

Costantino Gilardi

**Figure dell'impossibile.
Desiderio, purificazione e *fuochoso amore*.**

4 novembre 2004

In corso di pubblicazione

presso la casa editrice Rosenberg & Sellier di Torino

Il fuoco è certamente una delle metafore privilegiate per dire l'amore, frequentemente connotato con tratti che gli sono propri: amore bruciante, amore ardente o, nel caso di Caterina da Genova¹, *fuochoso amore*.

La biografia a noi pervenuta ci attesta che Caterina ebbe delle *estasi*² e cioè sperimentò uno stato *fuori di se stessa* che la *Vita* descrive come abbattimenti psichici, grida, immobilità del corpo, come morto per intere ore, volto illuminato, *fochi*³.

Michel de Certeau propone di distinguere il “*fenomeno* ciò che appare, un visibile” e il “*mistico* ciò che resta segreto, un invisibile” e di non ridurre la mistica all'uno o all'altro di questi poli che sempre ne

¹ Caterina Fieschi nasce a Genova nel 1447. La sua famiglia, di parte guelfa, aveva dato numerosi uomini di governo e d'armi e due papi, Innocenzo IV (1243-1254) e Adriano V (1276). Incline sin da bambina alla vita monastica, sposa invece nel 1463 Giuliano Adorno. Si iscrive al 22 marzo 1473 una frase da lei pronunciata che sarà la cifra della sua vita: “Amor mio, non più mondo, non più peccati”. Da quel momento Caterina intratterrà una relazione con Cristo-Amore non centrata sul perdono, ma sulla *purificazione*. Dopo un primo tempo di penitenza, che si conclude nel 1499, inizia il periodo degli *infuocati discorsi* con i discepoli e delle opere di carità. Dal 1479 il marito Giuliano Adorno affianca Caterina nel servizio agli ammalati dell'Ospedale di Pammatone, di cui Caterina diviene responsabile. A lei viene affidata la gestione del Lazzaretto degli appestati durante la peste del 1493. Il sacerdote Cattaneo Marabotto, discepolo della Confraternita del Divino Amore, diviene per lei maestro e discepolo, direttore spirituale, confessore, ma anche amministratore dei suoi beni e procuratore. Caterina muore nella notte fra il 14 e il 15 settembre 1510 dopo nove anni di malattia. Il 6 aprile 1675 viene beatificata da Clemente X e canonizzata il 30 aprile 1737 da Clemente XII. Cfr. F. VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 voll., Dent – Dutton, London-New York 1908, più volte ristampata; P. PASCHINI, *Amour (Compagnie du Divin)*, in *Dictionnaire de Spiritualité* (d'ora in poi DS), I, Beauchesne, Paris 1937, coll. 531-533; U. BONZI - M. VILLER, *Catherine de Gênes*, in DS, II, Paris 1953, coll. 290-325; P. DEBONGNIE, *La grande dame du pur amour. Sainte Catherine de Gênes*, Desclée de Brouwer, Bruges 1960; U. BONZI, *S. Caterina Fieschi Adorno*, 2 voll., I. *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, Marietti, Torino 1960 (le pp. 9-58 contengono uno *Schizzo biografico*), II. *Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Marietti Torino 1962 (d'ora in poi BONZI I e BONZI II); G. D. GORDINI, *Caterina da Genova*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Roma 1963, coll. 984-989; S. PEZZELLA, *Caterina Fieschi Adorno*, in DBI, XXII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 343-345; C. CARPANETO, *Sommersa nella fontana dell'amore. S. Caterina Fieschi Adorno*, 2 voll., I. *La vita*, II. *Le opere*, Marietti, Genova 1987; S. SPANÒ, *Caterina da Genova*, in *Il grande libro dei Santi*, a cura di C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1998, I, pp. 385-388; P. FONTANA, *Celebrando Caterina. Santa Caterina Fieschi Adorno e il suo culto nella Genova barocca*, Marietti 1820, Genova 1999.

² M. FUMAROLI, *Visioni ed estasi. Figure del rapimento*, in *Visioni ed estasi. Capolavori dell'arte europea tra Seicento e Settecento* (catalogo a cura di G. Morello), Skira, Ginevra-Milano 2004, pp. 25-33.

³ L. MAGNANI, “*Nelle ceneri del volto esprimeva l'incendio, che covava nel core*”, *vista immaginaria tra descrizione verbale e raffigurazioni: l'esperienza genovese*, in *Visioni ed estasi*, pp. 35-47.

costituiscono il paradosso. La mistica consiste nel loro rapporto, anzi è senza dubbio questo rapporto stesso ed è dunque un “oggetto che sfugge”⁴.

