

Per una ricostruzione ermeneutica della seduzione numinosa tra filosofia e psicoanalisi

Eliana Forcignanò
Università del Salento

I CONTRIBUTI

ABSTRACT

The word “seduction” is from Latin “sed/ducere” which means “to draw aside”. Adam and Eva are taken aside by the snake and this is a religious argument in which psychoanalysis is very interested, particularly Freud who wrote about religion defining it an illusion, while Jung said that religion is a man’s unconscious function and atheism is not actually possible.

In this work, Freud and Jung are compared to achieve a clear understanding of religion and transfert, because transfert is not only a seduction but also a unconscious work during which patient compares his psychoanalyst whit God.

In this work there is a fusion of psychoanalysis and philosophy: Plato, Kant, Feuerbach and Nietzsche build an alternative way of reading religion and man’s soul.

Keywords: seduction; religious representation; transfert; psychotherapy.

Introduzione

Il contributo che qui si propone costituisce un tentativo di disamina del problema religioso alla luce della psicoanalisi e della filosofia. Si è scelto di collocare nel titolo la parola “seduzione”, perché, per la psicoanalisi, la religione ha sempre rappresentato un tema estremamente affascinante con il quale il confronto è sempre risultato stimolante e foriero di tracce ermeneutiche poi tradotte in feconde teorie. Tale processo si è compiuto non solo e non tanto per Freud che ritiene le rappresentazioni religiose mere illusioni, ma anche e soprattutto per Jung che postula una “funzione religiosa dell’inconscio” e attribuisce alla *religio* una potenza numinosa cui non ci si può sottrarre: nemmeno l’ateo è in grado di eludere il confronto con la religione, in quanto egli impiega gran parte delle sue energie coscienti nell’assunzione di una condotta evitante nei confronti di determinate costellazioni inconse.

Il terapeuta, soprattutto nella concezione junghiana, si propone quale mediatore ed esploratore dei contenuti psichici inconsci che risalgono in superficie attraverso il lavoro di analisi. L’analisi può protrarsi per lungo tempo e può assumere, persino, i caratteri della “interminabilità”, nella misura in cui il paziente rimane prigioniero del processo transferale e non è più in grado di condurre un’esistenza autonoma che escluda l’accompagnamento costante del terapeuta. A ciò si accompagna una sorta di “divinizzazione” della figura del medico dal quale non si tollera il distacco, nonostante nessun atto si compia da parte del medico stesso per incoraggiare questo atteggiamento del paziente che, alla lunga, come si vedrà, produce effetti dannosi.

Alla domanda sull’opportunità di escludere da un saggio che reca il titolo proposto la “teoria della seduzione” di Freud, si risponde che sarebbe stato pressoché inutile offrire una rassegna della letteratura su questo argomento senza addivenire a conclusioni originali che possono nascere soltanto dalla pratica clinica. Anche in virtù della formazione filosofica di chi scrive, si è preferito trattare la seduzione là dove essa potesse diventare un punto d’incontro tra filosofia e psicoanalisi. Non a caso, il primo paragrafo è prettamente filosofico: dall’etimo della parola “seduzione” si risale alle vicende bibliche che possono essere interpretate in chiave agostiniana.

Il secondo paragrafo chiarisce, invece, i nessi fra religione e psicoanalisi prendendo le mosse dall’opera freudiana del 1927 intitolata *L’av-*

venire di un'illusione e istituendo un confronto con la *Psicologia della religione* di Jung, pubblicata nel 1937.

Il terzo e ultimo paragrafo, infine, affronta le interconnessioni fra terapia analitica e religione, analizzando il parallelismo che sussiste tra la figura del terapeuta e le caratteristiche del divino.

1. Peccato e beatitudine: note sulla seduzione tra *Genesi* e *Zarathustra*

Non pochi ritengono che l'etimologia del verbo italiano "sedurre" sia direttamente attribuibile al latino "*se/ducere*", il cui significato – letteralmente tradotto – è "condurre a sé". È sufficiente, tuttavia, consultare un buon dizionario della lingua italiana per constatare la derivazione di "sedurre" da un altro verbo latino: "*sedducere*", composto da "*sed*" e "*ducere*", là dove la congiunzione "*sed*" non significa semplicemente "ma", bensì "a parte", mentre "*ducere*" rimane effettivamente "condurre" (*Grande Dizionario Garzanti della lingua italiana*, 1987). Pertanto, se si risale all'etimo, "sedurre" significa "condurre a parte", ossia "deviare", in quanto chi è "condotto a parte" è sottratto alla via e alla vita comune, alla massa insomma.

Una lunga tradizione che risale ai prodromi della religione cristiana ascrive alla seduzione una valenza meramente negativa: il seduttore, infatti, è colui il quale induce nell'errore e nel peccato, mentre il sedotto è colui il quale pecca, deviando dalla retta via. D'altronde, sia l'errore sia la deviazione appartengono al campo semantico del "venir meno", perché – citando ancora i latini – i prefissi "*e*" e "*de*" rimandano all'idea di sottrazione. Nel caso specifico del Cristianesimo, errore e deviazione costituiscono altrettante sottrazioni di bene, dunque sono entrambi male, poiché il male – secondo quanto afferma Agostino d'Ippona – non ha un'ontologia definita in sé, ma è appunto sottrazione di bene.

*Il male di cui cercavo l'origine non è una sostanza, perché, se fosse una sostanza, sarebbe un bene. E invero o sarebbe una sostanza incorruttibile e perciò senz'altro un bene grande, o una sostanza corruttibile e perciò un bene, ché, altrimenti, non potrebbe andar soggetto a corruzione. Perciò vidi chiaramente come Tu facesti buone tutte le cose. (Agostino d'Ippona, *Confessioni*, VII, 12).*

Nel libro *Genesi*, si trova il più noto esempio di seduzione della mitografia cristiana: Eva, la donna, è sedotta – e indotta – dal serpente a cogliere e mangiare il frutto del peccato che cresce sull’albero della conoscenza. La scelta di Eva, che in greco può definirsi *airesis*, non è leggibile soltanto in chiave di autoaffermazione, bensì anche di cominciamento di un vero e proprio cammino destinale culminante con la proliferazione della specie umana.

Non a caso, nelle interpretazioni medioevali della morte e resurrezione del Cristo, è detto che Dio Padre permette la crocifissione del Suo unico Figlio per riscattare l’azzardo di Eva: un Uomo riscatta il peccato e la *curiositas* femminili, ma è dubbio se tale *curiositas* sia da considerarsi una peculiarità positiva o negativa. Basti pensare che, se Eva non si fosse lasciata sedurre dal serpente, la proliferazione della specie umana sarebbe stata impossibile, tuttavia questo non è l’unico vantaggio nato dalla trasgressione, poiché essa dà anche avvio alla conoscenza. Quando Dio interroga Adamo sul suo occultarsi agli occhi del Creatore, l’uomo risponde di conoscere oramai la propria nudità e di vergognarsene, mentre è appena il caso di ricordare che, prima di mangiare la mela, Adamo ignorava di essere nudo (*Genesi*, 3, 8-13).

Il primo uomo confessa a Dio di aver visto con i propri occhi la condizione in cui versa: questo vedere, in greco antico, si rende con il verbo “*oida*” (perfetto di “*orao*”) il cui significato è appunto “ho visto” e, per traslazione, “so”, in quanto i Greci ritenevano che la consapevolezza di qualsivoglia realtà nascesse dalla vista, mentre gli Ebrei privilegiano l’*ex auditu fide*, perché la Parola di Dio si ascolta e il Creatore è irrappresentabile per mezzo della vista.

Occorre precisare che, nel libro *Genesi*, vista e udito s’intersecano, poiché Adamo vede di essere nudo e ode l’ira di Dio il quale lo scaccia, insieme con la donna, dal Paradiso terrestre condannando lui a una vita di fatica e sudore, lei a partorire a prezzo di gravi sofferenze. Sembrerebbe, a tutta prima, il cominciamento di un cammino terreno, mentre si snoda qui la prima tappa di un percorso meramente iniziatico che ha per fine il ritorno dell’anima, finalmente purificata grazie al superamento delle difficoltà terrene, a Dio, per mezzo di un processo che Origene chiamerà apocatastasi nella sua opera intitolata *De principiis*. Il percorso, come si è già notato in precedenza, prende avvio da una trasgressione o, per essere più precisi, da una seduzione.

Giunti a questo punto, si potrebbe obiettare, in primo luogo, che il

cammino iniziatico è sempre riservato a pochi, i quali devono dimostrare di possedere determinate virtù atte a favorire un percorso ascensionale, mentre Adamo ed Eva appaiono insipienti e privi di caratteri positivi.

Si potrebbe ancora obiettare, in secondo luogo, che, con il peccato di Adamo ed Eva, l'uomo – per ritornare al vescovo Agostino in polemica con il pelagianesimo – decade da una condizione di *non posse peccari* a un'altra di *non posse non peccari*, pertanto, secondo la dottrina traduciana, il male si effonde da Adamo a tutti i suoi figli nati con il peccato originale (cfr.: Rist, 1997). Tuttavia a entrambe queste obiezioni si può offrire una risposta.

È senza dubbio vero che, durante i misteri di Eleusi celebrati nell'antica Grecia, soltanto pochi erano ammessi a presenziare e con l'obbligo di non rivelare a nessuno quanto vedevano e ascoltavano, ma bisogna anche dire che questa selezione rappresentava una sorta di condizionamento sociale, in quanto si presupponeva che solo i più ricchi avessero tempo per prendere parte ai misteri che perduravano intere giornate e costringevano, dunque, ad abbandonare il lavoro e ogni altra attività. In breve, era una seduzione, ossia un essere condotti a parte, che pochi potevano permettersi.

