

Elena Cartotto

La figura di Maria Maddalena nella tradizione agostiniana del XII secolo e l'allegoria nuziale in Bernardo di Clairvaux.

Un'ipotesi di interpretazione alla luce di categorie di ordine psicoanalitico.

1 Introduzione

Spesso la storia della filosofia medievale viene considerata come un lungo percorso concettuale che, pur nelle sue differenti articolazioni, si snoda intorno a un nucleo centrale rappresentato dal rapporto dell'uomo con la trascendenza e dalla riflessione su Dio. Si intende invece mettere qui in evidenza come nella tradizione agostiniana del XII secolo siano presenti temi e linguaggi che consentono di individuare, accanto al discorso teologico, un discorso dell'uomo sull'uomo e di comprendere in quali termini al rapportarsi dell'individuo a una dimensione "altra", e "alta", faccia eco un relazionarsi dell'uomo con il proprio essere più intimo, collocato in una profondità interiore che finisce per intrecciarsi inevitabilmente anche con la dimensione della corporeità. Sorge naturalmente subito la questione del grado di consapevolezza posseduta dagli autori medievali riguardo al binomio *teologia-antropologia*. Potrebbe essere, per esempio, che nei monaci-filosofi del XII secolo non vi sia una piena consapevolezza, ma piuttosto una sorta di pre-comprensione filosofica che finisce per manifestarsi nelle forme del "dire" più che nei contenuti. Ciò significherebbe che il linguaggio, superando le intenzioni degli stessi autori, si è fatto portatore di un messaggio ulteriore e parallelo rispetto a quello che si voleva effettivamente trasmettere. Oppure, complice un clima storico e culturale particolarmente favorevole, può darsi che gli autori di ispirazione agostiniana fossero perfettamente coscienti di contribuire a modificare la visione dell'uomo ereditata dai pensatori precedenti: non vanno infatti dimenticati il famoso "umanesimo del XII secolo" e la tendenza da parte di autori laici e religiosi a enfatizzare l'importanza della dimensione amorosa, come testimoniato tra l'altro dalla crescente

influenza del *De amicitia* di Cicerone. In questo secondo caso è possibile che gli autori, non volendo far prevalere il discorso umano su quello teologico, abbiano dato la priorità a Dio a livello di contenuto, utilizzando però consapevolmente il linguaggio come strumento espressivo per dare voce alle proprie mutate convinzioni. In ogni caso non si intende affatto sostenere che la teologia possa ridursi ad antropologia: al contrario i due "saperi" scorrono parallelamente, mantenendo ognuno la propria specificità, e tuttavia accomunati dal rapporto di reciproca implicazione e da un'articolazione interna assai simile.

Per contribuire a chiarire parzialmente questa problematica si rivela opportuno un riferimento alla psicoanalisi, non certo per confermarne la validità, seguendo il costume di applicarla a ogni aspetto dello scibile umano, senza criteri precisi, ma solo perché la psicoanalisi offre categorie di lettura che trovano la propria origine, prima ancora che nel pensiero, nella più concreta e profonda esperienza umana. Proprio il collocarsi all'interno di questa viva "esperienza umana" può consentire di aprire un dialogo più autentico con il lato appunto maggiormente "umano" del pensiero monastico medievale.

2 La rivoluzione dell'agape

Diversi studiosi [1] hanno sottolineato come il tema dell'agape (termine tradotto da Agostino in vari modi: *caritas*, *dilectio* e *amor*) sia un concetto rivoluzionario che rappresenta una vera e propria rottura rispetto alla tradizione giudaica precedente. La famosa frase *Ama il tuo nemico* modifica radicalmente la visione che l'uomo ha dell'uomo e che, sempre dal punto di vista dell'uomo, lo stesso Dio ha dell'uomo. Non sono più i retti, gli onesti, i rispettosi della legge vetero-testamentaria a essere i prediletti di Dio, ma i peccatori, che non vengono ovviamente amati per il loro peccato, ma indipendentemente dal peccato. La nuova legge dell'amore, annunciata da Cristo e incarnatasi nella sua figura, si manifesta quindi in modo *creativo*, in quanto capace di conferire valore a ciò che non ne ha. Il Dio del Nuovo Testamento, e di conseguenza l'uomo che ne è immagine e somiglianza, non vanno più in cerca del

reietto per punirlo o del giusto per premiarlo, non cercano più valori o disvalori esistenti, ma li *creano* nell'atto stesso dell'amore.

La comunione (*koinonia*) con Dio avviene per un atto di libera iniziativa divina, e l'uomo viene così restituito all'unità del *corpo mistico*. Infatti, come scrive Agostino:

Non c'è nessuno che possa amare il Padre, se non ama anche il Figlio di Dio. E chi ama il Figlio, ama anche i figli di Dio. Quali figli di Dio? Le membra del Figlio di Dio. E, amando, diventa anche lui un membro; e, mediante l'amore, entra in connessione con il corpo di Cristo, e sarà un solo Cristo che ama se medesimo. Infatti poiché le membra si amano reciprocamente, il corpo ama se medesimo" [2].

Inoltre Gesù si fa portatore di un messaggio considerato, dai più, scandaloso. Dicendo: *Chi è senza peccato, scagli la prima pietra*, cerca di condurre gli uomini a riconoscere in se stessi l'universale condizione di peccatori, una condizione che, nel momento in cui venga accettata consapevolmente, non consente più di ergersi a giudici gli uni degli altri. Per molti farisei, che si sentivano perfettamente nella "Legge" e quindi "puri", un'affermazione del genere doveva sembrare palesemente assurda.

2.1 La svolta psicoanalitica

Senza naturalmente pretendere in alcun modo di togliere spessore a un discorso che mantiene assolutamente intatte le proprie peculiari caratteristiche teologiche, pare di scorgere una somiglianza tra la *rivoluzione* operata da agape e la *svolta* psicoanalitica iniziata da Freud agli inizi del novecento.