Se esistono dei tratti ricorrenti presso i mistici, il primo è certamente un *impossibile* che è il nerbo stesso dell’esperienza mistica: l’impossibilità di dire ciò che è stato visto o udito, l’impossibilità di dire la gioia estrema, il *rapimento*, ma per ogni mistico è stato *possibile* comprendere sperimentalmente qualcosa della relazione tra uomo e Dio, secondo le loro estremamente diversificate storie soggettive.

Per Caterina Fieschi si può dire che sono gli esseri *intermedi*, angeli e demoni, e i luoghi *intermedi*, il purgatorio, a caratterizzare la sua esperienza. Fenomeni quali le stigmate o la levitazione sono assenti dalla sua biografia. Negli ultimi tempi, come racconta il capitolo 42 della *Vita*, frequentemente ricorrono le metafore del fuoco, del sangue, delle bruciature color zafferano, del raggio di un divino amore, del corpo che brucia, della sete estrema, delle notti dolorose e di altri fenomeni che certo possono essere interpretati con i termini della clinica corrente, quali grumi, assenza di polso, letargia come già, lei vivente, constatarono i medici ma, secondo gli stessi medici del suo tempo non riducibili a questo soltanto⁵.

Caterina, nel linguaggio dell’esperienza, ha ben reperito la distinzione tra Amore e Desiderio⁶: considera il desiderio un segno di imperfezione, anche il desiderio di morire o di raggiungere Dio. Lo scoprì tre anni prima della sua morte quando sentì, durante l’ufficio dei morti, che la sua anima ed anche il suo corpo desideravano morire, ma essa afferma che Dio la purificò anche da questo desiderio.

La concezione *estatica* dell’amore è, nel senso etimologico, una “uscita da sé” come scrive lo Pseudo Dionigi l’Areopagita nei *Nomi divini*: “L’amore divino è anche estatico. In quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano”⁷. L’estasi postula una dualità tra l’amante e l’amato e che l’amore non sia fondato su una condizione “naturale”, ma esclusivamente su se stesso e tende dunque alla distruzione dell’amante e alla sua perdita nell’amato. Pierre Rousselot nella sua opera dedicata alla storia del problema dell’amore nel medioevo⁸

⁴ M. DE CERTEAU, *Encyclopaedia Universalis, Supplément*, Paris 1983, pp. 479-480; F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Editions La Découverte, Paris 2002, si veda il capitolo V dedicato a *La fable mystique*, pp. 523-603.

⁵ Cfr. infra n. 105.

⁶ *Metafisica del desiderio* (a cura di C. Ciancio), Vita e Pensiero, Milano 2003. Il desiderio è preso in considerazione in differenziate prospettive e studiato in alcuni pensatori.

⁷ PSEUDO DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, IV, 13 [712 A], trad. it. a cura di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981, pp. 310-311, si veda anche J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002, p. 274.

⁸ P. ROUSSELOT, *Pour l’histoire du problème de l’amour au Moyen Age*, Vrin, Paris, 1908 (riedito nel 1933 e nel 1981).

sostiene che in questo tipo di amore non si tratta propriamente di una “teoria” o di una “concezione”, ma che all’inizio vi sono delle intuizioni, delle aspirazioni, delle “effusioni” e soltanto, in un secondo tempo, in un secondo discorso, si cercherà di elaborare in modo concettuale ciò che è all’inizio “lirismo”. Il lavoro di Rousselot, che ha suscitato dibattiti accesi e aspre critiche, cerca di “estrarre una metafisica da questo lirismo”⁹ e cerca anche di tradurre in “speculazione sistematica” le intuizioni dell’“amore estatico” per estrarre “un principio di pensiero implicito” dai temi lirici o oratori¹⁰.

Tratto essenziale di questa concezione è la dualità tra amante e amato, che pone il fine ideale dell’amore nel sacrificio totale della personalità amante per la personalità amata¹¹. Rousselot segnala le possibili derive “ereticali” di questa concezione spinta all’estremo¹².

I caratteri dell’amore, secondo la concezione estatica, sono più dell’ordine della metafora¹³ che della elaborazione teorica come ben mostrano i testi degli spirituali, dei poeti e degli oratori; violenza e razionalità dell’amore sono temi ricorrenti sia nella letteratura religiosa che profana. Le metafore dell’amore estatico quella della ferita d’amore, della perdita, della morte, se perdono il loro carattere metaforico possono portare al peggior amore distruttivo¹⁴.