Nel caso della Bibbia, questo condizionamento sociale è del tutto assente, perché si lascia la selezione dei beati alla volontà di seguire la retta via e di non cadere nel peccato come i loro progenitori. Eva è sedotta dal serpente – il quale, nella junghiana psicologia del profondo, è l'archetipo del messaggero – e, però, trova la sua immagine speculare nella verginità della Madonna, una povera ebrea prescelta per il mistero dell'Incarnazione (Lc. 1, 26,38). I Vangeli lasciano tuttavia intendere che Dio avrebbe potuto scegliere d'incarnarsi in qualsiasi donna del popolo e non si soffermano neppure particolarmente sulle virtù della Vergine: è Cristo che, incarnandosi nel suo seno, la rende santa, là dove l'etimologia di "*sanctus*" potrebbe risalire alla perifrasi "*a sanguine purus*". La Vergine, infatti, è pura dal sangue verginale che si asperge durante il primo rapporto sessuale con la rottura dell'imene.

Non si può omettere di ricordare che Maria Maddalena è una prostituta, eppure è ammessa al cospetto di Dio per lavargli i piedi con le sue lacrime e asciugarglieli con i suoi capelli. Anche in questa circostanza, è il contatto con il Cristo che purifica di per sé e Cristo stesso

rappresenta una seduzione per i peccatori. Cristo è l'immagine speculare del serpente.

Si è dunque dimostrato a sufficienza che l'iniziazione cristiana differisce da quella pagana per l'assenza di condizionamento sociale: al cristiano non sono richieste appartenenza a un determinato ceto e nemmeno un'intelligenza di singolare pregio. Il contatto con Dio, la seduzione del Bene, opera in noi tutti, ma bisogna avere la costanza di seguirla. Tutti sono chiamati, pochi eletti.

Alla luce di quanto detto, anche la seconda obiezione appare facilmente risolvibile: la condizione di *non posse non peccari* è l'ostacolo preliminare del percorso di beatitudine che il chiamato deve superare: è come se ognuno camminasse su un filo di lana senza rete di protezione e si sforzasse di non guardare giù. Si pensi, a tal proposito, al preludio del *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche: il funambolo cammina sul suo filo con maestria, quando, improvvisamente, esce dalla torre un pagliaccio che gli salta addosso e lo induce a precipitare provocando la sua morte. La sera stessa il pagliaccio si avvicina a Zarathustra e lo apostrofa con parole minacciose: Zarathustra deve andarsene dalla città di Muccapezzata, altrimenti il pagliaccio spiccherà un salto sopra di lui, «un vivo sopra un morto» (Nietzsche, 1883-1885)

È evidente che lo *Zarathustra* rappresenta una sorta di Vangelo rovesciato, perché anche nel Vangelo si parla di “vivi”, coloro i quali ascoltano la parola del Signore e vivono nella luce, e di “morti” che, invece, sono morti alla Grazia perché vivono nel peccato. Nietzsche, invece, intende affermare il contrario: “morti” sono coloro i quali credono nell'esistenza di un retromondo, ossia di un aldilà, e hanno in spregio il corpo, mentre “vivi” sono coloro i quali tengono in massima considerazione la loro corporeità e la terra, là dove tale considerazione esula dal materialismo e richiede anch'essa un cammino iniziatico, perché non significa abbandonarsi a un piacere smodato che lascia, sovente, l'amaro in bocca, bensì imparare ad ascoltare i propri bisogni e verificarne il legame con l'avvento del Superuomo, pensiero poliedrico e seducente.

Nel Cristianesimo, l'ostacolo preliminare al percorso finalizzato al raggiungimento della beatitudine è il peccato, mentre nella filosofia di Nietzsche, l'ostacolo preliminare è l'uomo con la sua mentalità borghese e la troppa duttilità che decade nel compromesso morale invece di operare la trasvalutazione di tutti i valori (*Umwertung des alles Wertes*).

2. La seduzione subìta: il fascino della religione agli albori della psicoanalisi

Non è un caso che questo contributo abbia preso le mosse dalla disamina di accadimenti riportati nella Bibbia, in quanto un saggio sulla seduzione in psicoanalisi ha l'obbligo di affrontare non soltanto gli elementi in virtù dei quali la teoria e la pratica analitiche risultano seduttive per il paziente che si affida a uno psicoterapeuta (si pensi al processo transferale o di traslazione, per dirla con un'occorrenza presente nell'*Introduzione alla psicoanalisi* di Freud), bensì anche quei determinati aspetti e problemi della civiltà che, in un certo qual modo, hanno "sedotto" e continuano a "sedurre" gli psicoanalisti, come la religione.

Sia Freud sia Jung si sono confrontati con il problema religioso, giungendo però a risultati estremamente differenti e in aperto contrasto. Entrambi hanno inevitabilmente subito il fascino di quel complesso dottrinale e dogmatico conosciuto sotto il nome di Cristianesimo, al punto che una fra le più note dissertazioni junghiane è intitolata *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, edita nella versione definitiva nel 1948.

Ora, non è questa la sede per approfondire un simile studio che costituisce un esame comparato dell'idea trinitaria nella mitologia babilonese, egizia, greca nonché nella filosofia di Platone e nella religione cristiana, poiché qui interessa, piuttosto, istituire un confronto fra la concezione freudiana e quella junghiana della religione. È interessante notare che, se Freud rifiuta *in toto* le idee religiose qualificandole come mere "illusioni", Jung opta per un discorso plurisfaccettato che vede nella *religio* un'idea della psiche e, dunque, meritevole dell'attributo di "vera in sé".

I due saggi che si ritiene opportuno confrontare sono, rispettivamente, *L'avvenire di un'illusione* (1927) di Freud e *Psicologia della religione* (1937) di Jung, pubblicati il secondo a soli dieci anni di distanza dal primo, ma testimoni del profondo dissidio che già aveva separato i due studiosi.

Prima di approfondire le posizioni di Freud e Jung, sarebbe certo una grave omissione tacere il retroterra filosofico in cui esse affondano le loro radici, talvolta anche inconsapevolmente: da un lato, l'*homo*

homini lupus di Hobbes e, solo per Freud, l'ateismo umanistico di Feuerbach; dall'altro, l'esperienza "dionisiaca" di Nietzsche. Occorre, inoltre, precisare che lo scritto freudiano si presenta per dimensioni e stile quale pamphlet polemico condotto contro un immaginario oppositore: non sono, dunque, riportati casi clinici o osservazioni sui pazienti, mentre lo scritto junghiano è un vero e proprio saggio che trae ispirazione dall'analisi dell'autonomia dell'inconscio e dall'impatto che sulla psiche hanno le idee potenti e numinose come la *religio*. In particolare, Freud sembra procedere in maniera più casuale di Jung, il quale, invece, scandisce la propria trattazione secondo tappe ben precise che si snodano dalla descrizione dei caratteri principali appartenenti alla psiche inconscia, all'indagine sui sogni di un paziente afflitto da grave nevrosi; dall'esame dei simboli naturali della religione, al riconoscimento del valore intrinseco dei dogmi. Un'altra differenza fra i due scritti è che Jung dichiara manifestamente di voler eludere i problemi filosofici connessi con la religione, mentre Freud, nonostante la sua avversione per certa speculazione di fine Ottocento e per le correnti irrazionalistiche, riprende apertamente il pensiero di Nietzsche sulla figura del condottiero e dominatore di stirpi, come vedremo nel dettaglio, ed è vicino alle posizioni di Feuerbach, autentico padre dell'ateismo tedesco e autore di un'opera, *Essenza del Cristianesimo*, nella quale Freud si era imbattuto durante i suoi studi viennesi.

A ben riflettere, una ricerca che illumini le interconnessioni fra il pensiero di Feuerbach e quello di Freud è ancora assente dal panorama critico, pertanto questo contributo potrebbe porre le premesse per un lavoro di tal genere, anche considerando gli innumerevoli paralleli sussistenti nelle vite dei due autori.

In primo luogo, sia Feuerbach sia Freud avevano ricevuto un'educazione materna improntata a un rispetto non solamente ostentato della religione: Feuerbach aveva persino studiato teologia negli anni della formazione universitaria, mentre Freud si era dedicato fin da giovanissimo allo studio delle Sacre Scritture e, in particolare, di quelle veterotestamentarie, prediligendo le storie del popolo ebraico.

In secondo luogo, sia Feuerbach sia Freud avevano subito un lutto importante che aveva contribuito alla maturazione, in loro, di un profondo senso di sfiducia nei confronti della Provvidenza divina: Feuerbach, infatti, aveva perduto il fratello, mentre Freud il nipote prediletto che amava moltissimo.

In terzo luogo, sia Feuerbach sia Freud erano stati testimoni d'ingiustizie sociali e discriminazioni dovute alla confessione religiosa: al tempo di Feuerbach, i contrasti fra cattolici e protestanti in Baviera erano ancor vivi e accesi, mentre Freud visse in prima persona, pur non essendo un ebreo praticante, le persecuzioni naziste.

A tal proposito, Paul Watzlawick, nella sua opera intitolata *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi* (1971), narra un episodio tragicamente ironico che riguarda Freud e sua figlia Anna ai quali era stato promesso, nel 1938, un visto d'uscita dall'Austria a condizione che il padre della psicoanalisi sottoscrivesse di suo pugno un documento in cui era scritto che la Gestapo aveva trattato lui e la sua famiglia in maniera civile e dignitosa.

Freud, dunque, era chiamato a scegliere tra una menzogna che avrebbe, anche solo parzialmente, coperto i crimini della Gestapo e la verità che, però, lo avrebbe posto in una situazione quanto mai scomoda e pericolosa. L'ostacolo fu aggirato in un modo del tutto originale, poiché quando l'ufficiale della Gestapo recò a Freud il documento per la firma in cambio del lasciapassare, questi volle aggiungere una postilla di suo pugno e scrisse che avrebbe potuto "raccomandare vivamente la Gestapo a chicchessia", invalidando così con un commento ironico quanto aveva prima sottoscritto e senza che le autorità naziste, per quanto imbarazzate, potessero trovarvi nulla da obiettare.

Chiariti i tratti, per così dire "esistenziali", in comune tra Feuerbach e Freud, rimane da approfondirne il pensiero sulla religione e ciò risulta possibile grazie a una disamina degli scritti dei due autori.

