla riesumazione di quei racconti ridotti al quasi silenzio, i racconti dello gnosticismo, i racconti dell'alchimia ad esempio e, anche, i racconti della *kabbalah*. La psicologia analitica si è animata a partire da questo confronto con l'ombra del dragone cristianesimo, ha voluto integrarne i confini, in questo dimostrando la propria volontà di potenza, la volontà d'imporre un altro, eonico, racconto. Integrazione di confini che procede da una vera e propria (anche sottaciuta, perfino incognita) riappropriazione del docetismo del secondo secolo.

Non c'è dubbio che per lo Jung che inizia a confrontarsi con Freud la psicoanalisi debba procedere allo spaccio della *bestia trionfante*, debba cioè sostituire duemila anni di cristianesimo. Con cosa? Con gli dèi, direbbe Hillman. Ma gli dèi non bastano. La maggiore potenza del dragone cristianesimo sta nella sua massima vicinanza al deserto. Anche in questo, come vedremo, la psicoanalisi si è dimostrata degna erede della bestia. Perché anche la psicoanalisi, senza saperlo, vuole il deserto, vuole l'ultima

parola del testo dei testi e l'ultima parola del testo dei testi, nella sua versione cristiana, è "sterminio"¹¹.

Senza cristianesimo, dunque, non si dà psicoanalisi. Ciò che la psicoanalisi scopre è appunto quello che il cristianesimo, per così dire, mette a disposizione. Si tratti pure della psicologia che Hillman definisce monoteistica e che, per il fondatore della psicologia archetipica, è sottesa ad un'organizzazione della mente la quale, a partire dai suoi motivi conduttori (fede, unità, verità, identità, integrazione), rende malata la nostra cultura¹². Ciò che la psicoanalisi scopre è quello che il cristianesimo mette a disposizione, cioè la propria carne, ovvero quella psiche che consente alla psicoanalisi di declinarsi. E, tuttavia, ciò che il cristianesimo mette a disposizione della psicoanalisi è il proprio oltre, un oltrecristianesimo. I cristiani non sanno vedere questo oltre e, però, possono aiutarli gli psicoanalisti, dal momento che proprio loro, gli psicoanalisti, non sanno vedere il deserto della psicoanalisi?

Origene attribuiva l'esistenza di concezioni errate sulla divinità all'incapacità degli interpreti, diciamo anche degli eretici, di interpretare le scritture spiritualmente e alla loro tendenza ad accoglierle soltanto secondo il senso letterale. Ora, per Origene, tutta la scrittura, la scrittura nella sua totalità, ha significato spirituale, mentre non tutto di essa può essere accolto secondo il senso letterale¹³. "La tesi di Origene, la tesi secondo cui la scrittura nella sua totalità ha significato spirituale, può essere utilmente applicata a un'altra scrittura, la scrittura psicoanalitica. Potremmo derivare dalla trasposizione della tesi origeniana l'assunto secondo cui tutta la scrittura psicoanalitica ha significato spirituale. Non vedere

¹¹ Sulla vocazione al deserto della psicoanalisi si veda il mio *Sapere il deserto*.

¹² Ibidem, p. 205. Per una disamina della questione che declina i rapporti di Hillman col cristianesimo e con la psicologia analitica rimando al mio articolo "Star Trek e la religione americana" (in *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, 57, Di Renzo, Roma, 2005) di cui il presente lavoro costituisce la versione europea.

¹³ Origene, *I Principi*, IV.2.2, IV.3.5, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino, 1968.

il senso spirituale della scrittura psicoanalitica globalmente considerata ha seminato apparenti confini, eresie, all'interno del solco psicoprofondo.

Al tempo in cui Cristo introdusse la dottrina cristiana, scriveva Teodoro di Mopsuestia alla fine del quarto secolo, circolavano due dottrine tra gli uomini, il paganesimo e il giudaismo. Soltanto la terza dottrina, il cristianesimo, è la verità. La prova che il paganesimo è opposto alla verità sta nel fatto che la dottrina cristiana gli è contraria in tutto. Il giudaismo, d'altro canto, è da rimproverare "in quanto molto distante dalla vera scienza"¹⁴.

Al tempo in cui Lacan parlò di ritorno a Freud circolavano altre dottrine psicoanalitiche e psicoprofonde. C'erano stati Adler, Stekel e Rank. C'erano Jung, Melanie Klein e gli psicologi delle relazioni oggettuali, c'erano gli psicologi dell'Io, anzi i cherubini dell'Io, Hartmann, Kris, Loewenstein, che di Lacan era stato l'analista. E c'erano le altre forze della psicologia, seconde, terze e quarte: comportamentisti, umanisti, transpersonali. Fatto è che a nessun esponente delle forze seconde, terze e quarte verrebbe mai di dire di essere l'ortodossia, di possedere la verità. Dal punto di vista di Rank, poi, la verità è assolutamente invivibile. I transpersonali, che riconoscono in Jung, Maslow, Reich, Assagioli i loro precursori, però potrebbero sostenere di contenere le altre forze, di rappresentare ortodossi e non, di aver colmato divisioni e confini. Voi avete l'ortodossia, potrebbero ribattere ai lacaniani, e noi possediamo la vostra ortodossia insieme alle altre eterodossie, eterodossie che sono state seminate dallo stesso buon deposito di Freud a partire dagli inizi. In principio era la psicoanalisi e gli eretici erano presso Freud e gli eretici erano Freud o, almeno, sue più o meno recondite parti, ombre, fantasie, vite non vissute, possibili traumatiche nascite. Gli eretici erano presso Freud, ma Freud non voleva saperne. Gli eretici erano la

¹⁴ Teodoro di Mopsuestia, *Commentario al Vangelo di Giovanni*, Borla, Roma, 1991, p. 260.

psicoanalisi, ma Freud non voleva che lo fossero e la sua verità, la verità della scienza psicoanalitica, divenne un seminario di eretici confini. Allo stesso modo in cui l'ortoprassi si era trasformata in pratica dei confini e relegato in un al di là umbratile di essi, negato, rimosso o solamente trascurato era stato il corpo.

Dichiarati eretici ed estromessi dalla madre psicoanalisi erano stati a vario titolo Adler, Stekel, Rank, Jung, Reich. Tausk se n'era andato suicidandosi. Ferenczi dopo essersi spinto al di là della psicoanalisi e, in particolare, dell'ortoprassi psicoanalitica, era ritornato indietro. Se Freud aveva deciso che una donna (più anziana di lui) e non un'altra (più giovane) doveva diventare sua moglie, come avrebbe potuto l'ungherese opporsi a tanta potenza di desiderio? Ci aveva provato a suo modo, Ferenczi, proponendosi quale analista del padre. Ma quale figlio può ergersi ad analista del padre? Rispetto a quell'al di là della psicoanalisi Rank si era arrestato per un breve periodo prima di risolversi definitivamente, celebrando in corpo e anima la propria rinascita, abbandonando la terra dei padri e dirigendosi alla volta di Parigi e, successivamente, degli Stati Uniti approdando, infine, in California.

Melanie Klein, dal canto suo, aveva combattuto vittoriosamente contro Anna Freud per rimanere dentro la chiesa psicoanalitica. Perché, non diversamente da come, a suo tempo, l'eunuco, ovvero celibe, Melitone di Sardi nel secondo secolo aveva definito la Chiesa, la psicoanalisi è, propriamente, altrimenti non ci sarebbe stato nessun Freud, nessuna scienza della psicoanalisi, nessun reale possesso, "deposito della verità". Meglio rimanervi dentro. Meglio seguire i depositari. Meglio seguire il depositario Freud, ad esempio. La Chiesa si definisce "deposito di verità" in relazione ai Credi, all'infallibilità del Papa, al canone delle sacre scritture e, soprattutto direi, alla garanzia che le offre la successione apostolica, la quale lega come in una catena d'oro i vescovi ai vescovi, agli apostoli, a Cristo. Accade così che

valga anche nella chiesa psicoanalisi quello che Tertulliano riteneva di aver dimostrato contro tutte le eresie e cioè che “è vero tutto ciò che è precedente, è adulterato tutto ciò che è successivo”¹⁵. Principio che Tertulliano deduceva anche dalla propria concezione dell'immaginale. L'immagine viene sempre dopo. Se è specchio, deve pur esserci qualcosa che precede lo specchio e pone in essere lo specchio. Il ritorno a Freud di Lacan può essere utilmente considerato a partire dall'assunto di Tertulliano.