Di fronte a un mondo scientifico e accademico proteso a considerare la psicologia come una scienza il cui campo d'indagine coincide con la vita cosciente dell'individuo, Freud parla per la prima volta d'inconscio, ossia di una dimensione sotterranea e atemporale (che sarà meglio caratterizzata nella seconda topica, quando verrà introdotta

l'istanza dell'*es*), in cui confluiscono quelle parti di noi stessi che, considerate inaccettabili dalla nostra coscienza, vengono rimosse. La rimozione, non diversamente dagli altri tipi di difesa, finisce per veicolare comportamenti, azioni e reazioni, dando così origine a quel tipo di manifestazioni psicosomatiche (nevrosi, isteria, ecc.) che costituiscono il punto di partenza dell'analisi freudiana. Freud definisce la psicoanalisi come una terapia basata sull'amore e si riferisce all'eros come a una forza in grado di smantellare le difese e infatti il paziente riproduce, nella situazione analitica, i desideri sessuali e affettivi inespresi e li attualizza nel transfert. *Guarire attraverso l'amore*, come diceva Freud, è appunto ciò che costituisce l'attesa tipica del malato ed è proprio per amore del terapeuta che egli può trovare la forza necessaria per far riaffiorare l'energia dei suoi desideri rimossi e disporne liberamente.

In un certo senso si può dire che come il *dovere* consapevole delle leggi mosaiche determinava il comportamento dei credenti, così il *dovere* inconsapevole delle difese freudiane risultava *obbligante* per l'uomo; in entrambi i casi è l'amore che giunge a compiere un'opera di rifondazione e a cambiare radicalmente la visione delle cose. Se Gesù Cristo giustifica il peccatore nell'atto stesso del suo pentimento, Freud giustifica il peccato nel momento stesso in cui ci mostra che ciò che da sempre è giudicato peccaminoso, o che addirittura non è mai stato fatto degno di considerazione (il complesso di Edipo, il bambino perverso e polimorfo, il significato sessuale dei sogni, ecc..) possiede un enorme valore e risulta necessario per restituire all'uomo la sua unità. Si tratta di un'unità nuova che non coincide con quella dell'*homo psicologicus* classico, in cui i confini dello psichico tendono a coincidere con quelli del corpo, delimitando l'unità finita della persona umana [3]. Freud, descrivendo l'*io* come un'istanza in grado di sintetizzare i contenuti, di gerarchizzare le domande, di unificare ciò che è frammentario e caotico, ha sicuramente in mente uno scopo di armonia interiore, un'armonia che però non è già fatta e compiuta come quella classica, ma necessita, per essere trovata, di un lavoro che forse non terminerà mai (si pensi alla famosa *analisi interminabile* freudiana).

2.2 Il concetto junghiano di ombra.

A questo punto del discorso appare utile richiamare un concetto che, pur essendo di matrice psicoanalitica, non è freudiano, ma junghiano, ed è il concetto di *ombra*. Jung concepisce l'io cosciente come situato nel punto di congiunzione di due mondi: quello esterno o spaziale e quello interno o psichico oggettivo. Attorno all'*io* gravita un certo numero di subpersonalità la cui relazione con l'*io* subisce modificazioni in tutto il corso della vita: fra queste vi è appunto l'ombra, la somma delle caratteristiche personali che l'individuo desidera nascondere agli altri e a se stesso. Ma più l'individuo cerca di nasconderla a se stesso, più l'ombra tende a diventare attiva e a compiere azioni malvage. L'ombra tuttavia può anche essere proiettata, e allora l'individuo vede le proprie caratteristiche oscure riflesse in un'altra persona che sceglie come capro espiatorio [4].

Occorre precisare che il concetto junghiano non va confuso con il *rimosso* di Freud, perché più che sul piano della non-coscienza, si pone su quello della non-consapevolezza. Sono considerati non consapevoli quegli aspetti del mondo e di se stesso che l'uomo non vede, ma che potrebbe cogliere, se con onestà volesse farlo. Proprio per questa sua caratteristica, l'ombra junghiana risulta per noi una categoria concettuale maggiormente onnicomprensiva rispetto alla rimozione di Freud, e soprattutto si presenta come meno caratterizzata dal legame con la terapia analitica considerata in senso stretto. Secondo Jung, *la non-consapevolezza è il più grande peccato*: poiché l'individuo non può separarsi dalla propria ombra, occorre assimilarla e contemporaneamente renderla innocua, per progredire così sulla strada dell'unificazione della personalità, detta anche *processo d'individuazione*.

Il compito che viene proposto è quindi di diventare consapevoli delle proprie ombre, in modo da reintegrarle nella vita cosciente e non esserne più condizionati. Ma, se l'uomo alla luce della psicoanalisi non può più essere concepito senza le sue ombre, non è la medesima cosa che accade nella rivelazione cristiana, alla cui luce l'umanità non può più essere vista senza le sue ombre, ossia senza i peccatori?

2.3 La duplice valenza teologica e antropologica dell'ombra.

Il riferimento all'ombra si presenta dunque fecondo in una duplice direzione: teologica e antropologica. Da un lato infatti la concezione trinitaria del cristianesimo è portatrice, su un livello più generale che coinvolge tutta la realtà, di quelle sfumature che consentono all'uomo di cogliere nelle relazioni, nei chiaro-scuro, nei differenti piani prospettici, impensabili senza ombre, il significato delle cose [5]. D'altro lato, l'ombra, come si è visto, rimanda alle zone oscure e inconsapevoli dell'uomo, ma anche al suo corpo: non esisterebbe l'ombra se non ci fosse un corpo in grado di proiettarla. Aldo Carotenuto, psicoanalista di formazione junghiana, discutendo in un suo saggio il significato dell'opera *La donna senz'ombra* di Hofmannsthal, sottolinea che l'ombra manifesta l'opacità del corpo, è il segno della sua incarnazione, ma il corpo esprime anche la mortalità, la malattia, l'identità sessuale. Scrive Carotenuto: *Impronta schiacciata al suolo, l'ombra è la condizione che impegna l'uomo a desiderare, amare, procreare. Se la carne non fosse mortale non ci sarebbe ragione di unirsi per rinnovare la vita* [6].