È l'anno 1841, quando Ludwig Feuerbach dà alle stampe a proprie spese *Essenza del Cristianesimo*, l'opera che lo consacra il padre dell'ateismo umanistico. In questo lungo e articolato saggio sulle origini della religione cristiana e sulle motivazioni che l'hanno condotta in auge, Feuerbach individua tre ragioni fondamentali per le quali l'uomo ha "inventato" Dio.

In primo luogo, vi è il timore degli agenti naturali, come già aveva sostenuto il filosofo Hume nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale* pubblicati postumi nel 1779: l'uomo primitivo, che vede scatenarsi intemperie e calamità, non sa darsi ragione di questi accadimenti che decimano la sua stirpe, né sa porvi rimedio. Gli rimane, dunque, soltanto la possibilità di "venerare" la pioggia e il fuoco come se fossero divinità, sperando di placarle e applicando così una modalità di relazione

meramente intersoggettiva e altamente propiziatoria – si pensi, infatti, al rapporto delle orde primitive con i loro capi di cui anche Freud parlerà in seguito nell’opera del 1921 *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* – alla natura che appare cieca e sorda di fronte alla disperazione dell’uomo.

In secondo luogo, vi è il processo inconsapevole di trasposizione oggettivante dell’essenza umana nell’essenza divina: l’individuo coglie indistintamente le straordinarie potenzialità intellettive ed emotive della propria natura e, per identificarle meglio, sente il bisogno di oggettivarle al di fuori di sé, di coglierle in un essere infinitamente buono, infinitamente potente, infinitamente libero. Si tratta di quel processo che Freud chiamerà più tardi “di proiezione e idealizzazione”. Si noti che la ricorrenza dell’avverbio “infinitamente” non appare pleonastica, perché introduce il terzo punto, come si vedrà subito.

In terzo luogo, infatti, vi è l’idea d’infinito che l’uomo ha non perché, come scriveva Cartesio nel suo *Discorso sul metodo* (1637), essa è innata ed è stata posta in noi direttamente da Dio, bensì perché – come si è già chiarito in precedenza – le potenzialità intellettive dell’uomo sono infinite e, dunque, giungono a pensare qualsiasi cosa.

Torna qui alla mente la critica che Kant svolge alla “prova ontologica” di Anselmo d’Aosta nella *Dialettica Trascendentale*, quando afferma che pensare un sacco di cento talleri d’oro non significa attuarne l’esistenza né tantomeno possederlo. L’uomo, pertanto, pensa l’idea d’infinito, ma non è detto che questa idea possa ancora una volta oggettivarsi in un essere al di fuori di noi, pena l’errore, in cui già era caduto Hegel, di porre il predicato al posto del soggetto e di essere “pensati dal pensiero”, invece di “pensare il pensiero”.

Nelle sue *Tesi per una riforma della filosofia* (1842), Feuerbach scriverà:

La nuova filosofia, secondo verità, ha trasformato questo attributo in sostanza, il predicato in soggetto; la nuova filosofia è l’idea realizzata, la verità del cristianesimo. Ma essa, proprio perché ha in sé l’essenza del cristianesimo, rinuncia al nome di cristianesimo. Il cristianesimo ha manifestato la verità solo in contraddizione con la verità. La verità senza contraddizione, quella pura e autentica, è una verità nuova – un nuovo, autonomo atto dell’umanità (p. 569).

Il “nuovo e autonomo atto dell’umanità” è, per dirla questa volta con le parole di Nietzsche, la dichiarazione della “morte di Dio”, ben-

ché Nietzsche rimproveri a Feuerbach una sorta di mancata conclusione della sua filosofia, in quanto, a suggello del tramonto del vecchio ideale giudaico-borghese, deve essere riconosciuto l'avvento del Superuomo, com'è detto ne *La gaia scienza* (1882). Analogamente, Karl Marx denuncia, nelle sue *Tesi su Feuerbach* (1845), la completa assenza, nella filosofia del Bavarese, del concetto di alienazione economica che determina la speranza degli ultimi di trovare nell'aldilà un mondo in cui, finalmente, non vi saranno più sfruttatori né sfruttati, né capitale, né plus-valore.

Anche Freud muove una sottile critica a Feuerbach in un passo del suo scritto *L'avvenire di un'illusione*. Egli, infatti, scrive:

Oltretutto io non ho detto niente che altri uomini migliori di me non abbiano detto prima di me in modo più completo, più vigoroso e più efficace. I nomi di questi uomini sono noti [...]. Io ho soltanto aggiunto alla critica dei miei grandi precursori – e questa è la sola novità della mia esposizione – un certo fondamento psicologico (Freud, 1927, p. 63).

È evidente che, fra gli altri uomini migliori, è tacitamente annoverato anche Feuerbach, nonostante Freud tenesse a precisare di non voler entrare nella loro schiera, in quanto psicologo e non filosofo. Lo stesso atteggiamento che, *mutatis mutandis*, manterrà Jung come si vedrà in seguito.

L'avvenire di un'illusione è uno scritto pregevole per l'accurata analisi della civiltà che vi è contenuta: volutamente, Freud non distingue qui tra civiltà e civilizzazione, conducendo un unico discorso che vede nel consorzio umano una sorta di alleanza forzata mediante la quale l'uomo si protegge dalla natura e dagli altri uomini. L'individuo si associa perché si rende presto conto che da solo non è in grado di proseguire un cammino sicuro, in quanto esso è continuamente minato dalle calamità naturali e dalla prepotenza dei suoi simili, intenzionati a far valere quello che Hobbes chiamerebbe lo *ius omnium erga omnia* anche a costo di macchiarsi di delitti e incesti. La civiltà ha, pertanto, il compito di attuare la distribuzione il più possibile equa dei beni ottenibili attraverso il lavoro o, per dirla in termini più precisi, attraverso la coercizione al lavoro, perché gli uomini, lasciati a loro stessi, non lavorerebbero per accrescere i loro beni, ma preferirebbero raggiungere tale obiettivo rubando e uccidendo.

Secondo l'opinione di Freud, è presente nell'uomo non solo una pulsione vitale, ma anche una pulsione di morte che guida gli atti di chi intende compiere il male a detrimento della civiltà la quale si difende erigendo la barriera delle leggi e delle punizioni per i trasgressori. Alla luce di queste considerazioni, si potrebbe essere indotti a credere che le rappresentazioni religiose intervengano quando le leggi, da sole, non bastano, ma il discorso va al di là di un semplicistico contenimento, così come era stato ravvisato in *Totem e tabù* (1913) ove era scritto che il capo esercitava la sua fascinazione sull'orda primordiale. Qui Freud sembra aggiungere un altro fondamentale tassello del mosaico: le rappresentazioni religiose nascono da un bisogno profondo di protezione che è osservabile nello sviluppo non solo filogenetico, bensì anche ontogenetico dell'uomo.

Per il bambino la madre è il primo oggetto d'amore perché lo nutre e lo protegge soddisfacendo le sue richieste non ancora consapevoli. Con il tempo e la crescita, questo amore s'indirizza verso il padre, perché questi assume la guida e l'educazione del bambino, offrendo protezione e, nel medesimo tempo, suscitando nel piccolo il timore della disobbedienza. In altre parole, il bambino impara ad amare e a temere la figura paterna: s'identifica con lui, ma riconosce di non poter assurgere alla sua grandezza e, per tal motivo, rimane sostanzialmente in una condizione d'impotenza che si trascina anche nella vita adulta proiettandosi sul Divino. Dio altro non è che la raffigurazione, per così dire, esponenziale del padre: è, appunto, un padre elevato a potenza di fronte al quale ci si sente deboli e la cui unica possibilità di propinazione risiede nei sacrifici e nelle preghiere.

Sussistono, tuttavia, due interrogativi ai quali Freud non risponde e che neppure sono suscitati nel testo dall'immaginario oppositore: quando, esattamente, nello sviluppo del bambino si ravvisa il passaggio dall'investimento sulla figura materna a quello sulla figura paterna? E, soprattutto, come si concilia tale "spostamento" con il complesso edipico, in quanto, è noto dalla letteratura che il padre non è solo amato, ma anche odiato dal figlio maschio per l'antagonismo nei rituali di corteggiamento della madre. Nell'amore tributato a Dio, invece, i caratteri dell'antagonismo e dell'odio edipico non compaiono affatto. Di più, le rappresentazioni religiose sono esenti, per le loro peculiarità, dal divenire bersaglio di sentimenti negativi: Dio si può solo amare e anche tentare di provarne l'esistenza è un atto sacrilego, poiché per que-

sto sussiste la testimonianza delle Scritture, benché Freud osserva che i testi sacri sono stati scritti da uomini ignoranti, sono spesso contraddittori e, pertanto, risultano inattendibili. Il motivo per il quale la civiltà respinge l'indagine razionale sulla Fede è soltanto la paura che le rappresentazioni religiose, secondo Freud, si rivelino per ciò che sono in realtà: illusioni.

Freud distingue l'illusione dall'errore, poiché, nell'illusione, vi è una parte considerevole di desiderio: la generazione spontanea sostenuta da Aristotele – argomenta Freud – è un errore perché il filosofo non era animato nel sostenere le sue tesi da alcun desiderio, mentre l'idea di una fanciulla che, in un giorno non lontano, un principe possa attraversare il suo borgo e innamorarsi di lei è un'illusione la quale, tuttavia, potrebbe anche avverarsi, perché non tutte le illusioni sono lontane dalla verità.

Per l'illusione rimane caratteristica la derivazione dai desideri umani, e sotto questo aspetto essa si avvicina al delirio psichiatrico, ma poi si differenzia anche da questo, a prescindere dalla più complicata formazione del delirio. Nel delirio rileviamo come essenziale la contraddizione con la realtà, l'illusione, invece, non è necessariamente falsa, cioè irrealizzabile o in contraddizione con la realtà (ivi, p. 58).