Il principio della successione apostolica quale garante di verità sembra così valere anche nel caso della psicoanalisi. Freud aveva chiesto a Jung, che si rifiutò, di pronunciare il credo nella sessualità. Cirillo e Nestorio non si erano comportati diversamente. Jones si è fatto paladino dell'infalibilità papale di Freud. I vescovi dell'ortodossia Jones e Abraham, che sono rimasti dentro la chiesa psicoanalisi, provvedendo, per quanto era nelle loro non rilevanti forze, a tramandarne il buon deposito, hanno in varie riprese lanciato i loro anatemi contro gli eretici Jung, Rank e Ferenczi.

Quest'ultimo, morto di anemia perniziosa, aveva ascritto a responsabili della propria morte i propri pazienti, che lo avevano letteralmente dissanguato. Anche i pazienti, comunque, facevano parte integrante della chiesa psicoanalitica e ne facevano parte per l'ottimo motivo che dovevano godere dei benefici del buon deposito. Non meno vero è che Ferenczi si era vissuto come una sorta di martire della psicoanalisi. A martirizzarlo però non erano stati i pazienti, ma gli psicoanalisti, Freud in testa, rei, secondo lui, di non aver portato a termine, nessuno di loro, l'esperimento con la verità. Prova ne sia che nessuna analisi poteva dirsi veramente terminata. Prova ne sia il silenzio che, dopo la sua

¹⁵ Tertulliano, Q.S.F., *Contro Prassea*, 2, 1, in *Opere scelte*, a cura di Claudio Moreschini, Utet, Torino, 1974..

morte, si è impossessato di lui per molti anni a seguire¹⁶. Il fatto è che questo eretico mancato aveva la masochistica tendenza a chiedere a Freud il permesso di essere eretico.

Rank ce l'aveva fatta a sottrarsi a quell'abbraccio mortale, a partire dal suo scritto sul trauma della nascita (il trauma della nascita di Rank, fuori dall'utero psicoanalisi, via dalla madre Vienna) e da quello redatto insieme a Ferenczi stesso¹⁷, nel quale la psicoanalisi veniva programmaticamente ridefinita, con una riabilitazione dell'ipnosi e dell'esperienza attuale, con l'affermazione del primato della ripetizione sul ricordo. I modi di quella ridefinizione, che rimettevano in gioco i nessi tra teoria e clinica, non furono graditi a Freud, il quale, però, da una parte non era stato, almeno inizialmente, chiaro sul proprio dissenso e dall'altra subiva le pressioni dei vescovi Abraham e Jones. Nella lettera inviata a Freud il 30 gennaio 1924¹⁸, un anno cruciale questo per le sorti della psicoanalisi, Ferenczi esibisce tutta la propria angoscia per il fatto che Freud non sia d'accordo con tutte le tesi esposte nel lavoro scritto in collaborazione con Rank. Non solo cerca disperatamente di capire i motivi di quel disaccordo, ma propone un incontro a tre di chiarificazione, proposta che Freud, ovviamente, nonché garbatamente, ricusa. A sua volta, nel dicembre di quello stesso anno, Rank si era confessato a padre Freud. In ambito analitico la colpa da confessare è lo stato (*Zustand*) di malattia mentale (*psychiatrisch*) inteso come corrispettivo di un allontanamento dall'ortodossia psicoanalitica (allontanamento dall'Edipo). Per aver confessato la propria colpa, Rank merita, agli occhi di Freud, di essere

¹⁶ Si veda a riguardo G. Antonelli, *Il mare di Ferenczi. La storia, il pensiero, la tecnica di un maestro della psicoanalisi*, Di Renzo, Roma, 1997.

¹⁷ Ferenczi, S. - Rank, O., 1924, *Prospettive di sviluppo della psicoanalisi. Sull'interdipendenza tra teoria e pratica*, 1924, in S. Ferenczi, vol. 3, Cortina, Milano, 1992. Comprende soltanto i capitoli I, III e V. Per una sua versione integrale, non disponibile nelle edizioni tedesca e francese delle opere di Ferenczi, si può consultare la traduzione francese *Perspectives de la psychanalyse*. Payot, Paris, 1994.

¹⁸ Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Briefwechsel*, Band III/1, 1920 bis 1924, Böhlau, Wien-Köln-Weimar, 2003, p. 181 sgg..

riabilitato, nonostante i dubbi di Ferenczi, che ormai ha preso decisamente le distanze dal collega-amico di un tempo (non certo lontano). Rank ha inoltre ottenuto il perdono di Freud, come scrive a Ferenczi il 20 dicembre del 1924¹⁹. Un ottimo esempio, questo, di psicocristiana psico-teologia: colpa, confessione, perdono. Otto anni dopo, in prossimità della morte, ma presumibilmente adombrato dalla colpa, Ferenczi scrive di sentirsi libero dalla tendenza di fondare una nuova scuola²⁰. L'avesse fatto, presumibilmente sarebbe vissuto più a lungo o, comunque, si sarebbe portato finalmente all'altezza del proprio desiderio. Il che significa in tutti i casi vivere di più.

C'era un tempo in cui la psicoanalisi era una sorta di religione. A partire dagli anni cinquanta, dunque, secondo Fairbairn, la psicoanalisi è diciamo così, meno religiosa. In realtà l'equazione religiosa della psicoanalisi costituisce un dato ineliminabile della psicoanalisi. Dire che la psicoanalisi è la carne della teologia significa anche sottolineare la sua destinazione religiosa così come la destinazione religiosa delle psicologie, profonde e meno, prime, seconde, terze e quarte forze. Esito ampiamente preso in considerazione da queste ultime, e cioè dal filone transpersonale.

Se Freud può affermare di possedere la verità, se sulla scia di Lacan, come vedremo, il genero Miller, custode del buon deposito di quello, a sua volta custode del buon deposito di Freud, poteva affermare che sono i lacaniani a rappresentare l'ortodossia in fatto di psicoanalisi, gli psicologi transpersonali, Grof, Wilber, Tarnas possono a loro volta sostenere di possedere le psicologie. Quel *noi possediamo la verità* di Freud trasla a un lacaniano *noi possediamo il buon deposito di Freud* e, infine, a un transpersonale *noi possediamo i depositi di tutte le psicologie*. E i depositi di

¹⁹ *Ibidem*, pp. 266-267: "mir auch persönlich vergeben hat."

²⁰ Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Briefwechsel*, Band III/2, cit., p. 295; "von einer Tendenz, eine neue Schule zu gründen, fühle ich mich frei." (lettera del 19 agosto 1932).

tutte le psicologie sono tutta la sapienza del mondo. I depositi di tutte le psicologie sono quella Sapienza che dice di uscire, anche adesso, dalla bocca di Dio. E dice di uscire, ed esce, perché "Dio ama la conoscenza e pone davanti a sé la sapienza e la saggezza". Pronunciamento, questo, che ci si aspetterebbe di trovare in un cabalista, ma che di fatto figura nel qumranico *Documento di Damasco*²¹. Dio pone dunque davanti a sé i depositi di tutte le psicologie.

C'è un approdo psicologico del cristianesimo, certo, perché il cristianesimo tramonta e la sua ripresa solo sembra potersi dare dalle parti delle psicologie. Lo sanno gli psicoanalisti? Sanno che la loro disciplina, a suo tempo trovata da Freud, così come la tartaruga che Hermes ridefinì in lira, è una ripresa del cristianesimo e che nel suo dire pulsa il dire teologico? Lo sanno, a dispetto del fatto che il padre, perversamente, cioè aderendo a una sola versione tra le versioni possibili, pensava alla religione come a un'illusione? O preferiscono, senza scegliere, tramontare insieme al tramonto?

In un mio precedente lavoro²² il punto di partenza, degno in tutto e per tutto dell'equazione teologica della psicologia e di quella psicologica della teologia, era un luogo dell'epistolario di Jung in cui il fondatore della psicologia analitica negava che potesse darsi un'esperienza senza immagine, *bildlos*. Ho rintracciato in quel testo la storia di quest'aggettivo che rinviene letterali equivalenti sia nel greco di Evagrio Pontico, Marco il Monaco e Giovanni Climaco (*aneidolos*), del vescovo Asterio (*aphan-tasiastos*), in una *Adhortatio ad Monachos* della metà del quinto secolo (*aphantastos*), sia nell'olandese di Ruusbroec (*beeldeloes*), oltre a una messe di espressioni analoghe lungo tutto l'etere della cristianità religiosa e non.

²¹ *Documento di Damasco* 11.2, in *I manoscritti di Qumran*, a cura di L. Moraldi, Utet, Torino, 1974, p. 228.