La coscienza dell'ombra è quindi coscienza della finitudine e dell'ambivalenza dell'uomo: non riconoscerla significa porsi in qualche modo sullo stesso piano di Dio, considerarsi esseri onnipotenti e immortali in grado di decidere per se stessi e per gli altri. Altrettanto sbagliato è identificarsi totalmente con la propria ombra: la totale luce o la piena oscurità non consentono di cogliere la dimensione specifica dell'uomo che sembra trovare un suo originale e originario fondamento proprio nella compenetrazione degli opposti.

La figura di Maria Maddalena, in virtù del significato attribuitole nel corso del XII secolo da molti monaci che ne fanno la protagonista di diversi scritti, può risultare, a proposito del discorso appena svolto, particolarmente esemplificativa, e appare molto interessante notare che anche uno studioso come J. Leclercq, in suo scritto, fa un riferimento esplicito a Jung: *Come secondo la psicologia di Carl Gustav Jung, "l'ombra" si oppone a ogni realtà per far meglio percepire ciò che è, così nei Sermoni sul Cantico vi è antitesi tra l'unione matrimoniale da una parte e, dall'altra, la prostituzione, l'adulterio, l'unione libera*

lodata dagli eretici renani [7].

3 Il problema della prostituzione e il sentimento della *caritas* nel XII secolo.

Prima di tutto occorre sottolineare come nel XII secolo la prostituzione fosse una realtà fortemente sentita, sia come fatto sociale con cui confrontarsi e a cui porre rimedio, sia come metafora o simbolo della crisi nelle relazioni fra Dio e il suo popolo. La Chiesa veniva infatti vista come *casta prostituta*: santa, ma costituita da peccatori. Se nell'XI secolo, di fronte alla corruzione del clero, un monaco riformatore come Pier Damiani aveva dovuto denunciare con vigore le prostitute come pericolose, nel XII secolo invece si insiste sul fatto che le prostitute non sono realmente cattive e che occorre *reintegrarle* nella vita comunitaria. Già si palesa l'effetto della rivoluzione agapica che, attraverso l'amore, conferisce nuovo valore ai peccatori: come nota Leclercq [8], era proprio la *caritas* il sentimento prevalente in coloro che si dedicavano alla conversione delle prostitute. Il concetto di *reintegrazione* riprende in modo evidente le riflessioni precedenti a proposito del Corpo mistico e della conseguente ricerca di un'unità a livello trascendente che non può avvenire se non tramite una reintegrazione dei peccatori percepiti come ombre dell'umanità con cui è indispensabile confrontarsi.

Le prostitute vengono sì disapprovate, ma ai chierici si raccomanda di accostarsi a loro con un atteggiamento di dolcezza e di carità evangelica, ispirata dalla compassione e dalla speranza che si continua a nutrire di vederle convertirsi. Il monaco Graziano, nel 1140, fissa le norme secondo cui i canonisti posteriori avrebbero trattato il problema della prostituzione nel suo insieme: è significativo osservare come i canonisti manifestino verso le prostitute molta più comprensione di quanta non ne avesse dimostrata il diritto romano. Per sfatare un'errata convinzione è importante ricordare come per questi monaci, sebbene sostenitori del matrimonio, una sposa rancorosa fosse peggiore di una prostituta che amava davvero e che apriva umilmente il suo cuore al perdono. Infatti, come si è già detto, Gesù Cristo giustifica il peccatore nel momento stesso del suo pentimento ed è proprio questa

giustificazione gratuita a rappresentare uno degli elementi innovativi dell'agape rispetto alla legge vetero- testamentaria.

3.1 La funzione archetipica di Maria Maddalena

Maria Maddalena rappresenta, nello specifico, una nuova Eva, in quanto reintegrazione dell'umanità salvata in Dio e viene considerata, nel pensiero monastico, come la peccatrice per eccellenza, giungendo quindi ad assolvere la funzione di un archetipo universale. In lei l'umanità in generale si confronta con la propria *ombra* e attraverso di lei si compie perfettamente la rivoluzione agapica: *Ha amato perché era stata amata*. Ma Maddalena rappresenta anche l'incontro dell'uomo singolo con la sua parte oscura; il suo percorso non è distante in questo senso da quello effettuato da Agostino, o comunque dal percorso di chi ha il coraggio di confrontarsi con il proprio "mondo infero" e di divenirne consapevole. È come un grande schermo su cui sono proiettate le ombre di ogni singolo uomo: guardandola ci si riappropria dei propri peccati e se ne diventa consapevoli.

Maddalena è, però, anche il simbolo della possibile integrazione per ogni essere umano nel Corpo Mistico, è l'ombra che diventa luce viva. Tutto questo si realizza solo grazie alla consapevolezza di Maddalena riguardo ai propri peccati. Come dice Leclercq, *Lei ha avuto il senso molto vivo della sua condizione di peccatrice* [9]. Scrive inoltre Carotenuto: *E' segnato nel destino di ognuno di noi l'incontro col proprio Doppio: potremo diventare "ciò che siamo" solo specchiandoci nel volto perturbante di questo alter ego, solo riconoscendo nei suoi tratti quelli del nostro volto, riconoscendo cioè in lui le nostre parti scisse e rimosse, le nostre anime sconosciute ... Solo chi è capace di "peccare" paga un tributo alla vita; se non si ha un male interno che ci costringa a confrontarci con noi stessi ... non c'è alcuna possibilità di avanzamenti e di nuove scoperte* [10].