Il passo appena citato è quanto mai controverso, pur nella sua semplicità espositiva: per Freud, infatti, l'illusione non è una preclusione né tantomeno un'esclusione, in quanto essa non pone ostacoli alla realizzazione dei suoi contenuti: il principe può attraversare il borgo e incontrare la bella fanciulla, mentre il Messia può venire alla fine dei tempi a redimere gli uomini e a giudicare i loro atti. È ammissibile che questa illusione sia più lontana della prima, ma non esistono ostacoli concreti alla sua realizzazione, là dove con il termine “realizzazione” s'intende proprio l'*actio in re*, ossia la trasposizione del pensiero nella realtà. Se pensare un sacco di cento talleri non significa possederlo, tuttavia non significa neppure non possederlo mai: la questione è tutta in quelle due negazioni – “non” e “mai” – le quali non possono essere assunte con certezza, perché si dovrebbe vivere fino alla fine dei tempi per decretarne la veridicità.

Secondo la logica aristotelica già espressa negli *Analitici primi* e negli *Analitici secondi*, il discorso freudiano, nel momento in cui introdu-

ce l'illusione, pecca di universalità, in quanto non si può evitare di riconoscere che nessuno ha vagliato tutto il tempo e tutta la realtà per esprimersi in merito all'esistenza o alla non esistenza di Dio. Freud è fin troppo avveduto per non accorgersi che il suo procedere per deduzioni – piuttosto che per induzioni – è attaccabile, per questo egli postula l'esistenza di un oppositore che continuamente lo chiama a rispondere ai dubbi più diversi. Uno dei dubbi è proprio questo: perché non credere? A ben riflettere, non vi sono prove né in un senso né nell'altro, dunque credere non è impossibile. Freud offre una risposta piuttosto blanda a questo interrogativo, adducendo la mancanza di fondatezza dei testi sacri e l'inaccettabilità dell'ignoranza come argomento a favore della fede.

L'ignoranza è l'ignoranza: da essa non viene nessun diritto di credere qualcosa. Nessun uomo ragionevole si comporta nelle altre cose con tanta leggerezza e si accontenta di così misere giustificazioni dei suoi giudizi e delle sue prese di posizione; se lo permette solo nelle cose più alte e più sacre (ivi, p. 59).

Freud, però, non sembra distinguere fra le due tipologie d'ignoranza che riguardano il discernimento umano: la prima è l'ignoranza che si manifesta nel “non sapere”, l'ignoranza socratica che si dispone alla ricerca e all'indagine sulla realtà senza pregiudizi né preconcetti; la seconda è, invece, l'ignoranza oscurantista, quella che rifiuta qualsiasi argomento perché sul pregiudizio si fonda e, per tal motivo, non può rischiare di essere smentita dalla realtà. Non è chiaro di quale ignoranza Freud stia qui parlando, forse di entrambe, se si pensa che, in passato, la Chiesa ha dato prova di un profondo oscurantismo a cagione del quale sono caduti vittime del rogo pensatori dello spessore di Giordano Bruno.

Occorre anche precisare che non è ben chiaro il passaggio logico in virtù del quale Freud giunge a definire la religione quale “nevrosi collettiva” alla quale ascrive il merito di difendere dalla nevrosi individuale. Se per Freud la nevrosi è un compromesso fra pulsione rimossa e realtà cosciente, non si vede quale compromesso abbia accettato l'uomo religioso proprio nel momento in cui dà sfogo al suo sentimento di profonda inadeguatezza nei confronti della realtà e cerca protezione nel divino. Quando l'uomo si rivolge a Dio e lo rende supremo ga-

rante dei rapporti umani, la rinuncia alle pulsioni distruttive è già avvenuta, dunque il vero compromesso è con la civiltà non con Dio, il quale rappresenta un'illusione e una seduzione, ma non una nevrosi. Dio seduce l'uomo con la promessa di eternità: è questa la via regia per la quale si accede alla fede e che nemmeno la religione olimpica era in grado di promettere, almeno non nella forma di un'eternità senza affanni, perché, secondo le dottrine di matrice orfico-pitagorica cui anche Platone aderisce ne *La Repubblica*, esiste un'eternità nelle costanti reincarnazioni, ma nessuna fede assicura infine l'immortalità dell'anima che, quanti più errori d'intemperanza commette, tanto più rimane legata al corpo. Il Cristianesimo introduce, invece, la Grazia ed è questa la grande rivoluzione in grado di sedurre e di trascinare le masse da Agostino a Lutero. Questo elemento fortemente catalizzante sfugge a Freud, ma non a Jung come si vedrà nel secondo scritto in esame: *Psicologia della religione*.

A differenza di Freud, Jung postula un'autentica "funzione religiosa dell'inconscio", pur rimanendo ben lontano dal cadere in discorsi filosofici sull'esistenza di Dio: all'inizio del suo scritto, che nasce come *Terry Lecture* ("Lezione di religione alla luce della scienza e della filosofia") redatta in inglese e successivamente ampliata, è chiarita immediatamente l'intenzione di trascendere questioni filosofiche in favore di un atteggiamento empirico e fenomenologico, ossia essenzialmente fondato sulla raccolta di esperienze in seguito sottoposte al vaglio critico della riflessione.

Si potrebbe obiettare a Jung che, in verità, il suo è un atteggiamento che richiama l'epistemologia e che, dunque, ha in un certo qual modo attinenza con la filosofia, tuttavia è sufficiente addentrarsi nella lettura di *Psicologia della religione* per appurare l'affinità del metodo junghiano anche con l'ermeneutica, in quanto lo stesso metodo comparativo centrato sul confronto fra religioni e credenze diverse si correda di una continua, benché quasi impercettibile, interpretazione dei simboli come, per esempio, quello della Quaternità. Probabilmente, denunciando l'assenza, nel proprio scritto, di un approfondimento meramente filosofico della questione religiosa, Jung intende lasciare spazio all'analisi psicologica dei sogni che, in effetti, occupa buona parte della trattazione, pur muovendo dal presupposto che "i sogni sono la loro stessa interpretazione" e che sarebbe vano supporre l'esistenza di un contenuto latente oltre a quello manifesto come, invece, esige Freud.

Ciò premesso, prima di procedere alla disamina dei sogni riportati nel testo e attribuiti a un paziente nevrotico, occorre precisare cosa rappresenti la religione per Jung:

La religione, come indica il vocabolo latino religio, è un'osservanza accurata e scrupolosa di quello che Rudolf Otto definì giustamente il numinosum, cioè un'essenza o energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà (Jung, 1937, p. 13).

Se è vero che anche per Freud le rappresentazioni religiose non costituiscono il frutto di un atto volontario dell'uomo, bensì di una sua illusione, Jung sembra non avere alcuna intenzione di attribuire alla religione un carattere d'illusorietà, non solo perché un'idea della psiche, in quanto appartenente alla psiche medesima, è vera in sé (almeno dal punto di vista dello psicologo), ma anche perché è evidente che i simboli e le rappresentazioni religiose sono idee che afferrano l'individuo e ne determinano i comportamenti, anche qualora ci si dichiari atei perché, ugualmente, si resterà impegnati nel lottare contro la presenza di questa energia numinosa dagli effetti della quale non ci si può esimere.

È logica conseguenza di queste affermazioni che, per Jung, la religione non sia un fatto di scelta, come l'appartenenza confessionale: si può scegliere di essere cattolici o protestanti, benché anche l'adesione volontaria a questa o a quella appartenenza confessionale comporti dei rischi psichici non indifferenti, ma i sogni e i sintomi impongono sovente un confronto con le proprie radici religiose cui non ci si può sottrarre. Quando si menziona la "funzione religiosa" dell'inconscio non s'intende, pertanto, definire un'azione, un predicato di esso, ma l'essenza stessa dell'inconscio che esercita la propria potenza numinosa sulla coscienza e che si manifesta attraverso le esperienze oniriche.

È così che Jung smentisce la derivazione sessuale di tutte le nevrosi: vi è nell'uomo un bisogno di trascendere la propria natura finita (Io) per andare alla ricerca di un'entità (Sé), i cui limiti non sono ben chiari: solo nella misura in cui si attua l'integrazione fra isola (Io) e oceano (Sé) si raggiunge una relativa serenità psichica, benché tale serenità non sia data una volta per sempre, ma rappresenti il frutto di un delicato processo dinamico che vede in gioco diverse forze, incluso il carattere numinoso degli archetipi, ossia di quelle formazioni strutturanti

ti le idee coscienti che si trasmettono da individuo a individuo a prescindere da tradizioni e migrazioni, ma in virtù dell'ereditarietà.

Nella *Psicologia della religione*, Jung riprende il concetto, già espresso in quel fondamentale scritto che è *L'Io e l'inconscio* (1928), di "collettività" delle immagini archetipiche: gli archetipi non sono individuali, bensì rappresentano "formazioni collettive" che influenzano con il loro carattere numinoso l'inconscio e la coscienza. Non è un caso che, nei sogni del paziente nevrotico, compaia di frequente l'Anima, noto archetipo del femminile fortemente strutturante che s'identifica con la parte più emozionale e intuitiva dell'inconscio maschile. Ora, si tratta di comprendere quale nesso abbia l'Anima con la funzione religiosa dell'inconscio e non stupisce scoprire che essa è la parte più intransigente di tale funzione, perché si rifiuta di accettare il compromesso con la visione paganeggiante dell'esistenza e, nel sogno del paziente nevrotico riportato da Jung, fugge via piangendo dalla chiesa quando vede campeggiare sulle pareti la scritta "Non adulate il vostro benefattore" (cfr. *ivi*, p.31).