²² Si tratta di *Mistica Psiche. Jung, i cristiani e l'esperienza senza immagine*, Pescara, Samizdat, 2001. Si veda anche, per una trattazione più sintetica delle stesse tematiche, l'articolo "Bildlos", in *Rivista di psicologia analitica*, Astrolabio, Roma, nr. 42, 1990.

Non appare casuale, trattandosi qui di psicoteologia, che il primo autore a impiegare l'aggettivo "senza immagine", presumibilmente Evagrio, l'iniziatore del misticismo monastico, lo faccia in contesto onirico. Perché appunto di questo si tratta, con Evagrio, del fatto che un sogno senza immagini misura la buona salute dell'anima. Cosa cercano dunque di conseguire i cristiani: separare l'anima dalle immagini? E non hanno forse trovato i cristiani inattesi alleati negli psicoanalisti, separatori per definizione? Entrambi smemori della lezione di Aristotele secondo cui l'anima non pensa mai senza immagini.

Nei dizionari medici, a cavallo tra il diciannovesimo e ventesimo secolo, non si parla più di immaginazione. Nella tradizione d'occidente e nella tradizione medica d'occidente, tuttavia, veniva contemplata l'idea secondo cui l'immaginazione non solo ammalava e ferisce, e per questo si è parlato di *laesa imaginatio*, ma sana e guarisce. "L'immaginazione", scrive Burton, "produce effetti reali", e continua riportando una notevole messe di autori che in modi analoghi si sono pensati in quella realtà. A chi poneva la questione se a ferire fosse l'immaginazione, la ragione, o entrambe, Ercole di Sassonia, insieme a molti altri autori, rispondeva che *laesa* è la facoltà dell'immaginazione e non quella del pensare o del ricordare. Avicenna, Ficino, i medici e i filosofi del Quattrocento che seguivano le orme di Avicenna, Pomponazzi, Cardano, Paracelso, Bruno hanno conosciuto la realtà dell'immaginazione, la sua *Wirklichkeit*, la sua *dynamis* terapeutica, il suo magico vincolare. L'immaginazione cura il corpo e a questa tradizione di pensiero che fende le terre del tramonto appartengono Yeats, che in una delle sue autobiografie ha parlato dell'influenza curativa che le immagini esercitano sul corpo e Hillman, il quale ha scritto un libro per persuadersi e persuaderci del fatto che le storie curano.

Ippocrate e Galeno avevano già compreso che l'umore del medico esercita un'influenza sul malato. E appunto prendendo le mosse da Ippocrate e Galeno che Rabelais,

nell'Ancien prologue du quart livre, allude alla potenza dell'immaginazione. Secondo quanto si legge nella *Selva* di Pedro Mexìa, l'immaginazione è la più potente delle facoltà, dal momento che muove le passioni, ammala e risana l'uomo, trasmuta le cose, muove gli spiriti, muta gli accidenti. Per usare l'espressione sintetica di Montaigne *una forte immaginazione genera l'evento*.

Alcuni, afferma nella sua protratta rassegna Montaigne, sostengono che le cicatrici di San Francesco siano opera di una forte immaginazione. La forte immaginazione trapassa il corpo, fa del corpo luogo di transito. È verisimile, continua Montaigne, che alla forza dell'immaginazione debbano attribuirsi miracoli, visioni e incantamenti. La *vis imaginationis* destituisce il miracolo e impericola la fede religiosa. Tale era la lezione che ne trasse Pomponazzi nel *De incantationibus*. E tuttavia ad altra fede sospinge la deriva dell'immaginare, alla fede del malato nel medico, ad esempio, la fede nel terapeuta, o anche alla fede nutrita dal medico stesso o dal terapeuta nei propri mezzi.

Ci si chiedeva nel quindicesimo secolo se la sola immaginazione potesse apportare mutamenti nel corpo. Galeotto Marzio da Narni, in uno scritto dedicato a Lorenzo de) Medici, *De dottrina promiscua*, teorizzava con l'avallo di Avicenna la terapeuticità della fiducia nel medico. Ad esiti ancora più estremi conduceva il discorso sulla fede Bruno nel *De magia*, nel *De vinculis in genere* e nel *De magia mathematica*. Il principio bruniano suona "omnis actio ab anima" e cioè "ogni azione proviene dall'anima". "L'anima", scrive Bruno, "è in tutto l'orizzonte e da tutto l'orizzonte riceve influsso e influsso esercita su tutto l'orizzonte". Orizzonte dell'anima è l'immaginazione. Ogni azione proviene, dunque, dall'immaginazione, che Bruno appropriatamente definisce "vincolo dei vincoli" e "potente di procedere in infinito". Sostiene Bruno che nulla ottengono maghi, medici o profeti se non sul presupposto della fede (*fide praevia*) e anche lui, come aveva fatto Rabelais, cita

Ippocrate. La fede diventa quindi il presupposto dell'operare magico. Gesù non poteva dunque operare miracoli se non nel sincronismo di una fede riversata sulla sua persona. In questo senso leggeva Bruno i passi evangelici nei quali viene stigmatizzata l'incredulità dei contemporanei di Gesù e in special modo dei discepoli. A cavallo tra il diciannovesimo e ventesimo secolo non sono soltanto i medici a ignorare, di fatto, l'immaginazione (cosa che non si permettevano di fare i loro colleghi di un tempo). Nietzsche, dirà Jung nel seminario sullo Zarathustra, Nietzsche, il profeta della psicologia del profondo, non prese sul serio le sue immaginazioni. Con quale risultato? La scissione, la follia.

Se la religione è immaginazione che va reimmaginata, allora il cristianesimo muore, pensa Jung, perché non ha mitologizzato, non ha insomma esercitato la potenza dell'immaginazione. E non lo ha fatto per difendere il confine della propria relativa, troppo relativa trascendenza. Esiste insomma una vocazione iconoclastica che è inerente alla storia del cristianesimo. Eppure già il docetismo gnostico, a partire almeno dal secondo secolo, pensava a un Cristo-immagine e Blake, sulla scia gnostica; parlava di Cristo-immaginazione.

Lungo la stessa scia Feuerbach, in uno splendido passo *dell'Essenza del cristianesimo*, assimilava l'esistenza esterna di Dio, considerata una credenza ingenua e primitiva, alla potenza dell'immaginazione. L'immaginazione, afferma Feuerbach, è il regno dell'esistenza di Dio, non diversamente da quanto già prima di lui aveva affermato William Blake. Ma in che senso l'immaginazione è il regno dell'esistenza di Dio? "Nell'immaginazione" risponde Feuerbach "l'esistenza di Dio produce effetti sensibili, si dimostra effettivamente una potenza; l'immaginazione fa sì che l'essere dotato di questa esistenza sensibile si manifesti in apparizioni."²³

Illuminante è anche il rilievo mosso da Feuerbach a Lutero in relazione al suo modo d'intendere l'ascensione di

²³ Feuerbach, L., *L'essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 218.

Cristo. L'argomento di Lutero è che Cristo sia asceso al Cielo per poter essere in terra con gli uomini. Finché era in terra non tutti gli occhi del corpo erano in grado di vederlo. Ciò è divenuto possibile soltanto dopo la sua ascensione al Cielo. L'argomento gnostico, valentiniano in particolare, che legava la discesa di Cristo alla possibilità di esperirlo da parte degli uomini, argomento adottato anche da Bernardo, viene da Lutero applicato all'ascesa di Cristo. Cristo è disceso per rendersi visibile, esperibile agli uomini: questo l'argomento doceta in generale. Cristo è asceso al Cielo per rendersi visibile a tutti gli uomini: questo l'argomento di Lutero. La differenza sostanziale è nel "tutti", ovviamente, vista la pregiudiziale elitaristica degli gnostici, ma l'argomento è lo stesso.

Feuerbach ha un modo peculiare di tradurre il pensiero di Lutero. Quanto Lutero afferma va tradotto nel seguente modo: Cristo (Dio) è oggetto dell'immaginazione. "Nell'immaginazione" scrive Feuerbach "egli non è circoscritto in alcun luogo, è presente e oggettivo a ognuno."²⁴ Se Dio esiste nel Cielo e se è in virtù di ciò che si fa presente in ogni luogo, allora occorre inferire che il Cielo è l'immaginazione. Un'affermazione questa, che il cielo sia l'immaginazione, ben nota anche agli alchimisti, gli stessi che Jung ha considerato un tramite necessario nella costruzione di una psicologia dinamica.