Freud e la mistica: “*La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica*”¹⁵

Freud indirettamente incontra l’amore estatico proprio a partire dall’aspetto “distruttivo” che l’amore può assumere verso il soggetto o verso gli altri.

⁹ *Id.*, p. 5. Henri Bremond, nel 1928, intitola i volumi VII e VIII della *Histoire littéraire du sentiment religieux* “La metafisica dei santi”. Per una più ampia trattazione cfr. J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, pp. 267-287; M. DE CERTEAU, *La Métaphysique des Saints. Une interprétation de l’expérience religieuse moderne*, in (a cura di) J. Dagens e M. Nedoncelle, *Entretiens sur Henri Bremond*, Mouton, Paris-La Haye 1967, pp. 113-141, cfr. specialmente le pp. 138-139.

¹⁰ P. ROUSSELOT, *Pour l’histoire*, p. 79.

¹¹ *Id.*, p. 55.

¹² *Id.*, pp. 58-65.

¹³ *Id.*, p. 66.

¹⁴ A. BERGE, *Les maladies de la vertu*, Payot, Paris 1960, opera datata ma utile per situare le possibili derive patologiche delle “virtù”, si vedano in particolare le pp. 127-190.

¹⁵ S. FREUD, *Lettera a Romain Rolland* del 5 dicembre 1927, cfr. infra n. 17.

Pur essendo già presente negli scritti precedenti, gli anni 1920-1930, che rappresentano una svolta decisiva nella elaborazione freudiana, danno un nuovo contributo anche al secolare dibattito sull'amore e sul puro amore.

Freud non ha dedicato uno scritto particolare alla mistica¹⁶ anche se vi fa riferimento in molti dei suoi scritti, spesso prendendo delle distanze da ciò che per lui era un terreno confuso e inquietante. Gli aspetti immaginari, sperimentali, "oceanici"¹⁷ del misticismo lo portavano a diffidare di fenomeni, di esperienze e di discorsi che la tradizione illuminista interpretava come "entusiasmo" e "fanatismo".

A sua volta l'insegnamento di Charcot aveva contemporaneamente rafforzato la curiosità e la diffidenza critica nei confronti dei fenomeni mistici.

Paradossalmente lo sguardo freudiano sulla mistica porta a prese di distanza e critiche che sono molto vicine alle critiche radicali dell'immaginazione e della sensibilità, alla rigorosa epurazione degli affetti e di ogni forma di amor proprio di cui si è nutrita la tradizione del puro amore.

In questo caso, come in altri degli scritti di Freud, sarebbe fuorviante ricercare in biografie, testi antichi o in opere spirituali qualcosa da interpretare come "preistoria" o "fonte" della teoria freudiana. Si scivolerebbe in un facile concordismo da evitare sia qui che altrove. L'approccio di Freud ai fenomeni mistici e all'amore non si situa sul versante delle "religioni", dei sistemi teologici o delle pratiche spirituali.

¹⁶ Per una rapida sintesi dei rapporti di Freud con la mistica cfr. P.-L. ASSOUN, *L'Entendement freudien. Logos et Ananke*, Gallimard, Paris 1984, pp. 101-135.

¹⁷ È significativo che nel 1929, in apertura del saggio *Il disagio della civiltà*, Freud situi la religione sul versante dell'Io, come un effetto dell'economia propria dell'Io: "Normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto ad ogni altra cosa" (S. FREUD, *Il disagio della civiltà* in O. S. F., Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, p. 559). "Solo in uno stato, in uno stato in verità eccezionale, ma non tale da poter essere stigmatizzato come patologico, le cose vanno diversamente. Al culmine dell'innamoramento, il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi" (ibid., p. 559). Questa affermazione è come una risposta alla lettera che Romain Rolland (5 dicembre 1927) gli aveva indirizzato, cui Freud fa riferimento all'inizio de *Il disagio della civiltà*: "Uno di questi uomini eccezionali si definisce, per lettera, mio amico. Gli avevo mandato il mio piccolo scritto che tratta della religione alla stregua di un'illusione, ed egli mi rispose di concordare in pieno con il mio giudizio sulla religione, ma di dolersi che non avessi giustamente apprezzato la fonte autentica della religiosità. Essa consisterebbe in un particolare *sentimento* che, quanto a lui, non lo abbandonerebbe mai, che sarebbe attestato da molte altre persone e che egli supporrebbe presente in milioni di uomini; questo sentimento egli vorrebbe chiamarlo senso della 'eternità', un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire di 'oceanico'" (ibid. p. 557). Freud ritiene invece che l'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante attraverso un sentimento immediato e fin dall'inizio orientato in tale direzione appaia strana e si accordi male con la struttura della nostra psicologia (ibid., pp. 558-559). Redigendo *Il disagio della civiltà* nel 1929 Freud chiese a Rolland il permesso di citare la sua lettera del 5 dicembre 1927 e gli scrisse: "In quali mondi, per me estranei, Lei si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica" (ibid., p. 558, n. 1).