3.2 La lettura della Maddalena in Bernardo di Clairvaux

Anche Bernardo di Clairvaux definisce la Maddalena *peccatrix*, rimanendo così fedele alla pagina evangelica. Al contrario di quanto si può pensare questo titolo mantiene una profonda dignità. *Peccatrix* è colei che si riconosce peccatrice, ben diverso quindi da *meretrix*, che indica solo un mestiere, e il cui uso finirebbe per collocare la Maddalena in una mera categoria sociale. Alcuni hanno continuato a usare questo termine degradante, ma non Bernardo che ha compreso l'importante qualificazione teologica del termine *peccatrice*. Leclercq sottolinea come tale titolo ponga Maddalena nella categoria spirituale di coloro cui vanno la preferenza e la familiarità di Gesù: quelli e quelle che si riconoscono peccatori, ma che, amati da lui, sono perdonati, salvati e ricambiano il suo amore. Chi si riconosce peccatore quindi è già sulla strada della salvezza e ciò accade in certo senso anche in ambito psicoanalitico. Ovviamente in questo secondo caso non si tratta di una salvezza di ordine trascendente, ma della salvezza dalle proprie nevrosi, fobie, malesseri. L'amore di Cristo rende possibile quel senso di liberazione dai propri peccati che a sua volta apre la via all'amore per Cristo: si parte dall'amore e si ritorna all'amore. E che la psicoanalisi, in senso sia concettuale sia pratico, si presenti come una terapia che vuole condurre alla libertà, sbaragliando difese personali e pregiudizi collettivi, è piuttosto evidente. Risultato di questa "liberazione psicologica" è il riconoscimento dell'eros, ossia dell'amore, come forza costitutiva dell'essere umano: tale riconoscimento porta, o nelle intenzioni vorrebbe portare, a un vissuto emozionale e affettivo più autentico. È degno di nota che la "confessione" sia, nella religione cristiana, il presupposto per questa liberazione dal peccato.

Bernardo inoltre mette l'accento soprattutto sul contrasto che Gesù ha voluto stabilire tra il fariseo che si crede giusto e la donna che si sa peccatrice. In questo contesto la rivoluzione agapica trova una fortissima esemplificazione: il fariseo incarna la legge veterotestamentaria, la Maddalena colei che è giustificata dall'amore; il fariseo ignora che la giustificazione è dono di Dio e non opera dell'uomo, è orgoglioso, mentre invece la peccatrice è umile. Leclercq sottolinea come tutti i "benpensanti" (Simone, Marta, Pietro e tutti gli altri discepoli) siano contro la peccatrice, mentre Gesù le accorda il

privilegio di diventare il suo "avvocato" [11]. È poi degno di nota il fatto che l'atteggiamento dei farisei nei confronti, per esempio, delle adultere fosse esattamente quello della "rimozione" fisica: venivano lapidate.

3.3 La Maddalena come nuovo modello d'intercessione

Il culto e la devozione riservati a Maria Maddalena nel XII secolo si evolvono proprio nella direzione dell'interiorità e dell'intensità di quanto si era verificato nel suo intimo: si sa che non fu convertita dalla predicazione di uno degli apostoli, ma che rispose a un appello interiore. Nella figura di Maddalena si trovano racchiuse molte tematiche considerate essenziali dai monaci: la forza dell'amore, il dramma interiore, l'intensità del desiderio accresciuto dalla separazione, la ferita d'amore, e via dicendo. Si tratta di temi che, come si vede, non alludono certo ad astratte speculazioni filosofiche, ma che al contrario ineriscono con forza alla natura umana nel senso più pieno del termine. Non è infatti un caso che proprio in questo periodo storico la Maddalena divenga modello non solo di preghiera contemplativa, ma anche d'intercessione, sostituendosi a Maria, in quanto, diversamente dalla Madre di Dio, risulta più vicina agli uomini, avendone condiviso l'esperienza della tentazione, della caduta, della lotta interiore. Diventa quindi modello non solo per tutta la Chiesa, che ha bisogno di essere riformata, ma anche per ogni singolo membro di questa Chiesa.

4 La problematica della verità

Gli autori monastici sembrano dunque avere un'intuizione precisa della complessità della natura umana, della necessità di un sincero confronto con se stessi, anche se questo confronto risulta estremamente difficile perché fa paura. In un certo senso, l'uomo che ritrova se stesso, trova anche Dio, che coincide per la tradizione agostiniana con la Verità. La psicoanalisi non parla di Dio, ma condivide, nella sua stessa ragion d'essere, la medesima intuizione dei monaci. Si pensi all'Agostino del libro X delle *Confessioni* che così si esprime, riferendosi agli uomini:

... e così odiano la verità per amore di quello che prendono come verità. Ne amano la luce, ne odiano l'accusa. Non vogliono essere ingannati, ma vogliono ingannare: quindi amano la verità quando si svela, la odiano quando li rivela ... Felice, quindi, sarà quando, non ostacolato da alcun impedimento, troverà la sua gioia in quella sola Verità per cui tutte le cose sono vere [12].

Il passo delle *Confessioni* risulta in grande sintonia con i presupposti della psicoanalisi, soprattutto nella sottolineatura del rapporto uomo-verità. Il grande scalpore suscitato da Freud non fu dovuto soltanto all'apparente a-scientificità del suo metodo, ma alla "terribile" verità cui si giungeva percorrendo la strada dell'analisi fino in fondo. L'immagine freudiana dell'uomo non è certo edificante: complessi, nevrosi, significati nascosti che si sarebbe preferito rimanessero tali e soprattutto l'elevazione della sessualità a principio onnicomprensivo per la spiegazione della natura umana, rendevano difficile per l'uomo medio-borghese, ma anche per lo scienziato o l'intellettuale, riconoscersi in questo "mondo infero e sotterraneo" agitato da mostri inquieti. Difficile, eppure necessario; e necessario per una motivazione non poi così lontana da quella agostiniana.