Per quanto non appaia nel *Nuovo Testamento*, sappiamo che uno dei titoli del Figlio di Dio era quello di "Giorno". Che un tale appellativo fosse frequentemente impiegato per il Cristo lo afferma espressamente Clemente Alessandrino²⁵. Secondo una notizia riferita da Eusebio di Cesarea, Marcello di Ancira avrebbe attribuito a Cristo il

²⁴ *Ibidem*, nota 2.

²⁵ Clemente Alessandrino, *Eclogae Propbeticae (Estratti Profetici)* 53.1, a cura di C. Nardi, Nardini, Firenze, 1985.

detto "Io sono il Giorno"²⁶. Filone Alessandrino sostiene che Mosé chiamò il giorno della creazione "Libro"²⁷. Naturalmente "Giorno" e "Libro" si riferiscono al Verbo mediante il quale Dio creò. Clemente, inoltre, riferendosi al Logos, parla di "Giorno primordiale", un giorno dal quale "la prima sapienza e gnosi irradiano su di noi"²⁸. L'antica esegesi biblica ci conduce, dunque, a pensare il principio alla luce di questi luoghi della manifestazione e, anzi, della manifestabilità.

"Giorno" significa, in altri termini, l'esperibilità, la luce della phantasia, la scala di Giacobbe. In principio è il giorno e in principio è la sapienza. La sapienza è principio. Stare in quel principio significa stare nel farsi della creazione adesso. Sapere significa sapere dentro la scala di Giacobbe, dentro *la phantasia*, insieme alle immagini che traslano ad altre immagini ascendendo e discendendo. Quando so? Quando so, qui e ora direbbe Perls, insieme a un'immagine, so insieme allo scendere e discendere delle immagini. So, adesso, quando, adesso, ascendo e scendo la scala di Giacobbe. Tutto questo è in principio. Creare è il principio. Creare ha la qualità del principio. E tutto questo è la Sapienza che esce dalla bocca di Dio. I suoi baci sono immagini, sono gli angeli che nascono ogni giorno e le metempsicosi e le opere nascoste che, stando anche allo *Zohar* (II 99b), il *Libro dello splendore*, il libro per eccellenza della *kabbalah* medievale, compie Dio.

“Giorno” significa l'immaginazione. *L'en archè* va riportato al passo cardine del *Libro dei Libri* e che suona *Chi vede me, vede il Padre. Chi vede me, vede il Padre* e questo vedere accade adesso. Chi vede me, adesso, vede il Padre adesso. *Me e il Padre* sono adesso, il *daz nû* di Meister Eckhart, un *daz nû* sciolto nell'immaginazione.

Cristo è il Giorno e Giorno significa l'assoluta equazione

²⁶ Eusebio, *Contro Marcello* 1.2, in Migne, *Patrologia Graeca* 24.

²⁷ Filone, *Le allegorie delle Leggi* 1.21, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1978.

²⁸ Clemente Alessandrino, *Stromati* VL16.138.1-2, Edizioni Paoline, 1985.

immaginale. Assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo, da ogni contingenza, da ogni ulteriore trascendenza, da ogni nostalgia di trascendenza. Freud dal canto suo non parla mai di immaginazione. Parla di fantasia e ne parla in modo più particolareggiato nell'*Autobiografia* dove afferma che il suo regno è il regno del nevrotico, in quanto "santuario creato durante la dolorosa transizione dal principio di piacere a quello di realtà, al fine di fornire un sostituto alla soddisfazione degli istinti". Secondo Michel Foucault la psicoanalisi non avrebbe mai fatto parlare l'immagine. Penso che Foucault abbia ragione. Perché, però, Freud non parla di immaginazione? Per gli stessi motivi, ad esempio, che animarono Cartesio. Affermazione paradossale se si pensa al rivolgimento del *cogito* cartesiano operato dal pensiero psicoanalitico. Eppure, a ben vedere e brevemente vedere, le cose sembrano stare proprio in questo modo. Non diverso dal criterio di Cartesio era infatti il criterio di Freud: la certezza. Ora, la certezza è inversamente proporzionale all'immaginazione. L'immaginazione mette in scena un costante elogio dell'incertezza. E, in ciò, essa si pone sulla linea della fisica dell'indeterminazione.

Un altro modo di dire la povertà del ruolo ricoperto dall'immaginazione in Freud e nel freudismo è quello di ricondurre lo *status* dell'immaginazione a una dinamica della reattività. Insomma l'immaginazione verrebbe dopo, in seguito ai tentativi del soggetto di riparare ciò che ha distrutto. Tale soprattutto la tesi di Melanie Klein e dell'allieva Hanna Segal, in special modo a partire dalla spiegazione freudiana del "Fort... Dal" pronunciato dal bambino che giocava col rocchetto e, giocando, faceva scomparire (*Fort*) e ricomparire (*Da*) la madre assente. Ma c'è ancora un motivo che spiega lo *status* indigente dell'immaginazione in Freud: l'ipoteca cristiana. E intendo con tale espressione qualcosa che va al di là dello stesso cristianesimo, qualcosa che comprende in sé anche la

condanna dell'idolatria che attraversa l'ortodossia ebraica. Non senza motivo si è parlato della presenza in Freud di un "inconscio cristiano". L'immaginazione, anche nella psicoanalisi, recita ruoli umbratili.

Che esista una vocazione iconoclasta della psicoanalisi è stato riaffermato da Jean-Bertrand Pontalis²⁹. Il quale fa riferimento a testi che recano titoli quali *Contre l'image* (di cui è autore Roger Munier) e a frasi significative quali quella tratta da *L'étrange cas du professeur M*, frase che suona:

l'edificio invisibile della psicoanalisi si è costruito sulle rovine del tempio dell'immaginazione.

Lo stesso Pontalis sostiene che l'intero percorso psicoanalitico di Freud può essere ricostruito come un progressivo distacco dall'immagine. Pontalis indica anche le tappe dell'itinerario, tappe che procedono dalla rinuncia all'ipnosi alla promozione della pulsione di morte, pulsione che è l'irrappresentabile per eccellenza e coincide con quello che io chiamo il *desimmaginale*.

Il non voler essere visto dal paziente va forse collegato alla stesso orizzonte desimmaginale. Così come il ravvedere nel contenuto immaginale manifesto del sogno una menzogna. Anche la psicoanalisi non prende dunque in seria considerazione l'immaginazione, così come' non lo fece Nietzsche, il suo profeta.

La critica radicale portata dalla psicoanalisi nei confronti dell'immagine, la sua equazione desimmaginale, equazione che indico anche col nome di *deserto*, troverebbe un sostegno in particolare nell'ultimo Freud. In effetti nello scritto su Mosè, "la proibizione di raffigurare Dio viene considerata la condizione necessaria per il progresso della vita dello spirito"³⁰. Alle origini dunque della critica portata dalla psicoanalisi all'indirizzo

²⁹ Pontalis, J.-B., *La forza d'attrazione*, 1990, Laterza, Bari, 1992, p. 23 sgg.. Ripeto qui alcune argomentazioni già svolte nel citato articolo *Star Trek e la religione americana*.

³⁰ *Ibidem*

dell'immagine si collocherebbe la posizione desimmaginale del Dio *dell'Antico Testamento*, l'interdizione di ogni rappresentabilità plastica di Yahweh. I passi deuteronomici sono chiari a riguardo: "*Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce*" (Dt 4.12) e poco più avanti "*Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la nostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualunque animale...*" (Dt 4.15-17).

Lossky contesta che questi brani possano veramente essere impiegati a sostegno delle loro tesi dagli avversari della teologia dell'immagine (Barth, Nygren etc.) in ragione del fatto che il Dio nascosto di Isaia "è un assoluto personale che entra in relazione con le persone umane"³¹. Dal momento che Yahweh è un Dio delle *Beziehungen*, delle relazioni, potremmo allora dire, egli è anche un Dio immaginale. La voce di Yahweh non è forse una voce che viene, che deve essere ascoltata, che trafigge il cuore di chi ascolta? E questo trafiggere non è forse un modo dell'immaginazione? L'immaginazione non si risolve forse in un essere noi, gli immaginati, trafitti qui e ora?

"Vi era soltanto una voce" si trova scritto nel *Deuteronomio*. È forse da rinvenire qui un'origine del *setting* analitico voluto da Freud e seguito, senza discussione, senza teorizzazione, senza metapsicologia, dai suoi discepoli. La voce è quella dell'analista, ovviamente, la cui figura non viene vista dal paziente. Anche del proprio analista il paziente potrà dire "Vi era soltanto una voce" e ciò non farà che alimentare i fasti narcisistici di quello. Ma che vi sia soltanto una voce non discende ancora una volta dalla

³¹ Lossky, V., *A immagine e somiglianza di Dio*, 1967, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999, p. 167.

potenza dell'immaginazione? La voce o, anche, l'attesa della voce non sprofonda forse nelle immagini?