Benché Jung non lo precisi, l'adulazione del benefattore – ossia del Divino – implica una sottomissione e una donazione completa al principio trascendente che la coscienza della modernità con il suo razionalismo illuministico non è più disposta ad accettare: se, nella logica mondana, l'adulazione non implica l'adorazione perché adulare è spesso una via per ottenere favori e per soddisfare desideri, così non è in ambito religioso, ove "adulare" equivale a prostrarsi dinanzi a una riconosciuta onnipotenza e, quindi, adorarla, nonostante tale adorazione possa talvolta comprendere anche un odio latente nei riguardi di un Dio sordo ai nostri richiami. La religione cattolica prescrive, anche nei riti, l'Adorazione che è molto vicina a una forma di adulazione perché richiede, nelle parole che si pronunciano e nei gesti che si compiono, il riconoscimento della dicotomia "potenza divina/impotenza umana". Tuttavia non basta riconoscere l'impotenza dell'uomo, poiché a questa deve associarsi anche un'esplicita richiesta di protezione e di Grazia per mezzo dei sacramenti. È qui – torna a dire Jung – la differenza fondamentale fra cattolici e protestanti: il cattolico si propizia il divino per mezzo dei sacramenti ed è sicuro di ricevere la Grazia, non perché possa obbligare Dio a elargirla, bensì perché, secondo la Chiesa, Dio stesso ha istituito i sacramenti e dunque non vi è ragione che Egli non sostenga qualcosa che ha voluto; nella religione protestante,

invece, i sacramenti e la liturgia cattolica sono stati fortemente contrastati e persino abbandonati, pertanto nessun ministro può propiziare alle creature terrene la Grazia divina, il che genera una profonda incertezza.

Analogo discorso si può proporre per i dogmi: il protestante ha abbattuto i dogmi, esponendosi così al rischio di una “esperienza diretta” del numinoso, la quale, secondo l’ottica di Jung, che pure apparteneva al protestantesimo, equivale a un’esperienza diretta dell’archetipo e può sortire, pertanto, effetti dannosi sulla psiche. In altre parole, sarebbe azzardato ammirare un’eclissi solare senza l’apposita protezione per gli occhi; analogamente, l’uomo da solo non può confrontarsi con l’esperienza del numinoso, ma ha bisogno della speciale mediazione del terapeuta o, se si tratta di materia religiosa, del dogma il quale lo protegge dal cadere in uno stato di penosa incertezza e depressione. Tornano alla mente due miti che ben descrivono l’impossibilità dell’essere finito di confrontarsi con l’infinito riprendendo la fondamentale opposizione Amore/Morte, nonostante una simile opposizione appartenga più a Freud che a Jung: la favola di Orfeo ed Euridice e quella di Amore e Psiche.

Il mito di Orfeo, cantore truce dalla splendida voce che perde la sua amata Euridice e discende negli Inferi per ritrovarla, è un esempio non solo dello scacco delle ragioni e dei sentimenti umani dinanzi all’inesorabilità del Fato, bensì anche – se analizzato dal punto di vista della psicoanalisi – della sostanziale incapacità da parte dell’uomo di far fronte da solo alle proprie angosce, pur nella consapevolezza di possedere doti straordinarie.

Nel caso di Orfeo, la dote straordinaria di cui egli dispone è la voce che intenerisce Plutone e la moglie Proserpina fino alle lacrime e media la restituzione di Euridice a una condizione: il suo innamorato non dovrà mai voltarsi a guardarla fino all’uscita dal regno dei morti, bensì dovrà continuare a suonare la cetra per tutto il tempo. Euridice, come addormentata, seguirà lui e la sua musica. Questo compromesso con la morte è molto simile al compromesso nevrotico: infatti non è destinato a durare e induce inquietudine e malessere. Orfeo è contento di riavere la sua amata, tuttavia non si fida delle parole di Plutone e, per tal motivo, si volta poco prima di uscire dall’Ade: tanto basta perché Euridice sprofondi nuovamente nelle tenebre provocando la disperazione del cantore.

Il voltarsi di Orfeo poco prima di raggiungere la meta simboleggia, in termini junghiani, l'impossibilità dell'uomo di portare alla luce l'archetipo e, in particolare, l'Anima se si tratta di un individuo di sesso maschile. L'uomo avveduto e consapevole dell'esistenza di un inconscio sente l'Anima e ne percepisce l'influenza nei sogni, nonché in determinati atteggiamenti coscienti, ma se tenta di scoprire il luogo esatto in cui essa dimora, se tenta con una mentalità tipicamente razionale di quantificarla e di soppesarla con il metro della matematica, egli rischia inevitabilmente di smarrirsi in interrogativi che non trovano risposta, perché la sua *forma mentis* non è adeguata alla comprensione di un archetipo che, pur rappresentando la minoranza dei geni presenti nel sostrato inconscio, non è affatto in posizione minoritaria, anzi pretende di far sentire la propria voce non solo nella sfera onirica, ma anche nella costituzione temperamentale.

Come Jung ben osserva nei suoi *Tipi psicologici* (1925), ignorare l'Anima significa cadere inevitabilmente nella nevrosi, ma anche tentare di svelarla è pericoloso, in quanto costituisce quella "esperienza immediata" che si può compiere solo con l'ausilio del terapeuta: questi, peraltro, non è un intrepido esploratore, ma, piuttosto, un mediatore cauto e avveduto.

Nella nevrosi, l'atteggiamento di Orfeo è presto esemplificato: da un lato, il sintomo rappresenta la formazione di compromesso fra complesso e capacità di esistenza; dall'altro lato, il compromesso non può essere soddisfacente per l'individuo perché lo priva della sua libertà e gli impedisce di ricercare il proprio Sé. Alfine, l'individuo "si volta verso Euridice" e finisce per smarrirsi: fuor di metafora, Orfeo non perde solo la sua amata, ma anche se stesso perché, tornato nel mondo dei vivi, non sa più come orientarsi e la leggenda lo vuole dilaniato dalle menadi che lo credono astioso nei confronti delle donne. Ecco compiersi, dunque, la suprema e feroce ribellione dell'Anima nei confronti del suo usurpatore che ha tentato di condurla fuori dall'emisfero archetipico.

Il secondo mito è quello di Amore e Psiche, riportato da Apuleio: la divina bellezza di Psiche suscita l'invidia di Venere, ma accende la passione di Cupido che la fa sua sposa e la feconda a condizione che la fanciulla giaccia con lui rinunciando a vederne il volto. Psiche accetta, ma le sorelle, malvagie e invidiose, convincono la fanciulla a tradire il suo innamorato e ad accendere una lucerna per guardarne il

volto, scongiurando così il pericolo che si tratti di un mostro, di un orrido serpente padre di un frutto altrettanto rivoltante. Psiche, turbata da questo sospetto, obbedisce alle sorelle e perde, per un certo periodo, il suo amato incorrendo anche nelle ire di Venere, la quale sottopone la nuora a diverse prove, prima di arrendersi all'evidenza di un amore invincibile. Per intercessione di Giove, Psiche viene assunta nell'Olimpo e sposa finalmente Amore.

In questo mito, il numinoso non è così implacabile come in quello di Orfeo: anche nelle parole che Venere rivolge a Psiche vi è una certa ironia e le prove sono del tutto terrestri, tranne la quarta in cui alla fanciulla è richiesto dalla dea di scendere negli Inferi da Persefone, ma non è la morte a mediare l'incontro fra Psiche e la regina degli inferi.

La ragione per la quale questo mito non ha un irreversibile tratto disperante, ma si presenta più lieve è identificabile in ciò che Jung chiamerà nella *Psicologia del transfert* (1946) “eterno femminile”, ossia quella indissolubile *coniunctio* di eros e maternità che si trova sia nelle donne in carne e ossa, sia nell'archetipo dell'Anima. Si analizzerà meglio in seguito la *Psicologia del transfert*, ma qui basti precisare che, in virtù della maternità, per la donna è molto più semplice accogliere il tratto maschile (Animus) dell'inconscio di quanto non lo sia per l'uomo accogliere quello femminile. Può anche verificarsi il caso che la parte maschile vada incontro, nella donna, a una sorta d'ipertrofia in virtù della relazione sviluppata nell'infanzia con il padre-amante, la quale non conduce solo all'amore, ma anche a una tendenza emulativa. Emblematico, a tal proposito, è il caso riportato da Jung nel già citato trattato *L'io e l'inconscio*:

Se cerco un esempio per illustrare quanto ho detto, mi ricordo vivamente di una paziente affetta da una nevrosi isterica non troppo grave, dovuta principalmente, come si soleva ancor dire a quel tempo (ai primi anni del secolo), a un “complesso paterno” [...]. Essa era stata in eccellenti rapporti col padre che poi morì. Si trattava di una relazione essenzialmente di sentimento. In simili casi, è spesso favorito lo sviluppo della funzione intellettuale, talché questa diventa più tardi il ponte che collega al mondo. Perciò la paziente divenne studentessa di filosofia. Il suo vivo desiderio di conoscenza era la motivazione che avrebbe dovuto trarla fuori dal legame sentimentale col padre (Jung, 1928, p. 31).

Il principio intellettuale che presiede alla formazione filosofica della paziente di Jung non è soltanto un tentativo di liberazione dalla figura paterna – poiché la donna non percepisce l’attaccamento al padre come propriamente egodistonico – bensì è un accoglimento della razionalità maschile (Animus) e un implicito riconoscimento di essa, in quanto la vocazione ad accogliere e riconoscere appartiene alla donna piuttosto che all’uomo, il quale tende, invece, al dominio e alla prevaricazione dell’altro da sé (cfr. Carotenuto, 2001). Un sogno successivo della medesima paziente dimostra che il padre-amante è assimilabile al divino:

Suo padre (che in realtà era piccolo di statura) stava con lei sopra un colle ricoperto di campi di grano. Ella era piccola in confronto a lui che sembrava un gigante. Egli la sollevò da terra e la tenne in braccio come una bambina. Il vento soffiava sui campi di grano, e come questi ondeggiavano al vento, così egli la cullava nelle sue braccia (ivi, p. 35).