In “*Al di là*” del principio di piacere, come già in altri testi precedenti, Freud sostiene che le “religioni” imponendo una rinuncia assoluta al principio di piacere in questa vita in cambio di una promessa e di una felicità nell’esistenza futura non realizzano un vero superamento del principio di piacere.

Paradossalmente i mistici, che fanno della rinuncia alle ricompense eterne il criterio ultimo della purezza dell’amore, dicono qualcosa di molto vicino al superamento del principio di piacere proposto da Freud fin dal 1911 e compiutamente riproposto nell’ “*Al di là*” del 1920.

Passando attraverso la compulsione a ripetere, Freud giunge a proporre la polarità amore-odio e la distinzione tra Io e Super-Io ed offre allo storico della mistica uno strumento interessante, pur evitando facili concordismi. Gli stati che ripetutamente compaiono negli scritti dei mistici nelle vite di santi o sante, come certi stati di intensa “melanconia” portano il soggetto ad un *limite* che lo può far precipitare nell’orrore e nella morte: desiderio di Mosè d’essere cancellato dal libro della vita, desiderio di Paolo di essere anatema, convinzione “malinconica” di Francesco di Sales di essere condannato per l’eternità. Il modello supremo del mistico è Gesù Cristo che nella sua passione sperimenta l’abbandono del Padre e conosce il turbamento. Fénelon propone un Cristo melanconico e iscrive quella che potremmo chiamare la “pulsione di morte” nella persona stessa del Figlio, abbandonato e condannato dal Padre¹⁸.

La religione che Freud denuncia nel 1927 nel suo scritto su *L’avvenire di un’illusione*, come già aveva fatto nello scritto del 1915 *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, non è soltanto contestazione che la morte non sia un annientamento, che vi sia un’altra vita, che l’al di là sia un “indennizzo” (*Entschädigung*) alle disgrazie e frustrazioni di questa vita ma soprattutto contestazione di una religione “interessata”. Queste posizioni freudiane sono ancora una volta paradossalmente vicine a ciò che hanno praticato i mistici del puro amore, rifiutando una religione nella quale la beatitudine costituirebbe una “ricompensa” della virtù, e quindi ancora oggetto dei desideri “egoistici” del soggetto.

Freud non ritiene che il pensiero sia l’espressione di un desiderio di sapere “disinteressato”, e non è il carattere “interessato” sia del pensiero che della religione che suscita le sue critiche, ma denuncia piuttosto quell’aspetto del “proprio desiderio” che può allontanare il soggetto dal principio di realtà e cioè quel tipo di rappresentazioni che sono prodotte dall’eccessivo immaginario del proprio desiderio.

¹⁸ J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, p. 297 e la bibliografia citata a p. 416 n. 61.

La prospettiva che Freud propone è di rimettersi al solo “lavoro scientifico”¹⁹ e non all’intuizione o alla introspezione. Si tratta quindi di un distacco da sé, dal proprio arbitrio, una forma di spropriazione che conduce al sentimento della piccolezza (*Kleinheit*) e dell’impotenza (*Ohnmacht*) dell’uomo di fronte al mondo. Per Freud questo rovesciamento non è il punto di partenza di un sentimento “religioso” ma il segno che l’uomo è divenuto irreligioso, singolare analogia nell’ordine del pensiero con quanto sostenuto nell’ordine dell’amore dai rappresentanti del puro amore.

Freud chiama, laicamente, *illusione* alcuni funzionamenti psichici che analogicamente, in prospettiva religiosa, alcuni mistici considerano *imperfezioni* contrarie al puro amore.

