

ATTIVITA' ANALITICA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

Il titolo di questa relazione può significare due cose. Anzitutto, l'esperienza religiosa può essere considerata come oggetto dell'attività analitica. In questa prospettiva, l'insieme di credenze, simboli, sentimenti e comportamenti religiosi rappresentano uno dei contenuti specifici dell'esperienza umana, non a priori privilegiabile rispetto ad altri. Compito dell'analisi in quanto attività di decifrazione sarà quello di coglierne il significato ed i nessi con altre esperienze, situandolo in un punto definito di quella fitta rete di relazioni che costituisce lo spazio psichico di ciascun individuo.

Questo lavoro analitico è peraltro condizionato dalle opinioni che le diverse scuole hanno sulla struttura della psiche. Com'è noto, l'interpretazione freudiana dei fenomeni psichici si ispira rigorosamente a quella che è stata definita una "ermeneutica del sospetto". L'ipotesi che ne sta alla base afferma che ogni comportamento manifesto rinvia a qualcos'altro, che esso occulta ma pure, indirettamente, dichiara. Questa impostazione causalistico-riduttiva porta a considerare normalmente l'esperienza religiosa come un derivato -volta a volta sintomo o sublimazione- di altre esperienze, connettendolo strettamente alle vicende dell'istinto sessuale ed alle sue complicazioni nell'infanzia del soggetto. Il punto di vista junghiano non nega la possibilità e l'utilità di una esegesi regressiva ma vi affianca un modello diverso (ispirato a quella che potrebbe essere definita "ermeneutica del senso"), secondo cui certi comportamenti esprimono esigenze fondamentali non riconducibili ad altro da sé. In altre parole, se assumiamo come esempio i prodotti dell'immaginazione, la scuola del sospetto vi si accosta "considerandoli come maschere, travestimenti e sostituzioni che nascondono l'originale e l'autentico"; viceversa la scuola junghiana, introducendo una esegesi teleologica, li considererà in certi casi come "veicoli di rivelazione", cioè come manifestazioni di esigenze nuove e di possibilità creative che l'inconscio propone al soggetto perché egli ritrovi o sviluppi il senso della propria esistenza. Questa prospettiva permette di ampliare l'interpretazione dell'esperienza religiosa distinguendo di volta in volta situazioni di significato diverso o antitetico. Essa, anziché essere in ogni caso consolazione, illusione, manifestazione di dipendenza infantile, rivelerà una fenomenologia assai più ricca. Per esemplificare, vi si potrà leggere, a seconda dei casi, la testimonianza di una inflazione psichica, l'irruzione in un Io fragile di potenti forze dell'inconscio collettivo, un esempio di ricostruzione regressiva della Persona, il legittimo ancoramento ad una confessione/istituzione intesa come sistema terapeutico collettivo, e infine un progetto di vita diversa che chiede di essere integrato dall'Io. Ho parlato sinora dell'esperienza religiosa come oggetto della attività analitica, con l'intento di sottolineare come essa possa essere inquadrata in categorie interpretative diverse, secondo un'ottica che però è fondamentalmente descrittiva. Tornando ora al titolo della relazione, vediamo che esso può significare anche qualcos'altro. Possiamo centrare il fuoco della nostra attenzione non più sull'esperienza religiosa come oggetto della attività analitica, bensì sulla attività analitica come esperienza religiosa. Questo secondo modo di considerare il problema pone subito, almeno a me, delle difficoltà espositive. Ciò dipende dalla particolare accezione di esperienza religiosa che è implicita in questo discorso. Più sopra, alludendo brevemente alle varie situazioni che possono essere per convenzione raggruppate sotto il concetto di esperienza religiosa, ho indicato -accanto alla adesione a valori e riti di una confessione istituzionalizzata- alla possibilità di contatto con immagini e simboli intesi come veicolo di rivelazione improvvisa. E' a questa particolare situazione che alludo quando parlo dell'analisi come possibile esperienza religiosa. Ma questa esperienza, se è concettualmente circoscrivibile, non è analizzabile se non indirettamente, in quanto la sua comprensione "reale" coincide con l'esperienza stessa. Quello che si può dire a questo proposito è che, se definiamo ora l'analisi come attività volta a dare significato e l'esperienza religiosa come esperienza immediata del senso, la prima si pone come attività preparatoria e sollecitatrice della seconda. Nel momento in cui, nella seduta analitica, o anche in un contesto più ampio che però stia sotto il segno dell'istanza analitica, immagini e situazioni rivelano al soggetto il loro volto nascosto, enigmatico e potente, additando un aldilà che trascende i dati del conflitto, ecco che l'attività analitica si fa in quel momento esperienza religiosa.