4.1 Verità e felicità in Freud

La verità, anche alla luce della psicoanalisi, risulta inscindibile dalla felicità o, per essere più precisi, dalla possibilità di vivere più serenamente. Se pure Freud stesso sostiene che il fine dell'uomo è la felicità, intesa sia come assenza di dolore sia come piacere vero e proprio, occorre tuttavia osservare che tale scopo risulta fin da principio inficiato dalla stessa costituzione umana: qualsiasi piacere, prolungandosi all'infinito, tende a scomparire e l'intensità del godimento è direttamente proporzionale a quella del bisogno [13]. Inoltre Freud che è fondamentalmente un pessimista, in *Il disagio della civiltà* evidenzia come il costituirsi della civiltà avvenga a spese delle pulsioni del singolo: grazie alla sublimazione si possono certo

creare opere artistiche e culturali di enorme valore, di cui tutti possono beneficiare (creatori e fruitori), ma questo non elimina la repressione che colpisce la parte più istintiva dell'uomo, la quale, d'altronde, lasciata senza controllo avrebbe senz'altro impedito agli esseri umani di legarsi l'uno all'altro, creando famiglie e permettendo così alla società di evolversi. Agostino invece può parlare di felicità "pura" proprio perché non prescinde, nel suo percorso intellettuale e umano, dalla possibilità di incontrare Dio: e Dio è la Verità e la Felicità.

4.2 Verità, dolore, corporeità

In entrambe le prospettive non bisogna comunque scordare che la verità, se da un lato può condurre alla felicità, dall'altro è intrinsecamente legata al dolore, inteso in senso sia interiore sia fisico. La persona psichicamente disturbata che somatizza le proprie sofferenze "avverte" il proprio corpo in misura maggiore di un individuo cosiddetto "normale", anche se poi il confine tra patologia e normalità è per Freud molto labile: siamo tutti portatori di un vissuto emozionale tormentato che ci spinge a scavare in noi stessi, per cercare quelle risposte la cui sola conoscenza ci consente di ritrovare un equilibrio. Ma anche il percorso di conversione che ha condotto Agostino alla verità è un percorso che comprende una buona dose di sofferenza fisica: da sempre gli asceti "cercano" la sofferenza per avvicinarsi a Dio. Il pensiero comune tende a interpretare questa ricerca di dolore fisico come un tentativo di "superamento" o addirittura di "nullificazione" del proprio corpo, ma questa non è certo l'unica lettura possibile: la sofferenza fisica rende più che mai consapevoli della corporeità e di conseguenza della *verità ancestrale in essa inscritta*. Lo stesso piacere fisico non è ugualmente "rivelante". Prima di tutto, come si è visto, la gioia e il piacere derivano da uno stato di bisogno e quindi di dolore, ma il dolore come dimensione fondativa del piacere trova un'ulteriore motivazione nel fatto che il piacere, contrariamente al dolore, tende spesso a confondere i sensi l'uno con l'altro, a creare una sorta di benessere diffuso, che non consente di identificare la sensazione globale di gioia con qualche organo particolare, anche se inizialmente se ne riconosce l'origine in una determinata zona del corpo. Inoltre il piacere può essere in qualche

modo condiviso, come ad esempio nel rapporto sessuale tra due amanti, mentre il dolore invece non è condivisibile: è personale, unico e rende l'organo del corpo, che in un dato momento lo procura, sovrano su tutto il resto: è come se diventassimo quell'organo. Tale operazione d'identificazione, che permette di "ritrovare" il corpo, aumenta la consapevolezza, che è anche consapevolezza di quell'*ombra* che al corpo è intimamente connessa. La consapevolezza porta gradatamente a riconoscere il corpo anche come sede dell'identità sessuale e dei desideri a essa collegati. Non è quindi assurdo pensare che il tipo di linguaggio utilizzato dai monaci del XII secolo, per parlare di Maddalena o per interpretare il *Cantico dei Cantici* risenta di questa intuizione della verità ancestrale che li porta, di conseguenza, a ricorrere a espressioni di carattere fisico e affettivo per "dare corpo" ai propri pensieri.

Tale linguaggio, proprio per queste sue caratteristiche, si pone come universale o, meglio, come universalmente comprensibile. Si pensi ad esempio alla *Vita di santa Maria Maddalena e di santa Marta*, scritto intorno alla metà del XII secolo, nato nell'ambiente claravelliano e attribuito per lungo tempo a Rabano Mauro. In questo testo Maddalena emerge come figura dominata dal desiderio incontenibile di Cristo; viene presentata una Maddalena che sospira, che geme, che ha fame e sete di vedere il volto di colui che ama ... *sino a quando, nel letto nuziale dell'eterna contemplazione, si getta al suo collo con gli abbracci più dolci e soavi* [14]. Sembra degna di nota la connessione tra il letto nuziale, dove si esperisce finalmente l'amore, e l'eterna contemplazione; ritorna il legame tra amore e conoscenza, tra un vissuto affettivo che giunge finalmente al proprio coronamento, e che viene espresso in termini di tipo fisico, e la contemplazione della verità, la quale rimanda a qualcosa di astratto e di non carnale. In un certo senso, si può dire che la carica affettiva e la fisicità di Maddalena, che prima dell'incontro con Cristo si erano manifestate attraverso la prostituzione, ora vengono riguadagnate a un livello più alto senza, peraltro, essere nullificate.

5 I *Sermones super Cantica* di Bernardo di Clairvaux

Non è sostanzialmente diverso il discorso che si può fare a proposito dei *Sermones super cantica* di Bernardo [15], il primo a sviluppare pienamente l'allegoria nuziale. La trasposizione da lui effettuata avviene a tre livelli diversi: quello dell'amore che intercorre tra le persone della Trinità, poi tra il Verbo e l'umanità del Cristo, infine tra Dio, il Cristo e la Chiesa, e ogni membro della Chiesa. L'importanza della corporeità in Bernardo appare già evidente nel suo parlare di un *amore carnale per Cristo*, la cui carne ha lo scopo di *rivelare* la divinità a noi che siamo esseri di carne [16]. L'abate cistercense utilizza la metafora del bacio per indicare sia lo Spirito Santo (che rappresenta il legame tra le persone della Trinità), sia il Mediatore (ossia l'unità tra divino e umano in Cristo). Il bacio viene inteso da Bernardo come *rivelazione*: di nuovo una manifestazione fisica dell'amore apre le porte della conoscenza. Bernardo utilizza inoltre il termine *amplesso*, per riferirsi all'adesione delle anime alla Chiesa e l'amplesso non è soltanto metafora dell'unione spirituale, ma occorre sottolineare che il ricorso a un'espressione così cruda ed esplicita ha anche lo scopo di evidenziare i caratteri specifici dell'unione spirituale, proprio attraverso il contrasto con l'idea di unione carnale.