¹⁹ “La psicoanalisi, a mio parere, è incapace di crearsi una sua particolare *Weltanschauung*. Essa non ne ha bisogno, è parte della scienza e può dunque aderire alla *Weltanschauung* scientifica” (S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, in O. S. F., 1979, vol. 11, p. 284). Nella lezione 35 della *Introduzione* (1932) Freud afferma con vigore che la psicoanalisi non è una *Weltanschauung* e che la psicoanalisi adotta la *Weltanschauung scientifica*. Questa opzione porta ad alcune *impasses* che la psicoanalisi post freudiana ha cercato di superare. Freud si è attenuto a questa scelta di *non-Weltanschauung* ripetutamente e da più punti di vista anche occupandosi di religione, evitando tra l’altro di riprodurre, in ambito psicanalitico, la vecchia opposizione fede-ragione. È indubitabile che Freud avesse una posizione soggettiva di “decisa ripulsa verso la religione”, ma insieme fortemente attratto dalle costruzioni religiose: “Tra qualche settimana uscirà un mio opuscolo che La riguarda molto da vicino. Infatti avrei voluto scriverlo già da tempo, ma per rispetto a Lei l’ho rinviato, fin quando la spinta è diventata troppo forte. Il saggio ha per tema – facile indovinarlo – *il mio atteggiamento di decisa ripulsa verso la religione*, in ogni forma e sfumatura, e benché ciò non possa tornarLe nuovo, pure temevo e temo ancora, che una tale confessione pubblica Le riesca dolorosa. Mi farà poi sapere in quale misura potrà ancora accordare comprensione e tolleranza all’inguaribile eretico” (S. FREUD, Lettera del 16 ottobre 1927, in *Lettere tra Freud e il pastore Pfister 1909-1939*, Boringhieri, Torino 1990, p. 109). A più riprese Freud interviene per situare epistemologicamente il campo della psicoanalisi, rendendosi ben conto di operare una “invasione” in campi occupati da altre discipline. L’eredità di Freud ha sempre oscillato ed oscilla tra *Weltanschauung* e adattamento, tra rivelazione e iniziazione, tra religione e medicina. Cfr. il numero 1 del 2004 della rivista “Psiche”, dedicato a *Contaminazioni feconde*. Lo stesso Freud lo segnala a Pfister nella lettera del 25 novembre 1928: “Non so se lei ha indovinato il legame segreto che unisce l’*Analisi condotta da non medici (Layenanalyse)* e *L’illusione*. Nel primo saggio voglio difendere l’analisi dai medici, nel secondo dai preti. Vorrei trasmetterla a una categoria che non esiste ancora, a una categoria di pastori d’anime laici che non hanno bisogno di essere medici e non possono essere preti” (ibid. p. 125). Nei differenziati approcci della religione, Freud si comporta da clinico e tratta la religione come sintomo, alla stregua degli altri sintomi da lui trattati, non senza introdurre la sua ideologia personale, ma dichiarandolo ed affermando che “*la metodologia imparziale dell’analisi*” può essere impiegata “anche al servizio dell’opinione opposta”. Questa posizione freudiana nei confronti della religione è etica e lo testimonia la lettera a Pfister del 26 novembre 1927: “Considero importante che Lei ci dia una Sua recensione [di *L’avvenire di un’illusione*] critica – in “Imago” se vuole – e spero che vi sottolineerà la nostra reciproca inalterabile amicizia e la Sua incrollabile adesione all’analisi. ... Diamo per ammesso che le idee esposte nel mio saggio non rappresentino una parte integrante dell’edificio dottrinale analitico. Esse rispecchiano il mio atteggiamento personale; esso coincide con quello di molti che analisti non sono o non lo sono ancora, e certo non è condiviso da molti bravi analisti. Se io ho tratto dall’analisi certi argomenti, anzi a ben vedere un solo argomento, ciò non dovrebbe impedire a nessuno di impiegare la metodologia imparziale dell’analisi anche al servizio dell’opinione opposta. Anche questo è già detto nel saggio. Se qualcuno pensasse che le cose non sono così semplici, e che l’esercizio dell’analisi allontana necessariamente dalla fede religiosa, bisognerebbe rispondere che qualunque altra scienza non lo fa di meno” (ibid., pp. 116-117).

È forse non inutile ricordare che il termine *illusione* è utilizzato da Freud a volte nel significato corrente, ma a volte con un significato diverso da quello corrente che è opportuno precisare.

Nel capitolo sesto de *L'avvenire di un'illusione* propone una definizione di illusione, delimitando il significato della parola: “un'illusione non è la stessa cosa di un errore, e non è nemmeno necessariamente un errore”²⁰.

Freud stabilisce una stretta connessione tra l'illusione come egli la intende e il desiderio, accentuando il carattere *illusorio* del desiderio che creerebbe oggetti a propria immagine e somiglianza, avvicinandosi ai deliri psichiatrici²¹.

Per concludere che l'illusione è un funzionamento psichico in cui prevale l'appagamento di desiderio inteso da Freud come “ingannatore” anche se altre accezioni del desiderio avrebbero potuto essere prese da lui in considerazione:

“Diciamo dunque che una credenza è un'illusione qualora nella sua motivazione prevalga l'*appagamento di desiderio*, e prescindiamo perciò dal suo rapporto con la realtà, proprio come l'illusione stessa rinuncia alla propria convalida”²².