Se voglio parlare ancora di questo argomento, occorre che mi affidi a un procedimento analogico. In un mosaico labirintico del III secolo d. C. rinvenuto in Tunisia si legge il motto: "Hic inclusus vitam perdit". Il labirinto può essere facilmente visto come immagine della nevrosi, in quanto "situazione difficile, inestricabile, in cui non si riesce a vedere un ordine". Il labirinto è però anche metafora di un percorso iniziatico. Non a caso i labirinti da chiesa hanno il loro ingresso a occidente (direzione del tramonto del sole e quindi della morte). "Il percorso attraverso il labirinto viene inteso come purificazione dell'anima cristiana, come preparazione all'incontro con Dio". Il labirinto è dunque la nevrosi ma insieme anche l'analisi. Il suo percorso, i suoi innumerevoli bracci, sono costituiti dalla chiacchiera analitica, da quell'infaticabile e talvolta torrenziale flusso di pettegolezzi, confidenze, ricordi, ammiccamenti, pianti, scoppi di voci, silenzi, perplessità, consigli, interpretazioni, visioni e sogni che compongono l'analisi. Il tutto tenuto insieme, per così dire incernierato, da talune convenzioni e rituali, una sorta di liturgia, di cui fanno parte gli orari, le formule di accoglimento e di congedo, le domande canoniche ("Questo cosa le fa venire in mente?", e altre). E' un temenos ambiguo, insidiato dalla ripetitività e dalla noia. Come ognuno di noi sa, in questo recinto convergono materiali disparati: frivolezza, insignificanza (i vicoli ciechi!), buon senso, ricostruzione anamnestiche, delucidazione razionale, presa di coscienza dei nessi tra fenomeni temporalmente distinti, piccoli e grandi cortocircuiti, perdita di tempo. Una visione ottimistica dirà che tutto è necessario all'opus; che se il labirinto ha tanti bracci, sarà giusto, o meglio dovuto, esplorarli tutti, giacché in ciascuno è nascosta una allusione che si farà chiara a posteriori o un errore che è necessario commettere per esaurirne la carica negativa. Ciò presuppone un'idea di analisi come un tutto che trascende i suoi elementi costitutivi, omologa a un'idea di tempo come durata piuttosto che come successione cronologica di istanti separati. In termini sportivi, si potrebbe più semplicemente parlare di rodaggio, allenamento, marcia di avvicinamento e simili. Un atteggiamento meno entusiasta dirà che si fa così perché non si può fare diversamente. In ogni modo, non è il fatto che viene negato; cambia caso mai la sua valutazione. Comune è la speranza che tutto questo conduca a un risultato -che può essere visto come l'uscita dal labirinto o come il centro del labirinto- che consiste appunto in una trasformazione, nel trascendimento delle condizioni date e nella apparizione di qualcosa di nuovo. Pur con tutte le differenze di impostazione ideologica e metodologica, che lo si chiami insight o processo di individuazione, questo -in termini generalissimi- è il mito che presiede al cammino analitico.

Si può dire allora che l'analisi è, o vuol essere, la "macchina del senso" o anche, secondo quanto dicevo sopra, la "macchina del sacro". Questa macchina non funziona automaticamente; anzi, ciò che essa produce ha a che fare solo indirettamente con il sacro: le visioni del paziente e le interpretazioni dell'analista parlano del sacro ma di per sé non lo generano. Esso si rivela a volte nell'incontro dei due discorsi. Allo stesso modo si può dire che l'archetipo è un generatore potenziale di senso: la sua potenza "oggettiva" diventa positivamente operante (non è cioè un'irruzione distruttiva) soltanto nell'incontro con l'Io del soggetto che si apre alla forza viva dell'inconscio.