È interessante notare come prima di Bernardo, Fulgenzio avesse parlato della parola di Dio come di una spada che *penetra* profondamente quanti raggiunge. Anche Gilberto di Hoyland, continuatore dei *Sermoni sul Cantico* di Bernardo, applica la metafora coniugale con estremo realismo. Dice Leclercq: *Delle immagini forti recano delle precisazioni che sono appena traducibili* [17].

A questo punto sorge spontanea la domanda sul perché questi monaci si siano espressi con tanta franchezza a proposito dell'amore coniugale e Leclercq propone la questione esattamente in termini psicoanalitici: davano forse libero corso a desideri da tempo rimossi? erano dei repressi? La risposta di Leclercq è negativa: come si sarebbe potuto parlare con tanta chiarezza dell'aspetto carnale del matrimonio e vedere in esso il simbolo dei misteri più alti, se non lo si fosse considerato come una grande e bella realtà? Leclercq sottolinea poi

come il simbolo del bacio non sia legato ad alcuna cultura determinata: è universale, una sorta di archetipo. Bacio, amplesso, penetrazione sono formule e frasi che consentono di cogliere una realtà misteriosa, non razionalizzabile, e per questo Bernardo le utilizza. Il parallelo con la psicoanalisi si fa più evidente: Bernardo e gli altri commentatori fanno uso di un linguaggio simbolico di tipo affettivo e sessuale perché, probabilmente, lo considerano primario; la "carnalità" e di conseguenza la "sessualità" sembrano venire considerate dimensioni strutturanti dell'essere umano stesso. Non è questo, dunque, un discorso lontano da quello freudiano che legge nel linguaggio onirico e in quello corporeo dei sintomi, un simbolismo di tipo sessuale il quale, una volta "decifrato", consente di cogliere una realtà altrettanto misteriosa di quella cui fa riferimento Bernardo: la realtà dell'inconscio (o *es*). In entrambe le prospettive viene riconosciuta, anche se in modo diverso, l'universalità della sessualità nel suo porsi all'origine dell'uomo e nel funzionare, quindi, come mezzo di comunicazione e comprensione immediato di verità nascoste o astratte, ma astratte solo in apparenza perché, anche in questo caso come in Agostino e in Freud, la verità si colloca nell'interiorità umana o addirittura, si potrebbe dire, nelle sue viscere.

5.1 Verità agostiniana e verità freudiana

Per completare il discorso sviluppato fino a questo momento, occorre esaminare un ultimo punto: qual è la differenza sostanziale che intercorre tra la verità agostiniana e quella freudiana? Come si è già ricordato, per Agostino e per la tradizione che a lui fa riferimento la verità è Dio stesso, è una verità contemporaneamente interna e trascendente rispetto all'uomo. Il vero non si può insegnare, lo si assume solo nel concreto di un'esperienza vissuta, esperienza di amore e di fede, ovviamente. Un'idea di verità legata all'esperienza vissuta caratterizza anche la psicoanalisi, ma la verità in questo caso non è Dio; si tratta invece di una verità soggettiva, intima, privata: ogni uomo deve scoprire la propria, attraverso l'analisi. Certo, anche la verità psicoanalitica possiede tratti per così dire "universali" (complesso di Edipo, significato dei sogni, ecc.), ma non si ha a che fare con una verità di ordine

morale, nè tanto meno con una verità che s'identifichi per l'appunto con un Dio personale, unico e creatore come quello agostiniano. Quella psicoanalitica è una verità che non solo si "scopre" nel vissuto concreto, ma che giunge a specificarsi in esso, portando così l'individuo ad assumere un *modus vivendi* consono alla propria interiorità e a quelle che ha scoperto essere le sue specifiche problematiche, diverse ovviamente da quelle altrui.

Freud, nel corso del tempo, è passato dalla considerazione della psicoanalisi come lavoro di ri-costruzione (paragonato all'archeologia), all'accentuazione dell'aspetto propriamente costruttivo da cui dipende la verità dell'analisi. Emerge quindi uno scollamento tra realtà e verità, in cui quest'ultima non è semplicemente il disvelarsi del già noto, ma la *costruzione* di qualcosa che non era semplicemente occultato e che corrisponde alla costruzione di un nuovo rapporto conoscitivo con il reale [18]. Appare inoltre abbastanza interessante notare come la "capacità di abbandono" agostiniana che invita a rinunciare alla propria volontà per lasciare spazio a quella divina, la sola capace di riempire l'individuo e renderlo realmente se stesso, trovi in qualche modo un corrispettivo nella famosa "fiducia" che l'uomo, coinvolto in un cammino di analisi, deve dimostrare nei confronti del terapeuta. Non è forse scorretto parlare, in questo caso, di una sorta di "abbandono psicoanalitico" che si manifesta nella rinuncia all'interferenza della coscienza con le sue resistenze e difese, in modo che il vissuto profondo possa venire a galla e reintegrarsi con le altre parti di cui si è consapevoli.