A conferma che il significante illusione non ha ne *L'avvenire* per Freud soltanto il significato che abitualmente gli viene attribuito, che sicuramente ha in certi passaggi dello scritto, si possono citare altri passaggi tra cui scegliamo:

“Prendere posizione riguardo al valore di verità delle dottrine religiose non rientra nel piano di questo studio. Ci basta averle individuate nella loro natura psicologica come illusioni”²³.

²⁰ “Quando dico che tutte queste cose sono illusioni, devo delimitare il significato della parola. Un'illusione non è la stessa cosa di un errore, e non è nemmeno necessariamente un errore. L'opinione di Aristotele che i parassiti si sviluppino dal sudiciume, opinione che trova credito tuttora presso il popolo ignorante, era errata, così com'era errata la tesi, sostenuta a suo tempo da una generazione di medici, che la ‘*tabe dorsalis*’ sia la conseguenza della dissolutezza sessuale. Sarebbe un abuso chiamare illusioni questi errori. Fu invece un'illusione quella di Colombo che credeva di avere scoperto una nuova rotta per le Indie. Il contributo del suo *desiderio* a questo errore è infatti assai evidente” (S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione* in O. S. F., 1978, vol. 10, pp. 460-461).

²¹ “Caratteristico dell'illusione è il suo derivare dai *desideri* umani; sotto questo profilo essa si avvicina alle idee deliranti note alla psichiatria; differisce tuttavia anche da queste, a prescindere dalla più complicata struttura dell'idea delirante. In quest'ultima l'elemento essenziale che mettiamo in rilievo è la contraddizione rispetto alla realtà; l'illusione, invece, non necessariamente è falsa, cioè irrealizzabile o in contraddizione con la realtà. Una ragazza borghese può ad esempio concepire l'illusione che un principe la chiederà in sposa. È un evento possibile, che in alcuni casi si è verificato” (ibid. p. 461).

²² Ibid., p. 461.

²³ Ibid., p. 463.

Coerentemente con la sua scelta “scientifica” Freud non esita ad individuare come illusioni anche gli ordinamenti statali, le relazioni tra i sessi, il lavoro scientifico e quindi la stessa psicanalisi (che lui stesso non ha esitato ad ancorare alla scienza positivista della sua epoca), “noi medesimi” e il pensiero “ai fini della critica del pensiero stesso”²⁴.

Poco prima aveva asserito che il *lavoro scientifico* è l’unica via che possa condurre alla conoscenza della realtà esterna e che attendersi qualcosa dalla intuizione o dalla introspezione è “soltanto un’illusione”²⁵.

L’illusione, sembra dire Freud, appartiene al normale funzionamento psichico, è strutturale e la sua origine è forse da situare in quella simbolizzazione primordiale che egli introduce con lo scritto sulla *Verneinung* (1925). Già nel *Progetto* del 1895 Freud attribuisce all’Io il compito di distinguere l’allucinazione dall’oggetto, con un riinvestimento del ricordo che lo fa ritrovare nella realtà.

La prima separazione radicale tra il dentro (simbolizzabile) e il fuori (il reale) non costituisce soltanto un passaggio obbligato del processo di soggettivazione ma una dimensione strutturale: l’illusione, in senso freudiano, sarebbe costitutiva del funzionamento psichico e del soggetto umano e da situare in primo luogo nella *Spaltung* che divide il soggetto nel suo rapporto al reale. Questa *illusione* strutturale, come altri concetti freudiani, inaugura diversi possibili destini o possibili derive, anche patologiche, per cui ritengo che nel testo freudiano si possano reperire diversificate forme di illusione, come sembrerebbe suggerire l’esempio di Cristoforo Colombo e che le *necessarie* illusioni possono trovare *destini* riusciti o *impasses* patologizzanti secondo le diversificate storie soggettive.