Fare psicoteologia significa anche, significa soprattutto, vedere le equazioni cristiane della psiche e delle psicologie del profondo. Il che implica rileggere la psicologia del profondo, le sue anime, le sue origini anche a partire dalla matrice teologica che le informa. Se la psicologia è la carne della teologia, è questo l'assunto dal quale sono partito e al quale sto ritornando, allora mi sembra di poter dire che Freud incarni, nel suo inventare (trovare cioè) la psicoanalisi, nel suo ignorare il termine stesso di *Einbildungskraft* (immaginazione), la deriva cristiana o, se si vuole, oltrecristiana. La psicoanalisi ci appare in quest'ottica la versione laica, carnale, della teologia dei padri.

Se ogni mitologia ha le sue versioni, la psicoanalisi costituisce una delle versioni della mitologia chiamata cristianesimo. Se, del resto, Freud non impiega mai il termine *Einbildungskraft* (un termine, tra l'altro, dalle chiare ascendenze filosofiche e romantiche), non esita ad affermare che gli psicoanalisi (lo scrive a Ferenczi generosamente accomunandolo in un "noi") possiedono la verità. L'una cosa (il possesso della verità) sembra non poter prescindere dall'altra (la cancellazione della *Einbildungskraft*). Assistiamo in altre parole a una riedizione di quell'opposizione verità/immaginazione che ha così profondamente caratterizzato l'icone cristiano. Opposizione che non casualmente, nel contesto di risposnde di cui sto facendo discorso, Rank ha ridefinito come relativa alla diade verità/realità.

Opposizione che rinviene in Tertulliano una sua non provvisoria consacrazione. Si deve al Tertulliano cattolico, ovvero al Tertulliano non ancora passato nelle fila degli eretici montanisti, una concezione di fondo che apparterrà a tutto l'occidente, quella che vede la verità contrapporsi all'immagine. Afferma il grande padre africano che "la verità

precede l'immagine"³² L'immagine viene comunque dopo. Non si tratta soltanto di una precedenza ontologica e assiologica, non si tratta soltanto del fatto che il più di valore precede il meno di valore. Il cristianesimo delle origini, una volta ingaggiata la sua lotta contro lo gnosticismo e, in particolar modo, contro la sua curvatura doceta, si troverà nella necessità di opporre al Cristo immaginale degli eretici, ovvero al Cristo=immaginazione, il Cristo verità, il Cristo corpo, il Cristo storia, il Cristo salvezza. Si pensi ad esempio a Scoto il quale, *nell'Omelia al Prologo di Giovanni*, afferma che Cristo apparve "non in phantasia, sed in ipsa vera humanitate"³³. Tale stilema, quello delle formule oppositive (*phantasia/umanità,phantasia/verità,phantasia/salvezza*), attraverserà tutta la storia del Cristianesimo e getterà la sua lunga ombra sulla storia dell'immaginazione. Non è, allora, affatto casuale che Tertulliano recuperi le ragioni dell'immaginazione dopo il passaggio nelle file degli eretici montanisti.

A tale riguardo un altro documento cruciale della cristianità è la *Lettera al vescovo Epitteto di Corinto*, redatta da Atanasio, nella quale viene ripetuto con forza un argomento che si trova già in Ignazio d'Antiochia, argomento relativo al problema dell'incarnazione del Salvatore. Se, come dicono gli eretici, il Verbo fu nel corpo finzionalmente, e finzione si dice di ciò che *éphantaia*, ne consegue che per essi anche la salvezza e la resurrezione degli uomini saranno in apparenza. Ma, conclude Atanasio, la salvezza del cristiano non è *phantasia*, non è fenomeno che semplicemente appare, non ha nulla a che vedere con l'immaginazione. Viene qui ribadita l'assoluta divaricazione tra salvezza e immaginazione. La salvezza esclude l'immaginazione. L'immaginazione non salva. E, dunque, non serba.

³² Tertulliano, Q.S.F., *Sulla prescrizione contro gli eretici* 29.2, in *Opere scelte*, cit.

³³ Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni* 11, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 1987.

In un altro scritto di Atanasio, *Sull'incarnazione del Verbo e il suo manifestarsi a noi nel corpo*, si trova un pensiero ancora più estremo sulle immagini sempre in relazione al Salvatore. Dal momento che le immagini stanno dalla parte dei demoni, le immagini vanno tolte (conclusione, questa, che verrà anche ripresa da Bultmann nel suo progetto di demitizzazione). Cosa toglie l'immagine? La croce. Nella croce va qui visto all'opera il significante primario della volontà di potenza del cristianesimo. Un corrispettivo del fallo nella concezione di Jacques Lacan.

La terminologia impiegata nell'occasione da Atanasio è soprattutto rivelatoria di una radicale compromissione dell'ideologia cristiana con la destituzione. La destituzione è il volto umbratile, sempre presente a uno scarto, della volontà di potenza, che, ripeto, costituisce la vocazione archetipica, l'impronta del cristianesimo. Scrive dunque Atanasio "pànta mén tà eidola eremòutai" che significa "tutte le immagini sono fatte deserto". Nel deserto, lo stesso di cui aveva parlato Isaia in contrapposizione al giardino, trova il nome della propria destinazione la volontà di potenza del cristianesimo. L'immaginazione va dunque fatta deserta. Le immagini e i demoni, scrivono Atanasio, diventano sempre più *nékroi*, esanimi, s'approssimano sempre più alla morte. Quest'approssimazione può ben prendere il nome di tramonto e configurarsi come il destino, già nel nome, dell'Occidente.

Una relazione tra tramonto e immaginazione si trova anche nello scritto di Atanasio *Contro i pagani* là dove questo padre afferma che allo stesso modo in cui gli uomini hanno immaginato mali senza realtà, similmente hanno inventato per sé dèi non esistenti. Tutto ciò comporta uno sprofondare nell'abisso, nei desideri e nelle immaginazioni della carne. Il verbo impiegato da Atanasio, *kataduo*, può benissimo essere reso con "tramontare". Nell'immaginazione, così possiamo tradurre l'implicazione linguistica del testo di Atanasio, si tramonta. Ma, diversamente, possiamo intendere questa coappartenenza di tramonto e immaginazione come il nome più

proprio dell'occidente stesso, ovvero come se fosse l'immaginazione a costituire il destino e il dono di questa terra.

Una riprova particolarmente interessante delle relazioni psicoteologiche che stanno emergendo può essere rinvenuta nello scritto di uno psicoanalista francese, Guy Rosolato, che nel 1966 sosteneva la tesi di un'equazione gnostica del feticismo. Nelle parole di Etchegoyen che menziona Rosolato nella propria summa sui fondamenti della tecnica psicoanalitica "la perversione sta allo gnosticismo come la nevrosi ossessiva alla religione. Il perverso rinnega la Legge del Padre e la sostituisce con la legge del suo desiderio, perché la Legge del Padre impone l'adesione all'ordine simbolico sanzionando la differenza dei sessi"³⁴.

Sembrerebbero qui emergere da una parte la psicopatologizzazione della parte eretica (procedimento ubiquitario tra gli psicoanalisti e che sembra rinvenire tutti i propri presupposti appunto nei Padri della Chiesa) e dall'altra l'opposizione tra un principio maschile (la Legge del Padre, l'ordine simbolico, la differenziazione) e uno femminile (la legge del desiderio, l'indifferenziazione). Da una parte, insomma, gli psicoanalisti eredi dei Padri della Chiesa, dall'altra i *perversi*, ovvero quelli che avrebbero pervertito la psicoanalisi (Adler, Jung, Rank, Ferenczi, Reich etc.) eredi degli gnostici.

La psicoanalisi sembra in altri termini proporsi, *malgré* Freud, *malgré* Lacan, quale approdo *super Cristiano*. Il sigillo a questo approdo super Cristiano della psicoanalisi lo ha posto, una volta per tutte, appunto Lacan già a partire, nel 1936, dall'impiego di quel termine, *Imaginaire*, che reca tutte le accezioni negative di illusione, fascinazione, seduzione e, soprattutto, inganno che abbiamo visto scorrere nei testi dei Padri della Chiesa.