Per illustrare questa situazione possiamo partire da ciò che Kerényi dice a proposito del rapporto tra religione e festa: "Una cosa viva non può essere conosciuta che in stato vivo... In ogni religione deve essere presupposto uno stato, in cui la fede non era ancora fede, ma evidenza di immediata commozione". Tale stato -scrive Kerényi- non è rintracciabile in flagranti "ma l'idea in sé è indipendente dal tempo. E dovunque essa appaia, dovunque essa venga rievocata, essa porta con sé quell'elemento di immediatezza e di commozione che trasformano il tempo stesso in momento creativo[...] Tutto ciò che momenti simili contengono -il loro calore, la loro freschezza e originarietà- si innalza perciò sopra la caducità del tempo comune[...] Simili momenti trasformati[...] pervasi di calore di vita[...] si chiamano feste[...] Nella festa si rivela il senso dell'esistenza quotidiana, l'essenza delle cose circondanti l'uomo e delle forze agenti nella sua vita[...] L'umanità è capace di[...] affrontare direttamente in questo stato le realtà superiori sulle quali si fonda tutta la sua esistenza". Analogamente, secondo Benjamin, festiva è l'azione in cui sia presente la coscienza di far saltare il continuum della storia. Kerényi sembra dare per scontato che l'immagine provochi l'emozione corrispondente. Ma, analizzando questo tema, Furio Jesi ha sottolineato la differenza, che mi sembra ai nostri fini di grande interesse, tra mito e

mitologia. "Mitologia -egli scrive- significa racconti intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'Ade[...]. Mentre racconta, il mitologo crea una sostanza, il racconto, presupponendo l'esistenza di un'altra sostanza, il mito". Il mito dovrebbe essere ciò che fa funzionare la macchina mitologica. Sta di fatto però che "l'esistenza della macchina mitologica è empiricamente verificabile: altrettanto non si può dire del mito[...]. Chi usufruisce del suo funzionamento si trova a vedere le tracce di una visione, non la visione in sé". In altre parole, il mito è ciò che si suppone stia dentro, o dietro, la macchina. Analogamente, la differenza tra chi vive un mito (o la festa) e chi lo vuol conoscere rinvia alla differenza tra epifania e gnosi.

Applicando questa distinzione al nostro tema, si potrà dire che l'analisi come macchina del senso macina continuamente materiali che hanno a che fare col significato dell'esistenza. Questo lavoro quieto parzialmente la fame di senso ma non la colma. Solo quando l'io del paziente (e naturalmente anche quello dell'analista) e l'immagine archetipica si fanno reciprocamente permeabili -ed in verità io non conosco le condizioni necessarie e sufficienti perché ciò accada- la macchina recede sullo sfondo o -si potrebbe dire- cessa di funzionare e ciò che parla è il sacro allo stato nascente. In quella particolare qualità di sentimento che caratterizza questa esperienza (come quando si dice "sacro timore") si fa presente l'altro, il terzo sottaciuto nel discorso tra paziente e analista e nella rissa tra le istanze in conflitto: il simbolo salvatore che addita nuove strade. L'analisi, nel caso migliore, funziona come attivatore di questo processo di rimitizzazione che consiste nella rottura di un piano di consapevolezza e nel passaggio su di un piano diverso in cui, come osserva Bär, è dato all'uomo di sperimentare il trapasso "dal particolare all'universale, dall'effettivo al possibile, dall'incompleto al completo, dal singolare al tipico".