Prendere in considerazione la funzione dell’illusione nel funzionamento psichico obbliga a partire dalla scissione come luogo di origine della illusione per poter situare anche ciò che permette la

²⁴ “Una volta riconosciute le dottrine religiose come illusioni, c’è subito da porsi un’altra domanda, e cioè se non sia di natura analoga anche un altro patrimonio della civiltà che noi altamente apprezziamo e al quale affidiamo il governo della nostra vita; vale a dire se i presupposti che regolano i nostri *ordinamenti statali* non debbano parimenti esser chiamati illusioni e se le *relazioni tra i sessi* nella nostra civiltà non siano turbate da una o da una serie di illusioni erotiche. Essendosi destato in noi questo sospetto, non indietreggeremo spaventati nemmeno di fronte all’ulteriore quesito se miglior fondamento abbia la nostra convinzione di poter apprendere qualcosa sulla realtà esterna mediante l’impiego, nel *lavoro scientifico*, dell’osservazione e del pensiero. Niente potrà trattenerci dal far convergere l’osservazione su *noi medesimi* e dall’*impiegare il pensiero* ai fini della *critica del pensiero stesso*. Da qui ha inizio una serie di ricerche il cui esito dovrebbe risultare decisivo in vista dell’edificazione di una ‘visione del mondo’. Intuiamo inoltre che uno sforzo del genere non andrebbe comunque perduto, e che, in parte almeno, la nostra diffidenza ne risulterebbe legittimata. Ma le capacità dell’autore si rifiutano a un così vasto compito, ed egli deve di necessità limitare il proprio lavoro allo studio di una sola di queste illusioni, e cioè appunto dell’illusione religiosa” (ibid., p. 464). I corsivi sono nostri.

²⁵ “Il lavoro scientifico è tuttavia per noi l’unica via che crediamo possa condurci alla conoscenza della realtà esterna. È ancora una volta soltanto un’illusione attendersi qualcosa dall’intuizione e dall’introspezione; esse non possono darci che indicazioni – peraltro difficilmente interpretabili – sulla nostra vita psichica, ma mai un’informazione circa quegli interrogativi cui la dottrina religiosa è capace di rispondere con tanta facilità” (ibid., p. 461-462).

disillusione²⁶ ed anche per situare la trasformazione della illusione in credenza.

Freud stesso si rende conto che le sue critiche alla speranza religiosa di una ricompensa nell'*al di là* sono in qualche modo ugualmente applicabili ai progressi dell'intelligenza e della scienza. Si tratterebbe allora soltanto di gradi diversi di pretese e di egoismi? Per il testo freudiano vi è una differenza più importante che quella di una gerarchia di egoismi nelle speranze religiose e nelle speranze scientifiche ed è quella che fa riferimento al *Logos*. Per lo stesso Freud si tratta di una "fede", di un "credere" ma questa fede e questo credere non riguardano un oggetto che sarebbe creato dalla propria volontà o da desideri illusori, si fonda invece su un "lavoro" e su una "esperienza".

Nella secolare storia della purificazione dell'amore e del desiderio la "novità" freudiana, anche opponendosi ai "nemici" della scienza, consiste nell'aver proposto un'analisi del credere nel suo rapporto alla formazione e allo sviluppo dell'apparato psichico di ogni individuo ed anche, meno felicemente, della "specie".

Il punto di arrivo del laico percorso freudiano, nella teoria e nella cura, è una "ascesi" ed un robusto ridimensionamento delle funzioni dell'Io che ha indubitabili analogie e metaforici paralleli con i diversi e molteplici itinerari mistici.

Il fuoco come pena ed espiazione: interpretazioni e rappresentazioni del purgatorio

Tra le diversificate metafore che utilizzano il fuoco, quella del fuoco come pena o del fuoco come purificazione hanno fortemente segnato l'immaginario collettivo.

Alcune vite di santi sono piene di visionari racconti riguardanti le apparizioni di anime del purgatorio e Gregorio Magno stesso conferma il suo insegnamento sul purgatorio riportando, con una singolare compiacenza, alcune rivelazioni private sulla sorte delle anime tormentate dal fuoco, concedendo ampio spazio all'immaginario²⁷.

Yves Congar, in una innovativa comunicazione al colloquio di Vanves nel 1949, segnala che l'opposizione dei teologi riformati al

²⁶ Già nel 1915 in *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* Freud intitola il primo capitolo *La delusione della guerra* e scrive: "La guerra a cui non volevamo credere è scoppiata e ci ha portato ... la delusione" (S. FREUD, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in O. S. F., 1976, vol. 8, p. 126).

²⁷ *Dial.*, IV, 55, *Patrologia Latina*, LXXVII, col. 420; si veda anche J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, pp. 102-107.

purgatorio è anche da ricercare nella predicazione, nella pietà popolare e nella mania delle visioni²⁸.

Lo stesso Congar ritiene che sia la concezione del purgatorio della tarda Scolastica che ha alimentato il clima spirituale del XV secolo e dei seguenti che, di un tema tanto complesso ed oscuro, ha sviluppato quasi esclusivamente l'aspetto della *pena* e della *soddisfazione*, con un sorprendente lusso di precisione e dettagli, estraneo all'insegnamento ufficiale della Chiesa che comprende due sole affermazioni: l'esistenza del purgatorio e la possibilità dei suffragi²⁹.