Sia la statura del padre, sia il soffio del vento richiamano gli attributi divini: Dio è grande e insuffla nell’uomo lo spirito vitale, o *pneuma*, che è il fondamento della vita. I presocratici vedevano tale *pneuma* come principio del cosmo, pur non ritenendolo ancora una divinità. Anche Platone, nel *Timeo*, menziona il soffio come principio di vita insieme con gli altri elementi. I campi di grano – benché Jung non lo precisi – richiamano la divinità e la religione cattolica, poiché dal grano si ricava non solo il pane (corpo di Cristo), ma anche l’ostia che viene benedetta e consacrata nell’ambito di un rituale ben definito, quello stesso rituale che Jung, nella *Psicologia della religione*, giudica un baluardo protettivo nei confronti dell’esperienza diretta.

*Se il paziente è un cattolico praticante, gli consiglio inevitabilmente la confessione e la comunione, come protezione contro un’esperienza immediata, che facilmente potrebbe risultare troppo penosa per lui. Con i protestanti, generalmente, la soluzione non è così facile, perché dogma e rituale, indeboliti e scoloriti, hanno perso gran parte della loro efficacia (Jung, *Psicologia della religione*, p. 48).*

Si ritorna così al punto di partenza della trattazione: la *religio* è un’energia che, se lasciata a se stessa, può essere dannosa per la psiche:

essa va addomesticata attraverso i dogmi che incanalano la fede in rituali ben determinati. La religione protestante non assolve questa funzione, in quanto manca di rituali e i suoi pastori dimostrano una grande ignoranza – secondo quanto asserisce Jung – per le questioni psicologiche. A questo punto, però, è lecito chiedersi se la mediazione del terapeuta nelle pratiche di accesso all'inconscio non sia necessaria anche per le persone che non presentano nevrosi, considerando che gli archetipi e il loro potere numinoso possono sortire effetti dannosi su chi, pur non soffrendo per una patologia psichica, ricerca l'integrazione con il proprio Sé. Questo avvalorerebbe la tesi della funzione conoscitiva della psicologia del profondo e della psicoterapia su di essa improntata.

3. Le dinamiche transferali fra amore e odio del “terapeuta divino”

Alla luce di quanto detto finora, emerge che il ruolo del terapeuta, la funzione e la durata dell'analisi sono problemi strettamente interconnessi fra loro. È noto che quanto più un terapeuta è attivo nel corso dell'analisi – ossia non si limita all'ascolto, bensì intraprende il prima possibile l'opera d'interpretazione – tanto meno si protrae l'analisi medesima; mentre, se il terapeuta osserva un tempo d'ascolto maggiore e limita al minimo il proprio intervento, l'analisi è destinata a protrarsi. La durata più o meno lunga dell'analisi non è però un metro di valutazione dei risultati ottenuti, poiché un'analisi breve, di solito, agisce soltanto sul sintomo e non sul complesso più intimo, così che, dopo qualche anno, il paziente potrebbe trovarsi dinanzi alla necessità di rivolgersi nuovamente all'analista per un “rinforzo terapeutico”: è evidente che questa non è una regola fissa, poiché, nell'ottica di Freud, si deve tener conto di almeno tre fattori: l'origine traumatica della nevrosi; la pressione pulsionale; le alterazioni dell'Io prodotte da tale pressione (cfr. Freud, 1937). Ai tre fattori, Freud ne aggiunge, sebbene in maniera meno esplicita, anche un quarto: la capacità del terapeuta di sostituirsi a chi ha provocato il trauma nel paziente, ammesso che il disturbo abbia un'etiologia traumatica, al fine di fornire una corretta risposta al conflitto che si era scatenato in un'età troppo precoce – quella infantile – per essere affrontato e risolto. Si tratta, in breve, della fa-

cilitazione del transfert sul quale Freud ha molto riflettuto e che si deve evitare di confondere con l'alleanza terapeutica che si stabilisce fra analista e Io del paziente per "includere nella sintesi dell'Io porzioni incontrollate dell'Es" (ivi).

Com'è noto, il processo di transfert coinvolge direttamente l'Es del paziente che viene "sedotto" e indotto a riconoscere nell'analista una figura cara della propria esistenza infantile, sovente il padre. Ora, in *Analisi terminabile e interminabile*, Freud pone un quesito molto interessante per la risoluzione della nevrosi: se sia consigliabile all'analista suscitare nel paziente ulteriori complessi oltre a quello portato in analisi, per "immunizzarlo" da future nevrosi. A questo interrogativo, Freud risponde precisando che l'analisi non ha i caratteri di un vaccino, poiché essa non realizza nulla di diverso da ciò che, in condizioni di serenità psichica, l'uomo potrebbe ottenere con le sue sole forze:

Si ha l'impressione che non avremmo il diritto di meravigliarci se alla fin fine risultasse che la differenza di comportamento fra una persona non analizzata e colui che si è sottoposto a un'analisi non è poi così radicale come vorremmo, come ci attenderemmo, e come affermiamo che sia in effetti (ivi, p. 35).

L'analisi riuscita sortisce l'effetto di rafforzare la resistenza contro gli assalti pulsionali, almeno finché essi si presentano quantitativamente identici a quelli che avevano generato la nevrosi a cagione della quale il paziente si era rivolto al medico. Freud non precisa, nel testo, a cosa corrisponda l'avverbio "quantitativamente", perché non è chiaro come si possa quantificare una pulsione. Sappiamo che essa è forte nella misura in cui preme gli argini dell'Io così che essi crollano e la personalità finisce per sfaldarsi. Se è vero – come sostiene Freud – che tutte le rimozioni avvengono nell'infanzia, non si può, tuttavia, dimenticare che alcune rimozioni attuate in età adulta possono essere ugualmente distruttive, come riconosce, invece, Jung quando nella sua opera *Psicologia del transfert*, ricorda che:

Trascuranze di ogni genere, doveri inadempiti, compiti rinviati, ostinazioni deliberate e così via possono bloccare l'attività vitale, di modo che certe quantità di energie non più impiegate nella coscienza si scaricano nell'inconscio e vi attivano certi contenuti (compensatori), sicché questi cominciano a esercitare una azione coercitiva sulla coscienza. (Di

qui deriva la frequente coincidenza di trascuratezza estrema nei doveri e di nevrosi coatte! (Jung, 1946, p. 33).

L'interrogativo che merita una certa attenzione è se anche queste "trascuranze" delle quali parla Jung meritino di essere chiamate rimozioni o non siano piuttosto "atti mancati": è evidente che sarebbe un grave errore metodologico applicare a Jung il linguaggio freudiano, tuttavia l'atto mancato non è in grado di attivare nell'inconscio un contenuto compensatorio, esso è piuttosto un'irradiazione del contenuto rimosso, quindi le trascuratezze che Jung menziona devono essere necessariamente rimozioni, benché Freud dissentirebbe dall'idea che una rimozione così forte possa manifestarsi in età adulta.

È ipotizzabile che il discrimine fra le due teorie risieda nella diversa considerazione della rimozione stessa: per Freud, la rimozione è una sorta di diga, quasi un ponte levatoio – per ricorrere a una metafora concreta – che si alza interrompendo la comunicazione fra determinati contenuti dell'inconscio e la coscienza, nel contempo essa è anche un processo attivo mediante il quale alcuni contenuti sono conferiti all'inconscio; per Jung essa è una forma di energia in lotta con un'altra forma di energia, quella dei contenuti inconsci. A ben riflettere, anche la rimozione è un'energia inconscia, ma è funzionale a mantenere intatta l'energia della coscienza la quale deve rimanere a un livello costante. Jung aveva già chiarito in proposito:

Sebbene tutti i contenuti inconsci posseggano, in quanto attivati (in quanto, cioè, si fanno percepibili), una energia per così dire specifica grazie alla quale si possono manifestare anche universalmente (com'è il caso, ad esempio, proprio del motivo dell'incesto), tuttavia questa energia di regola non basta per far emergere alla coscienza il contenuto. Perché questo fatto si verifichi occorre un certo presupposto da parte della coscienza. Bisogna infatti che preesista nella coscienza una carenza in forma di una perdita di energia (ivi, p.32).

Non si comprende bene quale parte della coscienza sia interessata alla "perdita di energia" che permette l'attivazione dei contenuti inconsci e, quindi, l'insorgere della nevrosi con il conseguente smarrimento di ogni spirito d'iniziativa. Basti, però, dire che questo è un fenomeno comune anche ai primitivi ed è chiamato da Jung *Seelenverluste*, "perdite dell'anima". Il terapeuta interviene a questo punto o, preferibilmente, prima che si pervenga a uno stato così grave, più vi-

cino alla psicosi che alla nevrosi. D'altronde, non è detto che la perdita dell'anima sia dovuta necessariamente all'attivazione di contenuti inconsci, bensì essa può derivare anche da un'evoluzione della personalità, la quale non è solo quella che si produce dall'infanzia alla pubertà, perché sono passaggi nel vero senso del termine anche quello dall'età giovanile all'età di mezzo e quello dall'età di mezzo all'età anziana. Analogamente, gli artisti, nel periodo d'interregno fra una creazione e un'altra, sono interessati da importanti evoluzioni della personalità: queste ultime possono risultare particolarmente convenienti all'arte, ma la loro perniciosità per l'energia cosciente è indiscussa.

Il terapeuta, in quanto mediatore fra conscio e inconscio, fra energia archetipica e energia cosciente, entra in punta di piedi nelle costellazioni inconse del paziente, là dove egli sia in grado di individuarle in maniera tempestiva (ma cosa vuol dire, in fondo, tempestiva se le analisi si protraggono per anni senza, talvolta, giungere a punti nodali?) e tenta di restituire un'immagine dell'inconscio stesso che non è negativa, bensì ancipite.

Il Mercurio, che impersonifica appunto l'inconscio, è per sua essenza "duplex", una duplice, paradossale natura, demonio, mostro, animale e insieme rimedio, "figlio dei filosofi", Sapientia Dei e donum Spiritus Sancti (ivi, p. 46).