³⁴ Il contributo di Guy Rosolato, 1966, "Etude des perversions sexuelles à partir du fétichisme e che si trova in Picra Aulagnier-Spaïrani et al., *Le désir et la perversion*, Ed. du Seta Paris, 1967, è brevemente discusso in R. Horacio Etchegoyen, *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, 1986, Astrolabio, Roma, 1990, pp. 224-5.

A dispetto del ribaltamento di Cartesio che per più di un verso e legittimamente sembra caratterizzare la rivoluzione psicoanalitica, il sospetto lacaniano nei confronti dell'immaginazione come strumento cognitivo va fatto risalire proprio al filosofo del *cogito*. E si tratta di un sospetto che ha un'origine invertita nella proposizione platonica secondo cui Dio non ingannerebbe gli uomini con le immaginazioni. Sulla scia del monito di Agostino, "non consista la nostra religione nelle nostre immagini", Cartesio aveva negato, nella sesta delle sue *Meditazioni Metafisiche*, che la *vis imaginandi* avesse a che vedere con l'essenza dell'uomo:

Considero inoltre che questa capacità d'immaginare (vis imaginandi) che si trova in me, in quanto differisce dalla capacità di intendere (vis intelligendi), non è necessaria per la mia propria essenza, cioè per la mia anima; infatti anche se ne fossi privo, senza dubbio rimarrei comunque quello stesso che sono ora; donde appare conseguire che quella dipende da qualcosa diverso da me³⁵.

Nello stesso quadro di riferimento può esser fatta rientrare la complessa topologia che caratterizza il procedere per materni del pensare lacaniano. Tale procedere fa riferimento alla possibilità di una trasmissione inequivocabile di sapere (in ambito di *passe*, di analisi didattica), trasmissione la cui (pretesa) inequivocabilità appare direttamente proporzionale al proprio essere irriducibile alla rappresentazione per immagini.

Dal momento che fare psicoteologia significa inverare la teologia nella psicologia e, anche, inverare la psicologia nella teologia, sarà il caso di riandare alle possibili fonti teologiche di questo pensare di Lacan. Il quale mi sembra possa essere ricondotto alla posizione assunta dai padri di Gaza, Barsanufio e Giovanni, in relazione al sogno e alla visione e alle loro potenzialità ingannatrici. Com'è possibile scongiurare la possibilità che Satana, apparendo al sognatore, gli dica di

³⁵ Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, Rusconi, Milano, 1998, p. 259.

essere Cristo? I padri di Gaza ritengono che ci sia soltanto un modo: considerare ogni visione di Cristo in immagine umana un inganno del diavolo. Soltanto la croce, sostengono, è esente da questa suscettibilità d'ingannare. Perché? Perché la croce, non diversamente da un *item* topologico di Lacan, è segno e non figura, è segno e non immagine. La croce è il significante dei significanti, non meno del fallo. Il transito dalla croce al fallo, il transfert dalla croce al fallo significa il farsi psicologia della teologia.

Ci troviamo in regime di assoluta *jouissance*. Godimento vero è quello che vede le immagini annichilirsi a deserto. Non diversamente si era pronunciato Atanasio. Se, come sostiene questo Padre, il Verbo s'estende nelle quattro direzioni, in alto e in basso, in profondità e in estensione, ovvero nella creazione e nell'incarnazione, nell'inferno e nel mondo, altrettanto dobbiamo pensare della croce. La croce, infatti, riempie il mondo. Noi non la vediamo, certo, ma la croce realmente riempie il mondo o, piuttosto, lo svuota. Nel segno della croce, sostiene infatti Atanasio, cessa ogni magia e diventano deserto le immagini³⁶.

Ma è nella rievocazione milleriana della cacciata di Lacan da parte dell'Associazione Internazionale di Psicoanalisi (IPA) che l'equazione cristiana della disciplina inventata da Freud appare più evidente.

Jacques-Alain Miller, genero di Lacan, editore dei suoi seminari, presidente dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP), nella sua rievocazione di quella cacciata, non esita a parlare di scomunica. Lacan è stato scomunicato dall'ortodossia psicoanalitica di cui l'IPA sarebbe la rappresentata universale. Lacan, l'eterodosso, per il quale la

³⁶ Atanasio, *De Incarnatione (Incarnazione del Verbo e sua manifestazione a noi mediante il corpo)* 16, 31, in Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, a cura di R. W. Thomson, Clarendon Press, Oxford, 1971.

religione cattolica è la sola religione,"³⁷ è stato scomunicato in ragione della sua eresia. Come scrive Miller "la scomunica di Lacan nel 1963 fu ... una sanzione senza precedenti"³⁸.

Adler e Jung (successivamente Rank) avevano abbandonato la psicoanalisi, Melanie Klein si era salvata dalla scomunica. Perché, si chiede Miller, l'IPA, non più l'IPA pensata da Freud, ma quella che dal 1940 "aveva rinunciato al diritto conferitole da Freud di dire il vero sul vero in materia dottrinale", perché l'IPA, col contributo per giunta di alcuni kleiniani, ha sottoposto Lacan, lo psicoanalista di Parigi, alla solenne scomunica, il *grösse Bann*? La risposta di Miller è che Lacan è stato cacciato non in nome dell'ortodossia, ma dell'ortoprassi. Ora, per Miller l'ortoprassi è morta e ciò si traduce nella seguente affermazione "Siamo noi l'ortodossia"³⁹. Col che il cerchio si chiude. Affermazione, del resto, questa di Miller, che riecheggia quello che Freud a suo tempo aveva scritto a Ferenczi: noi possediamo la verità. Noi, psicoanalisti, possediamo la verità. Noi, lacaniani, siamo l'ortodossia. Possedere la verità, dunque, implica una lontananza dall'immaginazione. Si tratta qui dell'eredità agostiniano-cartesiana. Si tratta qui dell'eredità platonico-cristiana che oppone immagine e verità.

Noi, psicoanalisti, possediamo la verità. Noi lacaniani siamo l'ortodossia. Noi lacaniani, potremmo anche in questo modo interpretare il passo milleriano, siamo i soli custodi del "buon deposito", il deposito di Freud cioè. Noi lacaniani siamo i soli degni della successione. O Timoteo/Lacan, potremmo dire con l'apostolo, *custodisci il buon deposito* (2 Tim 1.14). Il passo è stato interpretato dagli eretici in modi che possono proficuamente essere comparati alla questione della retta tradizione psicoanalitica e ciò anche in relazione alla pretesa

³⁷ Miller, J.-A., *Lettere all'opinione illuminata*, a cura di A. Di Ciaccia, Astroiabio, Roma, 2002, p. 47.

³⁸ *Ibidem*, p. 61.

³⁹ *Ibidem*, p. 172.

dell'IPA di ergersi a sola rappresentante della cosa psicoanalitica, della verità da essa portata in terra. Pretesa che ha il suo antecedente nella costituzione, su proposta di Jones (ancora lui), del Comitato Segreto i cui membri, Abraham, Jones, Rank, Ferenczi, Eitingon, Sachs dovevano operare alla stregua di paladini di Freud, di difensori dell'ortodossia psicoanalitica. Il ritorno a Freud, proclamato a suo tempo da Lacan, contro le perversioni degli psicoanalisti, cioè contro le versioni dei presunti padri secondi e terzi della psicoanalisi (gli psicologi dell'Io, ad esempio, ovvero i cherubini dell'Io, Hartmann, Kris e Loewenstein), non è forse il ritorno al *buon deposito* che altri non hanno saputo custodire, il *buon deposito* freudiano?

Nello scritto *Sulla prescrizione contro gli eretici* Tertulliano fa riferimento a questo e ad analoghi passi paolini in connessione con la pretesa dagli eretici di ritenere che gli apostoli non avrebbero rivelato a tutti le loro dottrine. Alcune di esse (*il buon deposito*) sarebbero state affidate a pochi e nel segreto di una trasmissione orale. Di quali eretici si tratti, se pure Tertulliano aveva in mente degli eretici in particolare, non è detto. Tertulliano menziona le dottrine di Valentino, Marciane, Apelle, dei Nicolaiti e dei Cainiti⁴⁰.

Gli eretici, scrive anche Ireneo, non ammettono le Scritture e la Tradizione come depositarie di un'autorità ultima e incontrovertibile, e sostengono che la trasmissione della verità sia avvenuta non attraverso gli scritti ma attraverso la voce. Corroborano il loro assunto con un passo di Paolo (1 Cor 2.6). Con ciò concordano le notizie secondo cui Basilide avrebbe derivato, ovvero si sarebbe vantato di derivare il proprio insegnamento dalla tradizione orale legata all'apostolo Mattia o, secondo Clemente Alessandrino, da Glaucia, interprete di Pietro, nonché quelle secondo cui Valentino sarebbe stato uditore di Teoda, familiare di Paolo⁴¹.