5.2 Il ruolo del *logos* e la sua esemplificazione nella vicenda di Maria Maddalena

Ma come si raggiunge la verità nelle diverse prospettive di cui si sta discutendo? Per Agostino il mediatore tra l'uomo e Dio è rappresentato da Gesù Cristo, secondo quanto si legge nelle *Confessioni*: *...Mediatore in quanto uomo, come Verbo non intermediario, perché uguale a Dio* [19]. Gesù Cristo quindi come Verbo, Parola, Logos. E che ruolo ha il *logos* nella psicoanalisi? La psicoanalisi ha proprio la peculiarità di essere una terapia basata sulla parola, che risulta la mediatrice

necessaria tra l'analista e il paziente, ed è attraverso la parola che la verità giunge a compimento: sia come parola dell'analizzato che si racconta, sia come parola dell'analista che racconta l'analizzato a se stesso restituendogli, attraverso la razionalità di cui è apportatore il logos, il suo vissuto inconscio. L'*es* freudiano infatti si sottrae alla logica della coscienza, ha un proprio linguaggio che per esprimersi usufruisce del mondo corporeo e onirico-immaginario, è fuori dal tempo e non può essere colto tramite le categorie razionali umane, in questo senso le trascende. Ma c'è di più: l'*es* non presenta forse caratteristiche simili al Dio degli agostiniani? Si situa fuori dal tempo, in una zona in cui la *parola finita* dell'uomo non può giungere, ed è a partire dall'*es* originario che, in seguito, si strutturano le altre zone dell'apparato psichico. Inoltre l'*es* viene caratterizzato in senso dinamico, diversamente dall'inconscio che nella prima topica appariva statico, trovandosi a ricoprire più che altro la funzione di luogo. E il Dio di Agostino che coincide con il relazionarsi reciproco delle tre persone, non è forse dinamico? L'*es* di Freud però si caratterizza anche per la sua *impersonalità*, in quanto la sua dimensione trascende la nostra persona e la nostra storia, tanto che ne siamo sostanzialmente vissuti [20].

Esemplificativo per questo discorso può essere un ultimo cenno alla figura di Maddalena. La grande dignità di questa donna viene accresciuta anche dal fatto che Cristo compare a lei prima che agli apostoli. Ma non solo: questo amore che non la ripudia, ma al contrario la salva, la rende nel medesimo tempo *evangelizzatrice*, annunciatrice della buona novella del Cristo risorto. Salvata dal Verbo, dalla Parola, *si fa essa stessa parola*. Rileggendo la vicenda in un'ottica psicologica, si potrebbe dire che il confronto con l'ombra, il divenirne consapevoli, dà non solo la possibilità di reintegrarla nel vissuto cosciente (come del resto si è già visto), ma consente anche di esprimerla razionalmente, tramite il logos. L'ombra prima era soltanto immagine, dolore fisico, disturbo psichico, sogno incomprensibile: in seguito al viaggio nel profondo che permette di cogliere la verità in noi stessi, l'ombra si fa parola, come Maddalena che nel suo essere archetipo rappresenta l'ombra dell'intera umanità. È la parola dell'analista che restituisce le immagini insensate in una forma razionale, come è la Parola stessa, il Cristo, a trasformare la peccatrice in evangelizzatrice, a trasformare

colei che nel silenzio della sua interiorità medita sui propri peccati, in colei che parla e annuncia la possibilità di rinascere per ogni uomo.

6 *Retractatio*

In seguito alla giornata di studio del 14 giugno in cui ho presentato il mio intervento, ritengo opportuno usufruire di questo spazio per rispondere a quattro obiezioni che in quell'occasione mi sono state mosse. Il confronto critico può infatti trovare una sua dimensione costruttiva nel momento in cui consente di far emergere in maniera più chiara ciò che i limiti spazio-temporali hanno contribuito a rendere implicito e di conseguenza foriero di ambiguità.

Relativamente all'affermazione che l'essenza del cristianesimo trovi il suo fondamento nel "pentimento" e non nella presa di coscienza del peccato, perché è un dato di fatto che tutti siamo peccatori (prof. C. Leonardi), rispondo che "il dato di fatto" non esiste. È l'adesione interna a una determinata fede che ci fornisce i codici per interpretare noi stessi come peccatori. Standone fuori, possiamo al massimo ammettere di compiere sbagli. Se il riconoscimento del peccato fosse un'operazione tanto semplice, probabilmente Gesù non avrebbe ritenuto opportuno difendere l'adultera-peccatrice dai tiratori di pietre dicendo: *Chi è senza peccato scagli la prima pietra*. Quello di Gesù è un chiaro invito alla presa di coscienza, prima che al pentimento. Il pentimento è certamente essenziale, ma non può avvenire senza ciò che la religione cristiana chiama *esame di coscienza*.

La mia affermazione: *Freud giustifica il peccato...* è stata ritenuta poco chiara, in quanto *Freud non fa questione del peccato* (prof. E. Franzini). Voglio precisare che il termine *giustifica* è stato utilizzato per indicare due azioni diverse. La prima è una giustificazione che potremmo chiamare *d'esistenza*. A questo livello non si tratta di *educare* le persone a formare in se stesse un atteggiamento di tolleranza e di non condanna moralistica nei confronti, per esempio, dell'Edipo e delle sue fantasie incestuose, ma di creare prima di tutto la consapevolezza che l'Edipo esiste, che non è una mera costruzione teorica. Accettare l'esistenza di una precoce sessualità infantile (il

famoso bambino *perverso e polimorfo*), dei sogni come appagamenti allucinatori di desideri erotici ecc., non doveva risultare all'epoca così semplice come oggi. La società odierna è ormai imbevuta di psicoanalisi, e parlare di conflitti parentali e di amori idealmente incestuosi (si sia o meno in accordo con Freud) non risulta per noi così sconvolgente, come poteva esserlo allora. Alla giustificazione che ho chiamato d'esistenza, segue la *giustificazione* vera e propria. Ciò significa non solo riconoscere l'esistenza di determinati assunti di base della psicoanalisi, ma accettarne la presenza dentro di noi. Freud *non fa questione del peccato*, proprio perché giustifica il peccato, lo assolve in un certo qual modo da se stesso, riportandolo dalla sfera etica, all'interno della quale l'individuo è libero di scegliere, a un ambito puramente umano, in cui noi siamo determinati da forze e impulsi che *ci vivono*. Il termine *peccato* nella concezione freudiana non ha quindi più senso, ma quest'opera di svalorizzazione (morale) - valorizzazione (umana), è necessaria per *fecondare* con nuovi semi la mentalità comune cresciuta all'ombra del peccato e conseguentemente del *sensu di colpa*.