Non valgono per l'inconscio le definizioni di bene e male che, pur rimanendo vere in senso morale, hanno un'applicazione nulla ai contenuti che non appartengono alla coscienza. Tali contenuti tuttavia, persistono nel far percepire sulla coscienza stessa la loro azione inquietante che il terapeuta è chiamato a placare, quasi fosse una sorta di stregone a contatto con forze magiche e demoniache. In fondo – per tornare all'argomento del paragrafo precedente di questa trattazione – le religioni non sono che grandi "sistemi psicoterapeutici" e lottare contro il demonio significa lottare contro l'inconscio: né l'uno né l'altro sono mai sconfitti, ma faticosamente integrati nell'armonia del mondo. Sacerdoti e psicoterapeuti sono ministri in terra di questa integrazione e il transfert junghiano si attua proprio a questo livello in cui la coscienza è condotta per gradi all'integrazione con l'inconscio, benché non è detto che questo obiettivo venga infine raggiunto.

In *Psicologia del transfert*, Jung non si sofferma sui sentimenti che in-

vestono il terapeuta da parte del paziente: egli sembra sostanzialmente accettare la tesi di Freud secondo la quale il paziente individua nel terapeuta una figura cara della sua esistenza e della sua famiglia d'origine, ma procede poi per la via che è stata sopra illustrata, qualificando l'azione del terapeuta una "mediazione" e non un intervento decisivo.

A dire il vero, nemmeno Freud riteneva che il terapeuta fosse una sorta di "Dio in terra", ma neppure limitava il suo ruolo a quello di una mediazione, per quanto complessa e difficile. Il terapeuta freudiano è essenzialmente un interprete dei contenuti inconsci sul quale, però, l'amore del paziente si riversa a prescindere dal fatto che egli fornisca interpretazioni gradite o sgradite. In altre parole, Freud ascrive alla cura analitica un "potere" che Jung non le riconosce: non si tratta di un "potere" salvifico, bensì magnetico, in quanto il paziente è attratto dal terapeuta come un ago dalla calamita. Probabilmente – anche se Freud non lo chiarisce – tale attrazione deriva dall'appagamento temporaneo del bisogno di protezione che attanaglia il paziente: è un investimento libidico oggettuale che viene puntualmente ricambiato dalla presenza fissa – una o due volte a settimana – del terapeuta che accoglie l'ammalato, lo ascolta e lo protegge con la sua sicurezza interpretativa. Illuminante è, a tal proposito, quanto Freud scrive nella lezione 27 della sua *Introduzione alla psicoanalisi* (1933).

Al malato, che lotta con le resistenze da noi rivelategli nell'analisi, occorre una potente spinta, che influisca sulla sua decisione nel senso da noi desiderato e sia tale da orientarlo verso la guarigione[...]. A questo punto la lotta è decisa non dalla sua perspicacia intellettuale – che non è né abbastanza forte né abbastanza libera per tale impresa – bensì unicamente dal suo rapporto con il medico. Finché il suo transfert è preceduto dal segno positivo, riveste il medico di autorità e si converte in fiducia nelle sue comunicazioni e concezioni (Freud, 1933)

Se il transfert è preceduto dal segno negativo o non sussiste affatto, il paziente non presta ascolto alle parole del medico e le ostacola, in quanto non si sente né accolto né protetto, tuttavia ciò che non si può tacere è che il transfert, almeno nell'ottica di Freud, non dipende in alcun modo dal medico, a meno che questi non adotti un deliberato atteggiamento di ripulsa nei confronti del paziente che, altrimenti, procede da solo nell'identificazione amorosa assumendo un atteggiamento seduttivo nei confronti del medico. Torna qui con evidente forza il

parallelismo con la religione: come il medico non agisce in alcun modo per procurarsi l'amore del paziente, così anche Dio non opera in nessun modo per garantirsi l'amore dei fedeli. Di più, talvolta, il divino ferisce e appare sordo alle richieste di chi lo prega o, persino, provocatorio. A tal proposito, occorre distinguere ancora una volta il dogma, che sostiene l'assoluta bontà di Dio, dagli accadimenti riportati nelle Scritture, come, per esempio, il sacrificio di Isacco che, analizzato con gli strumenti della ragione, appare un vero e proprio nonsense.

Abramo conduce il figlio a lungo desiderato sul monte per sacrificarlo e, quando sta per stendere la mano su di lui, un angelo di Dio interviene a impedirglielo, poiché, attraverso questo tremendo ordine dato a un padre, il Padre di tutti aveva soltanto inteso dimostrare la sua potenza e mettere alla prova la fede del patriarca. Analogamente, l'analista sottopone a prove costanti il paziente sia nel momento dell'accoglienza e dell'anamnesi, sia nel momento dell'interpretazione delle libere associazioni e dei sogni, portando alla luce della coscienza eventuali traumi e contenuti rimossi, nonché suscitando nel paziente bisogni (affetto, amore) e desideri (approcci amicali e sessuali) impossibili da soddisfare, perché, come ha ben osservato Anteo Saraval (1994) l'unico bisogno del paziente che il terapeuta può soddisfare è il "bisogno di analisi". Anche Dio può soddisfare un unico bisogno: quello di preghiera, in quanto il bisogno di protezione rimane un elemento aleatorio affidato alla discrezione e al temperamento del fedele: vi sono fedeli che si sentono protetti soltanto contemplando una statua sacra in una Chiesa e fedeli che, invece, pregano incessantemente per avere conferme dell'esistenza di Dio, quasi lo sottopongono a continue "prove" con le loro richieste e, in maniera superstiziosa, credono di ravvisare segni infausti da parte del divino negli accadimenti del reale, ma anche Dio è uno "schermo bianco" al pari dell'analista, il quale è chiamato a ricevere le proiezioni del paziente senza agirle, altrimenti – chiarisce Saraval – l'analisi finirebbe per diventare il "sostituto", e forse anche il surrogato, della vita quotidiana.

È opportuno soffermarsi sul bel contributo, ancora attuale, di Saraval pubblicato nel volume *La seduzione. Saggi psicoanalitici* del 1989: nel suo articolo, intitolato *La seduzione come modalità di relazione*, l'autore individua tre forme di seduzione che attivano nel paziente il processo transferale e che sono ravvisabili anche nella vita di tutti i giorni.

In primo luogo, esiste il caso in cui il seduttore suscita nel sedotto

“desideri complementari ai propri” e, attuandone la soddisfazione, innesca un processo virtuoso che lascia i due membri del rapporto di seduzione parimenti appagati (seduzione empatica). È questo il caso della madre con il bambino, poiché la madre desidera essere una buona madre e, per questo, “anticipa” i desideri dell’infante attraverso il nutrimento, la cura, lo sguardo. D’altro canto, l’infante si sente profondamente appagato da questo soddisfacimento e gratifica la madre riconoscendola quale unico oggetto d’investimento libidico.

In secondo luogo, esiste il caso in cui il seduttore suscita nel sedotto, mediante un processo proiettivo, desideri che non appartengono propriamente a quest’ultimo, bensì hanno il solo scopo di soddisfare il narcisismo del seduttore (seduzione super-egoica). Ciò accade nella dialettica servo-padrone in cui il padrone desidera essere servito e, per tal motivo, induce nel servo il desiderio di essere protetto in una sorta di *do ut des* che, alla fine, lascia soddisfatti entrambi, per quanto un servo possa esser soddisfatto di rimanere in tale condizione.

In terzo e ultimo luogo, vi è il caso in cui il seduttore stimola nel sedotto desideri che non possono essere soddisfatti in alcun modo e che, pertanto, lasciano inappagati e scontenti sia il seduttore sia il sedotto (seduzione masochistica). Ciò accade quando il seduttore mira a ridurre il sedotto in una condizione d’inferiorità e impotenza, rendendo palese il fatto che il sedotto non è in grado di soddisfare i desideri del seduttore.

Duole constatare che, purtroppo, in analisi non si verifica soltanto la seduzione empatica, ma anche le altre due: infatti, per quanto il potere del terapeuta sia soltanto magnetico, esso è pur sempre un potere che può ridurre il paziente in uno stato di penosa impotenza.

Alla luce di quanto detto, il transfert appare una risorsa, ma, nel medesimo tempo, anche un problema, poiché molte volte esso non finisce con il termine dell’analisi. Freud riscontra di frequente casi in cui le analisi si protraggono indefinitamente proprio in virtù dell’incapacità dell’analizzato di allontanarsi dall’analista. Questo, nella misura in cui accade nei servizi di salute mentale, ove operano sovente psicologi di orientamento psicodinamico, produce un rallentamento delle prese in carico, perché nessun terapeuta abbandonerebbe un paziente con gravi difficoltà a terminare la terapia e, dunque, soggetto a crisi d’ansia nell’imminenza delle ultime sedute.

È facile intuire che, in una società quale la nostra, sempre più abi-

tuata a ritmi veloci e ad azioni prevaricanti, trovare chi ascolta e protegge non è impresa facile, per questo uno psicoterapeuta è un prezioso supporto alle difficoltà non solo della psiche, ma anche dell'esistenza. Per esempio, secondo Hilde Bruch, autrice de *La gabbia d'oro*, il supporto "materno" è particolarmente efficace nei casi di disturbi dell'alimentazione e, soprattutto, di anoressia, in quanto, molto spesso, essa si origina da problemi identificativi e proiettivi con la figura materna. Una madre ambivalente o, ancor peggio, anaffettiva è un tratto tipico dell'anamnesi nei soggetti anoressici e predisposti alla comorbidità psichiatrica. In questo caso, la terapeuta è individuata dalla paziente quale figura sostitutiva della madre: non è un caso che molti esperti nell'ambito dei disturbi alimentari, anche non di formazione psicoanalitica, appartengano al sesso femminile. Queste donne sono le sole a poter restituire alla fragile anoressica il "diritto a nutrirsi" che, in un certo qual modo, la madre aveva negato con la sua freddezza.