⁴⁰ Tertulliano, Q. S. F., *Sulla prescrizione contro gli eretici* 25.1-2, cit..

⁴¹ Clemente Alessandrino, *Stromati* VI.1.106.4, cit.

È a tale trasmissione orale che fa riferimento Tolomeo nella *Lettera a Flora*. Quando Flora ne sarà ritenuta degna, conoscerà la tradizione degli apostoli (*apostolikè paràdosis*) che Tolomeo e i suoi hanno ricevuto per via di successione (*ek diadochès*)⁴². Il fatto è che di Teoda e Glaucia non si sa nulla. Ad ogni modo lo stesso Clemente Alessandrino, che stigmatizza il vanto di Basilide e Valentino, interpreta, in modo suscettibile d'essere inteso come gnostico, testi analoghi a quelli sopra riportati. Il Signore, secondo Clemente, avrebbe svelato i divini misteri, che non sono adatti a molti, solo a pochi, a quelli in grado di farsi contenitori dei misteri, di lasciarsene formare. Ora, scrive espressamente Clemente, ciò che è mistero non è affidato allo scritto, ma alla parola⁴³.

Rilevante importanza è conferita da Clemente al passo di Paolo che dice "ma non tutti hanno questa scienza" (1 Cor 8.7) nel quale il termine paolino tradotto con *scienza* è *gnòsis*. In direzione analoga andrebbe, ad esempio, interpretato Mt 7.6 che dice "*non gettate le vostre perle davanti ai porci*". La gnosi non è per tutti, la verità non va detta a tutti⁴⁴. Posizione che avrebbe potuto benissimo sottoscrivere, ad esempio, un valentiniano. Lo stesso Clemente, inoltre, racconta la propria esperienza d'iniziato alla tradizione glorificando i propri maestri (che l'avevano ricevuta in linea diretta dai successori degli apostoli) e tacendone il nome⁴⁵.

Con Lacan, che rappresenta il vertice del pensare psicoanalitico derivato da Freud, e che non ha avuto, propriamente, maestri analitici (potrebbe mai dirsi tale il cherubinico Loewenstein?), ci troviamo in buona parte rigettati a quell'opposizione *eidolon/eikòn* che costituisce un motivo conduttore di ogni possibile psico-teologia⁴⁶. Tuttavia,

⁴² Ptolémée, *Lettre à Flora* 7.9, a cura di G. Quispel, Les éditions du Cerf, Paris, 1966.

⁴³ Clemente Alessandrino, *Stromati* 1.13.2, cit.

⁴⁴ *Ibidem*, 1.2.2; 1.13.2; 1.18.1; 1.55.3; 1.56.1; IV.97.1; V.17.5; V.61.3; V.62.1 etc.

⁴⁵ *Ibidem*.1.11.1-3.

⁴⁶ Per l'opposizione *eidolon/eikòn*, che costituisce uno degli *assi* portanti di quella che io chiamo *Psicoteologia*, rimando al mio studio *La profonda misura dell'anima. Relazioni di jung con lo*

una volta posta l'equazione *eidolon=imaginaire*, equazione che invero alla perfezione le concezioni dei padri della Chiesa, viene a mancare un corrispettivo *dell'eikòn*. Tale corrispettivo ha trovato un suo nome in ambito psicoprofondo: *immaginale*. Lacan ci parla di *immaginario* e non di *immaginale*. Per approdare dalla parti dell'immaginale occorrerà procedere *dalla* e forzare *la* prospettiva doceta, prospettiva che va considerata piuttosto come contemporanea di quella cristiana ortodossa che come successiva. Occorrerà soprattutto credere che la salvezza, a dispetto di ogni discorso di verità, si giochi dalle parti dell'immaginazione, del fenomeno, di ciò che appare.

Allo stesso modo in cui padri apostolici ed eresiologi hanno stigmatizzato il docetismo costringendolo, nel tempo, a percorrere le notturne vie di un sapere sotterraneo, Lacan ha stigmatizzato le scuole psicoanalitiche come avvinte all'immaginario e devianti rispetto a Freud. E deviazione l'aver ridotto l'analisi ad una relazione duale e il ritenere che il fine dell'analisi sia costituito dall'identificazione con l'analista. È deviazione, in altri termini, fermarsi all'immaginario senza decifrarlo in simboli.

Immaginario: ecco il sostantivo cardine che Lacan impiega già a partire dal 1936. E "immaginario" è l'aggettivo che Corbin rifiuta d'impiegare, allorché si tratta di parlare di `Ibn Arabi, di sufismo, di filosofia iranica, di teologia iranica. In quell'ambito si parla di *barzakh*, d'intermondo, di mondo intermedio. Corbin deve allora usare l'aggettivo "immaginale" e dire "mundus imaginalis"⁴⁷. Ora, a meno di considerare il simbolico di Lacan un corrispettivo *dell'eikòn*, a meno cioè di ritradurre l'antica opposizione *eidolon/eikòn* in quella, lacaniana, di *immaginario/simbolico*, ci troviamo di fronte a due possibili approdi psicoteologici. Se da una parte la

gnosticismo, Liguori, Napoli, 1990, p. 32 sgg.

⁴⁷ Corbin, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi*, Aubier, Paris, 1977 (1a ed. 1958), p. 12.

lezione cristiana ortodossa approda alla psicoanalisi come a una delle sue possibili versioni, dall'altra si tratterà di vedere quale possa essere l'approdo della prospettiva doceta, la prospettiva del Cristo soltanto immaginale.

Dal momento che Cristianesimo rima con potenza, non meraviglia che l'eretico Taziano, commentando Gen 1.1, *In principio Dio creò*, abbia asserito l'equivalenza di "principio" e "potenza"⁴⁸. Taziano, che proclamò l'eterna condanna di Adamo, era stato discepolo di Giustino ed è appunto a questi che egli deve la propria asserzione⁴⁹. Il principio è potenza. L'anima è il luogo in cui propriamente la potenza di dispiega. L'anima, allora, è, propriamente, "luogo della creazione". Anche di questo si tratta nell'affermazione che vuole l'origine essere adesso. "L'origine è adesso" significa il farsi della creazione adesso. Lo stesso intendono gli psicologi analitici quando parlano di "fare anima".

Il *setting* analitico è un luogo del farsi dell'anima, un luogo di creazione. Nietzsche, se fosse diventato psicoanalista (come ha sostenuto Jung), avrebbe detto che il farsi dell'anima significa il farsi delle distanze dentro. Nella misura in cui nel *setting* viene sospesa l'ossessione dell'origine (che la psicoanalisi, per così dire, ha ereditato dalla teologia), il *setting* diventa luogo di *dynamis*, luogo del paesaggio delle potenze. La potenza fluisce là dove si dà sospensione, là dove si accede alla prospettiva che è stata *malgré eux* degli gnostici doceti e che si è ripensata nel *barzakh*, nel *mundus imaginalis* di sufi andalusi e filosofi persiani.

Lo stesso hanno detto a loro modo, tra gli altri, Wordsworth e Jung, Rank e Bion, Perls e Milton Erickson, Hillman e Grof. L'analisi è luogo di sospensione perché è luogo di scioglimenti. Ciò che viene sciolto in analisi produce per ciò stesso *dynamis*. Fare immaginazione attiva, con Jung,

⁴⁸ Taziano, *Discorso ai Greci 5*, in *Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma, 1986, p. 188.

⁴⁹ Si veda, per un confronto, Giustino, *Dialogo con Trifone* 61.1, a cura di G. Visona, Edizioni Paoline, 1988.

fare il morto, con Lacan, ritirarsi nel vuoto fertile, con Peris, sognare l'analisi mentre l'analisi avviene, con Bion, entrare nella comune *trance* quotidiana, con Erickson, o nel processo con Grof (attraverso il respiro, come a suo tempo avevano fatto gli esicasti), coltivare, con Hillman, l'eros tra morenti o il *vacant e pensive mood* che fu di Wordsworth sono altrettanti modi di accedere all'originalità dell'adesso⁵⁰.