Il terzo nodo da sciogliere concerne la problematica del *logos*. Dove si colloca il logos nella psicoanalisi? Senz'altro il momento propriamente ermeneutico è relativo alla parola dell'analista, la cui funzione consiste proprio nel guidare la ricostruzione di senso all'interno del colloquio analitico. La parola dell'analizzato risulta più che altro un rumore di sottofondo (prof. E. Franzini) che s'identifica con il fluire delle libere associazioni. Ma che cosa si ascolta realmente all'interno del setting? Rispondono Stella e Cassardo in un loro saggio dal titolo *Ascolto e setting analitico: Innanzitutto i livelli di sofferenza (non solo mentale) e i modi (lo stato delle difese) con i quali questa sofferenza viene elaborata ... Si presta ascolto alle 'espressioni indirette' ... ad alcuni fattori interiori in precedenza esclusi dalla comunicazione e in certi casi realizzati attraverso somatizzazioni o espressioni patologiche compensative; agli aspetti meno trasparenti, più opachi della personalità ... all'andamento del flusso associativo del paziente ... al tipo di razionalizzazione che egli produce, alle teorie implicite che usa per organizzare le sue riflessioni e le sue credenze* Il libero fluire delle associazioni sembra quindi porsi come una sorta di *ideale regolativo*, non come un dato di fatto che

si realizza sempre. Se è senz'altro vero che la logica del paziente (e di conseguenza la sua parola) è al servizio della censura (si parla infatti anche di elaborazione secondaria del sogno), è anche vero che si pone comunque a un livello diverso rispetto a quello delle semplici immagini mentali o delle sensazioni corporee. Nonostante la volontà del paziente di non farsi condizionare da nulla e di esprimersi liberamente, spesso è proprio egli stesso a fornire una prima interpretazione di sé, interpretazione che risulta fondamentale per il terapeuta al fine di comprenderne le resistenze. L'individuazione delle difese e delle indebite razionalizzazioni serve per evidenziare quei nodi cruciali dalla cui risoluzione dipende l'esito dell'analisi.

Per quanto riguarda il rischio metodologico di un accostamento Freud-Jung (prof. E. Franzini), ho ritenuto opportuno trattare entrambi gli autori per evitare di assumere una posizione riduttivistica e poco equilibrata. L'accoglienza del solo paradigma freudiano poteva facilmente farmi scivolare in una lettura dogmatica e unilaterale di tematiche di per sé già complesse e appartenenti, per altro, a un periodo storico molto lontano da quello in cui ha avuto origine la psicoanalisi. Sicuramente non ho avuto il tempo sufficiente per esplicitare tutte le differenze esistenti fra la prospettiva junghiana e quella freudiana (concezione della libido, dell'inconscio, ecc.) che era indubbiamente necessario precisare meglio. Per questioni di spazio mi è stato anche impossibile fare riferimento ad altri psicoanalisti degni di nota (Bion, Lacan, Winnicott, ecc.) le cui posizioni teoriche potevano aiutarmi a chiarire meglio il tipo di orizzonte in cui ho scelto di muovermi.

Nota bibliografica

Agostino, *Commento alla prima Lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e terza navigazione*, Rusconi, Milano 1994

Agostino, *Confessioni*, Rizzoli, Milano 1958

Bernardo di Clairvaux, *In assumptione*, in *S. Bernardi Opera*, V, Roma, 1957-58

Bernardo di Clairvaux, *Sermones super Cantica*, in *S. Bernardi Opera*, I-II, Roma, 1957-58

Carotenuto A., *L'eclissi dello sguardo*, Bompiani, Milano 1997

D'Alessandro P., *Amore e morte*, CUEM, Milano 1995

Ellenberger H.F., *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999

- Leclercq J., *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, SEI, Torino 1984
Leclercq J., *La spiritualità del Medioevo*, Dehoniane, Bologna 1969
Nygren A., *Eros e Agape. La nozione cristiana di amore e le sue trasformazioni*, Dehoniane, Bologna 1990
Romanello P., *Il labirinto della storia*, Lubrina, Bergamo 1999
Vegetti Finzi S., *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1992

Note

- [1] Paolo D'Alessandro, *Amore e morte*, Cuem, Milano 1995; A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana di amore e le sue trasformazioni*, Dehoniane, Bologna 1990.
- [2] Agostino, *Commento alla prima Lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e terza navigazione*, Rusconi, Milano 1994, p. 457.
- [3] Silvia Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1992.
- [4] Henry F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- [5] Massimo Parodi, *Prefazione* in Paola Romanello, *Il labirinto della storia*, Lubrina, Bergamo 1999.
- [6] Aldo Carotenuto, *L'eclissi dello sguardo*, Bompiani, Milano 1997, p. 60.
- [7] J. Leclercq, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, SEI, Torino 1984, p. 151.
- [8] Ivi.
- [9] Ivi., p. 179.
- [10] Aldo Carotenuto, *I sotterranei dell'anima*, Bompiani, Milano 1997, p. 23.
- [11] Bernardo di Clairvaux, *In Assumptione* 3,2, in *S. Bernardi opera*, V, Roma, 1957-58, p. 239.
- [12] Agostino, *Confessioni*, Rizzoli, Milano 1958, p. 282.
- [13] S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1992.
- [14] J. Leclercq, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, SEI, Torino 1984, p. 192.

- [15] Bernardo di Clairvaux, *Sermones super cantica*, in *S. Bernardi opera*, vol.1-2, Roma, 1957-58.
- [16] J. Leclercq, *La spiritualità del Medioevo*, Dehoniane, Bologna 1969, p. 329.
- [17] J. Leclercq, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, SEI, Torino 1984, p. 162.
- [18] S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1992, p. 56.
- [19] Agostino, *Confessioni*, Rizzoli, Milano 1958, pp. 307-8.
- [20] S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1992, p. 110.