Il pericolo, però, è manifesto: da un lato, la paziente può rimanere prigioniera delle proprie identificazioni proiettive, dimostrando incapacità a raggiungere una propria autonomia di pensiero e di comportamento rispetto alla terapeuta che l'ha, per così dire, "imboccata"; dall'altro, la terapeuta – soprattutto se la paziente è molto giovane come accade in questi disturbi e se il trattamento si prolunga svolgendosi in situazione di *day hospital* – può sentirsi realmente investita del ruolo materno e cominciare a credere, sia pur inconsciamente, che il suo compito non sia quello di trattare la paziente, ma di "accudirla" proprio come una madre farebbe con la propria bambina. Gli esiti di questa duplice proiezione sono disastrosi, in particolar modo – e paradossalmente – se la terapia riesce: infatti, la paziente comincia, sempre inconsciamente, a rivendicare la propria autonomia, mentre consciamente si lega ulteriormente alla propria terapeuta e la terapeuta, inconsciamente, non vorrebbe rendere la libertà alla paziente, mentre consciamente intende concludere il trattamento e finisce, poi, per concluderlo in maniera brusca, ossia congedando la paziente senza fissare con lei il termine della terapia o, peggio, differendola ad altro terapeuta, il che può anche comportare una ricaduta nel disturbo, in quanto viene meno il "nutrimento", in termini di supporto e sostegno, che fino a poco tempo prima era stato quasi ipertrofico.

Quando, come in questo caso, l'analisi è interrotta bruscamente, si parla di "analisi incompleta", secondo ciò che Freud asserisce. Il termi-

ne dell'analisi è, infatti, decretabile a due condizioni: in primo luogo, quando il terapeuta ritiene che i sintomi si siano estinti (benché non si possa dire se tale estinzione sia definitiva nel tempo); in secondo luogo, quando è stato portato a coscienza del paziente tanto materiale rimosso che sarebbe impensabile aggiungerne altro, anche perché ulteriori "scavi" nell'inconscio potrebbero sortire effetti dannosi, piuttosto che benefici. Infine, l'analisi può considerarsi conclusa anche quando il terapeuta si rende conto che ulteriori sedute non produrrebbero alcun cambiamento rispetto a quelli già prodotti: in altre parole, il paziente ha raggiunto una propria stabilità emotiva, benché ciò non voglia dire l'immunità da ulteriori nevrosi. L'esito della terapia, pertanto, non è mai certo.

Conclusione

Dopo una breve introduzione di carattere meramente filosofico, si è tentato in questo contributo di articolare il tema della seduzione in psicoanalisi con particolare riferimento alla tematica religiosa. Ciò in considerazione del fatto che si discute spesso delle interconnessioni tra filosofia e religione, ma si tralasciano quelle, ben più complesse, tra filosofia, religione e psicoanalisi sottraendo al problema la sua triangolarità. Vi sono, senza dubbio, delle remore di ordine morale nell'affrontare gli aspetti filosofici e analitici della religione, quasi si volesse suggerire a fedeli e non che la fede è un risultato scisso dai processi della ragione e dell'inconscio: è evidente che così non è, perché non si giunge a credere senza aver esercitato il raziocinio – lo sosteneva già Agostino – né si possono sottacere i processi inconsci che sottendono la scelta di abbandonarsi a Dio, quei medesimi processi che Freud definiva con il titolo, forse troppo generico, di "bisogno di protezione" e che Jung ha, invece, ascritto a una vera e propria "funzione religiosa dell'inconscio". L'inconscio, infatti, è dominato da questa "energia archetipica" che prorompe e afferra la coscienza con la forza del *numinosum* alla quale nessuno sfugge, pena il rischio di perdere il contatto con le proprie costellazioni interiori.

Ora, restano aperti molti interrogativi, come, per esempio, che cosa significhi la scelta dell'ateismo ai fini dell'inconscio e come l'inconscio influisca su questa scelta o ne sia infinitamente mortificato nella

sua espressione. Vi è da chiedersi, inoltre, come l'inconscio abbia prodotto l'evoluzione dalle religioni primitive alle appartenenze confessionali di oggi, in quanto sarebbe semplicistico ritenere che tale evoluzione si sia accompagnata naturalmente al progresso della ragione che, invece, ha finito con il respingere la fede, provocando una scissione fra *ratio* e *religio*. Probabilmente, la risposta a queste domande è da ricercare in parte – e almeno per la religione cristiana – nella “vita archetipica” condotta dal Messia che incarna proprio l'archetipo dell'eroe, tuttavia a questo tema, come all'interpretazione psicologica della Trinità, sarebbe opportuno dedicare un altro articolo.

Nel terzo paragrafo, si è invece esaminata la figura del terapeuta nella concezione freudiana e junghiana, sempre in rapporto alla sua “aura” divina e alla possibilità di completamento della psicoterapia: è evidente che, quando ci si sofferma sul rapporto analitico, il transfert è un corollario fondamentale del discorso, anche se qui si è preferito privilegiare la metafora del “potere” analitico, piuttosto che analizzare in dettaglio i casi clinici di transfert – peraltro già noti – riportati dalla letteratura.

Si è ritenuto che l'utilità di rileggere il caso di Anna O. – per citare il più famoso – fosse minore rispetto a una riflessione critica sulla “divinizzazione” del terapeuta da parte del paziente bisognoso di ascolto e di protezione, un problema che rimane aperto non soltanto nella terapia analitica, bensì anche negli altri tipi di psicoterapie ove i bisogni diversi da quello dell'analisi vengono talvolta agiti con danni irreparabili per il paziente. La “regola dell'astinenza”, sia pur con qualche correttivo dettato dall'esperienza sul campo, dovrebbe rimanere in auge per ogni categoria di terapeuta, perché se il terapeuta accetta di “vivere” con il paziente, inevitabilmente finisce per sostituirsi a lui e per scegliere al suo posto, mentre sarebbe bene che, quando s'intraprende un'analisi, le scelte esistenziali fossero differite a un tempo meno destabilizzante per la psiche.

Forse, sarebbe opportuno chiarire fin dall'inizio al paziente che il terapeuta analitico non è un mentore, bensì un mediatore dell'inconscio: egli non possiede a priori la verità, ma la cerca con la collaborazione dell'analizzato e a condizione che non vi siano preconcetti di quest'ultimo sulla vita psichica, perché – come sostiene Jung – gli uomini credono di sapere tutto sulla psicologia, in base a ciò che fanno di se stessi, ma in realtà non conoscono quasi nulla né di se stessi, né della psicologia.

Bibliografia

- AA.VV. (1992). *I sentimenti del terapeuta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agostino (2000). *Le confessioni*. Roma: Città Nuova.
- Anselmo d'Aosta (2002). *Monologio e Proslodio*. Milano: Bompiani.
- Apuleio L. (2006). *Metamorfosi*. Milano: Mondadori.
- Aristotele (2003). *Organon*. Milano: Adelphi.
- Bruch H. (2003). *La gabbia d'oro. L'enigma dell'anoressia mentale*. Milano: Feltrinelli.
- Carotenuto A. (2010). *L'anima delle donne. Per una lettura psicologica al femminile*. Milano: Bompiani.
- Descartes R. (2010). *Discorso sul metodo*. Roma-Bari: Laterza.
- Feuerbach L. (1992). *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*. Torino: Sei.
- Feuerbach L. (2006). *Essenza della religione*. Roma-Bari: Laterza.
- Feuerbach L. (2008). *L'essenza del cristianesimo*. Milano: Feltrinelli.
- Finelli R., Vinci P. (2010). Introduzione a L'avvenire di un'illusione. In S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*. Roma: Newton Compton.
- Finelli R., Vinci P. (2010). Introduzione a Introduzione alla psicoanalisi. In S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*. Roma: Newton Compton.
- Freud. S. (1975). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud S. (1977). *Analisi terminabile e interminabile*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud S. (2012). *L'avvenire di un'illusione*. Milano: Bur.
- Freud S. (2012). *Totem e tabù*. Milano: Bur.
- Freud S. (2012). *Introduzione alla psicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gorsuch R.L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of psychology*, 39, Febr., 201-221.
- Hobbes T. (2001). *Leviatano*. Milano: Bompiani.
- Hostie R. (1957). *Religion and the psychology of Jung*. Kansas City: Sheed & Ward.
- Hume D. (2006). *La religione naturale*. Roma: Editori Riuniti.
- Jung C.G. (1976). *La psicologia del transfert. Il dramma della psicoterapia*. Firenze: Il Saggiatore.
- Jung C.G. (2012). *La psicologia della religione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung C.G. (2011). *L'Io e l'inconscio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung C.G. (2011). *Tipi psicologici*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Kant I. (1995). *Critica della ragion pura*. Milano: Adelphi.
- Kenneth I. *The psychology of religion and Coping. Theory, research, practice* (consultabile on line – casa editrice e anno di pubblicazione non reperibili)
- Marx K. (2001). *L'alienazione*. Roma: Donzelli.
- Nietzsche F.W. (1977). *La gaia scienza e Idilli di Messina*. Milano: Adelphi.

- Nietzsche F.W. (1977). *L'Anticristo. Per una maledizione del cristianesimo*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche F.W. (2001). *Così parlò Zarathustra*. Milano: Mondadori.
- Origene (2010). *I principi*. Torino: Utet.
- Ovidio P. Nasone (2005). *Metamorfosi*. Torino: Einaudi.
- Pigman G.W. (1995). Freud and the history of empathy. *The international Journal of psychoanalysis*, 76 (2), Apr., 237-256 (consultabile on line).
- Platone (2012). *La Repubblica*. Milano: Mondadori.
- Platone (2003). *Timeo*. Milano: Bur.
- Rist J. (1997). *Agostino e il battesimo del pensiero antico*. Milano: Vita e Pensiero.
- Saraval A. (1989). (Ed.). *La seduzione. Saggi psicoanalitici*. Milano: Raffaello Cortina.
- Thouless R.H. (1956). *An introduction to the psychology of religion*. Cambridge: University Press.
- Watzlawick P., Beavin J.H., Jackson D.D (1971). *Pragmatica della comunicazione umana, Studio dei modelli interattivi, delle patologie, dei paradossi*. Roma: Astrolabio Ubaldini.