Come dicevo, questo non accade necessariamente. Un esempio estremo di situazione in cui la macchina mitologica non si fa trasparente a rivelare il mito che la muove è costituito dal sogno (e dalle reazioni successive) di una mia paziente. Ella sognava di entrare in un castello in compagnia di una sua amica molto religiosa. Giunte in una grande sala, la loro attenzione era attratta da una specie di messale miniato, di cui cominciavano ad osservare le immagini. La prima figura era quella di un agnello, che improvvisamente si animava. L'amica, indicandolo, diceva: "E' Dio!". Al che la paziente, seccata, replicava: "Ma no, è semplicemente un agnello", volendo alludere all'agnello come cibo "mondano". La seconda immagine era una sfera dorata che risplendeva. Di nuovo l'amica diceva: "Ma è Dio!". La paziente però obiettava che in realtà si trattava di una specie di disco volante, come quelli dei racconti di fantascienza. Si animava infine l'immagine di un possente drago. Ancora una volta l'amica diceva: "E' Dio!", e di nuovo la paziente osservava con sufficienza che più probabilmente era uno di quei draghi che si incontrano nelle favole per bambini. Qui ci sono le immagini ma non il sentimento corrispondente. Perciò nulla viene vissuto e nulla viene liberato. Si può soltanto parlare, far girare la macchina analitica. Ma le parole spesso coprono il senso dando l'illusoria impressione di conoscere ciò di cui si sta parlando. Al contrario, noi sappiamo che l'esperienza del senso non è immediatamente comunicabile, o almeno non lo è con le parole: in questo caso non si riesce a parlare, o si avverte l'inutilità del parlare, ma si sa. Di qui la luminosa afasia di certi momenti.

Si potrebbe continuare a descrivere analogicamente la comparsa del sacro in analisi. Essa ha, per chi la sperimenta, il fascino di tutto ciò che è nella sua forma nascente, aurorale. Un saggista visionario del nostro secolo, Antonin Artaud, ha espresso, a proposito del teatro, delle idee che ci possono riguardare. Citerò due frasi: "Il teatro[...]. ristabilisce il legame tra ciò che è e ciò che non è, tra la virtualità del possibile e ciò che esiste nella natura materializzata. Ritrova così il concetto dei simboli e degli archetipi, che agiscono come colpi silenziosi, accordi musicali, brusche interruzioni della circolazione, esplosioni fiammeggianti di immagini dentro le nostre menti improvvisamente destate; tutti i conflitti che covano in noi ce li restituisce con le loro forze e dà a queste forze nomi che salutiamo come simboli[...]. E ancora: "Il teatro deve essere considerato il Doppio, non di quella realtà quotidiana e diretta di cui a poco a poco è divenuto soltanto la copia inerte[...]. ma di un'altra realtà rischiosa e tipica [il mondo degli archetipi, diremmo noi] dove i principi, come i delfini, una volta mostrata la testa, si affrettano a reimmergersi nell'oscurità delle acque".

Analisi e teatro presentano dei parallelismi affascinanti. Comune è la cornice rituale,

l'artificio dei punti di partenza, ma comune è anche la possibilità che, rompendo l'involucro della convenzione, appaia il Doppio archetipico della vicenda che si sta rappresentando. Forse si potrebbe dire così: per gran parte del suo svolgimento l'analisi rassomiglia a una commedia ottocentesca, di quelle che vengono dette "psicologiche" (l'equivalente del freudiano "romanzo familiare"), a tratti affascinante ma anche prevedibile; in certi momenti però l'intelaiatura del dramma borghese si spacca (importante è non venirne travolti!) e rivela l'elusiva grandezza della tragedia classica. E' quello il momento dei paradossi: l'esperienza della morte si coniuga con quella della vita più piena; la temporalità viene assunta, senza essere abolita, nel cielo della intemporalità; l'eterna domanda dell'analisi ("guarirò, non guarirò") scompare: l'analisi coincide con la vita: l'accettazione del destino è lo scacco dell'analisi e insieme il suo coronamento.

Augusto Romano

Conferenza tenuta il 13 maggio 2000 in Catania, nel corso del IV Convegno Nazionale della Associazione Culturale Amici della Collina, dedicato a *Psicoterapia e Religione*.