All'originalità dell'adesso l'analizzante accede da sempre nel *setting* analitico, nella misura in cui la psicoanalisi è una *talking cure*, una cura che, anche comprensiva di interminati silenzi, appartiene all'ordine del linguaggio. Se è vero, con Lacan, che l'analisi corrisponde a ciò che l'analizzante si aspetta dall'analista, allora dobbiamo pensare che l'attesa concerna appunto l'originalità dell'adesso, una *trance* temporale. Un'attesa del genere è abbastanza da causare il *transfert*, il *transfert* del tempo vuoto a tempo adesso nella misura in cui si prendono le distanze dalla parola vuota. Tutto ciò Lacan dice con la formula "il linguaggio è la condizione dell'inconscio"⁵¹. Non dice dunque, Lacan, che l'inconscio è la condizione del linguaggio. Dice invece che perché si dà linguaggio c'è inconscio. Si tratta qui di un cardine del lacanismo, ma anche di una trasposizione evidente dei versetti tratti dalla *Genesi* e dal Vangelo secondo Giovanni e citati in origine.

Possiamo immaginare Rank nell'atto di nominare l'origine come creatività (e qui il rimando è al versetto che inizia il *Libro dei Libri*). Rank era anche arrivato a pensare, dopo l'uscita dalla psicoanalisi (ma i due eventi vanno letti sincronicamente), che la salvezza del mondo dipendesse dal tipo creativo. Il tipo creativo, scriveva, è *l'ultima* salvezza del mondo⁵².

⁵⁰ Per la tematica dell'origine in psicologia del profondo rimando al mio *Origini del fare analisi*, Liguori, Napoli, 2003.

⁵¹ Lacan, J., *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, Einaudi, Torino, 2001, p. 44.

⁵² Rank, O., *La volontà di essere felici (progetto di una filosofia della vita psichica)*, 1929,

Possiamo immaginare Rank nell'atto di nominare l'origine come creatività. Possiamo anche immaginare un Bion che a suo modo, e originando da presupposti diversi (almeno all'apparenza), gli dà man forte a partire dalla lista dei suoi senza, lista in virtù della quale l'analisi si fa in regime di originarietà, si fa in principio. In principio era l'analisi, in principio ero lo stare nello scioglimento.

In altri termini l'analisi si fa senza sapere adesso: per non togliere spazio al paziente, come anche ha detto Ferenczi e, sulla sua irricosciuta scia, Winnicott. L'analisi si fa senza memoria, senza ricordare un prima, senza ricordare la seduta passata che precede la seduta corrente. L'analisi si fa senza desiderio, senza desiderare un dopo, senza volere che la seduta finisca (perché, come voleva Ferenczi, l'analisi si fa in regime di atemporalità e di eternità) o anche senza volere che l'analisi approdi a un termine, a un qualcosa che abbia a che vedere con la guarigione.

Se con Rank e Bion, diciamo così, e facendo psicoteologia, stiamo dalla parte del versetto che inizia il *Libro dei Libri*, con Lacan ci portiamo dalle parti del versetto di Giovanni. *In principio era il Verbo* appare l'antecedente, il precursore dell'assunto lacaniano secondo cui si dà inconscio perché c'è linguaggio, perché c'è Verbo. Con Lacan; dunque, *in principio* non ci troviamo dentro l'immaginazione, ci troviamo dentro il linguaggio, dentro un Dio che si manifesta non visivamente, ma con parole, con significanti,, con voce, con tuono. Non ci troviamo *in principio* dentro il *Giorno*, la parola teologica che declina l'aperto di Heidegger, non ci troviamo *in principio* dentro il darsi, dentro l'apparire, quello che Hobbes considerava il miracolo dei miracoli (diciamo anche un miracolo senza Dio). Il darsi, l'apparire l'immaginazione sono decostruiti a immaginario, a luogo di misconoscimenti, a luogo di inganni. Dire *che in principio ci troviamo* (gettati) all'immaginario equivale a dire *che in principio ci troviamo*

(gettati) nell'illusione. Dire che *in principio* ci troviamo (gettati) all'immaginario equivale a dire che *in principio* Dio creò per l'uomo una rete di inganni. Dire che l'immagine e l'esemplare sono coevi equivale a dire che adesso ci troviamo nell'immaginario, adesso siamo ingannati. Il Dio di Platone che non inganna servendosi dell'immaginazione e il Dio di Cartesio che ne segue la scia diventano con Lacan il Demiurgo gnostico, imperfetto, pieno di Io e inconsapevole di ciò che Io trascende.

Lacan non si fida del Demiurgo gnostico, ma sembra ignorare o vuole ignorare l'al di là del Demiurgo. Avrebbe mai potuto scrivere Lacan un al di là della psicoanalisi? Se sì, perché mai non l'ha fatto? Bion (e con lui anche Rank, Erickson, Jung, Perls, Grof) si fida dell'adesso, non nutre nei confronti dell'adesso sospetti cartesiani. Con Bion possiamo trattare l'adesso alla maniera di Eckhart. Se io, psicoanalista, considero l'adesso, *daz nûs*, l'adesso contiene tutto il tempo. Si tratta qui di quell'illusione d'eternità nella quale dovrebbe svolgersi, a detta di Ferenczi, il trattamento analitico, il lavoro con l'inconscio. Occorre lavorare con l'inconscio come se ogni seduta fosse eterna. L'adesso in cui Dio creò il mondo è anche l'adesso del *setting* analitico. In quell'adesso Dio genera il Verbo nella mia anima. Non è allora *Meister Eckhart* il migliore possibile dei didatti? Il *maestro assoluto* di ogni possibile trattamento analitico?

Se una seduta deve trascorrere nel senza memoria del prima e nel senza desiderio del dopo, ciò implica che il fare analisi deve compiersi in pena contemporaneità col processo che innesca e dal quale è innescato. Il demiurgo gnostico è dunque trascendibile. Non così per Lacan, sembra. Non sorprende, in relazione a tutto ciò, che per questo monarca della psicoanalisi il godimento equivalga semplicemente a un volere, a un ripetere, ostinatamente, la sofferenza. Né sorprende che, in occasione di una trasmissione televisiva all'interlocutore che gli poneva il quesito, Lacan abbia

risposto che lui non parla mai di libertà. In un'occasione analoga, alla BBC, Jung aveva lasciato attonito il suo intervistatore, e scandalizzati i telespettatori inglesi, affermando di non credere che Dio esista, ma di saperlo. Il Demiurgo è semplicemente una delle immagini di Dio. L'inganno è semplicemente un modo dell'aperto.

Si direbbe che il più grande degli psicoanalisti, il maestro assoluto Lacan, sia rimasto, fino al termine dei suoi anni, annodato, invischiato, ingoiato in una seconda matrice di Grof e non abbia goduto (nonostante s'intendesse non poco di godimento, anzi proprio per questo motivo) l'accesso alla terza e alla quarta. Non è qui il caso, però, di transpersonalizzare Lacan, anche se traspersonalizzarlo implicherebbe comunque il ricomporlo, in ultima analisi, *sub specie psicoteologica*. È giunto comunque il tempo di psicoteologizzare. Operazione quante altre mai necessaria, dal momento che con Lacan diventa possibile ricondurre al suo principio, al suo adesso, anche all'angoscia del suo adesso, tutta la retroguardia psicoanalitica. Psicoteologizzare Lacan significa in definitiva, e a puro titolo di esempio, ricondurne l'assunto al versetto giovanneo. Allo stesso modo l'assunto lacaniano illumina il versetto giovanneo, ce ne esibisce la carne, ce lo fa vedere in azione adesso.

Fare psicoteologia, in altri termini, mostra gli adesso del *Libro dei Libri*. Significa vedere, adesso, le matrici, il giorno, il *daz nû*, l'assoluta equazione immaginale, non immaginaria, apocalittica, non catastrofica, delle psicologie del profondo.

Giorgio Antonelli, psicoterapeuta, presidente del Centro Studi Psicologia e Letteratura, sito web: www.giorgioantonelli.it. Tra le sue pubblicazioni figurano *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo Gnosticismo* (Napoli, Liguori, 1990), *Psicologia della profezia* (Roma, Di Renzo, 1993), *Forme del sapere in psicologia* (a cura di) (Milano, Bompiani, 1993), *Sapere il deserto. Sulla concezione psicoanalitica del mondo* (Roma, Di Renzo, 1994), *Il mare di Ferenczi. La storia, il pensiero, la tecnica di un maestro della psicoanalisi* (Roma, Di Renzo, 1997), *L'altro Jung* (Pescara, Samizdat, 1997), *Mistica psiche. Jung, i cristiani e l'esperienza senza immagine* (Pescara, Samizdat, 2001), *Origini del fare analisi* (Napoli, Liguori, 2003) e la raccolta di poesie *Pro Verbi. Scherzi del vecchio col bambino* (Roma, Di Renzo, 1993).