Jacques Le Goff, nel 1981, ha ben evidenziato che l'affermarsi di una dottrina del purgatorio ha sviluppato una geografia che non si limita ad un orizzonte terreno, ma che include un cielo e un inferno, spesso localizzati come alto e basso o meglio come una altezza e una profondità, non senza accenti di paura e spavento fino al terrore. Le Goff dedica il capitolo sesto del suo scritto a questa geografia immaginaria che in Irlanda si afferma con il *purgatorio di S. Patrizio* e in Sicilia si immagina nel cratere dell'Etna, concludendo che "in Irlanda il purgatorio – benché infernale – di S. Patrizio non è oscurato dall'inferno. In Sicilia la grande tradizione infernale non ha permesso al purgatorio di sbocciare. L'antico inferno ha sbarrato la strada al giovane purgatorio"³⁰.

Il lavoro di Le Goff costruisce acutamente la nascita del purgatorio fino alla sistemazione scolastica ed alla prassi pastorale coeva, limitando la sua indagine al XIV secolo³¹. Sia a proposito di Irlanda e Sicilia e poi a

²⁸ "Essi se la sono presa contro il purgatorio della predicazione popolare e della pietà volgare, così come le aveva ridotte tutto quanto il secolo XV, ossessionato nello stesso tempo dalla paura della morte e dal richiamo della sofferenza, attirato dalla mania per le visioni e le rivelazioni, strapieno di lussureggiante sviluppo dei mezzi inferiori della grazia, come sarebbero indulgenze, pellegrinaggi, moltiplicazione di messe, di uffici per i defunti, di fondazioni" (Y. CONGAR, *Le purgatoire*, in *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris 1951, pp. 279-336, trad. it. *Il purgatorio*, in *Il mistero della morte*, Edizioni Paoline, Alba 1958, pp. 224-272, p. 234. Citiamo l'edizione italiana).

²⁹ Ibid. pp. 255-257.

³⁰ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, p. 234.

³¹ Per una trattazione complessiva del purgatorio rimane fondamentale, anche se datata, la monumentale voce di A. MICHEL – M. JUGIE, *Purgatoire* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (d'ora in poi DTC), XIII/1, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1936, coll. 1163-1357; si vedano anche P. MIQUEL – Ch. DE SEYSSEL, *Purgatoire*, in DS, XII/2, Paris 1986, coll. 2652-2676, G. COLZANI, *Purgatorio*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 3 voll., Marietti, Casale 1977, II, pp. 869-880; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita e la profondità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1947, *Il purgatorio*, pp. 111-159; A. PIOLANTI, *Il purgatorio*, Istituto Arti Grafiche, Rovigo 1957; ID. *L'al di là*, Marietti, Torino 1958; M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, Edizioni Paoline, Alba 1960 (le pp. 391-442 sono dedicate alla "purificazione dopo la morte"). Per la trattazione del purgatorio fino al XIV secolo rinviamo inoltre al lavoro del 1981 di Jacques Le Goff ed ai complementi da lui stesso presi in considerazione al termine del suo libro (pp. 421-426 dell'ed. italiana). Si vedano anche le critiche e le precisazioni a J. Le Goff di L. GÉNICOT in "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 78 (1983) pp. 421-426 e di A. BREDERO, ibid. pp. 429-452.

proposito del domenicano Stefano di Bourbon³² parla di “infernizzazione del purgatorio”, mutuando l’espressione da Arturo Graf³³. Con Stefano di Bourbon si entra in un cristianesimo della paura³⁴ ed il purgatorio viene inserito in un contesto di paura escatologica molto vicino alla paura dell’inferno. A partire dal XV secolo nella predicazione e nella pietà popolare prevarranno la paura della morte e il pressante richiamo alla espiatione attraverso la sofferenza³⁵.

Lo stesso Le Goff segnala che dal *Dialogo dei miracoli* del cistercense Cesario di Heisterbach, scritto nel 1220 circa, al *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* composto da Stefano di Bourbon tra il 1250 e il 1261, l’atmosfera del purgatorio muta: non è più improntata alla speranza, come in molti *exempla* precedenti, ma alla paura.

Da questa evoluzione della predicazione, dal diffondersi di una visionaria letteratura sulle pene e dalle successive trattazioni prenderanno forma alcuni aspetti di quei secoli della paura ben individuati ed analizzati da Jean Delumeau³⁶.

Come noto agli storici della teologia e come ha mostrato Jacques Le Goff, il termine e la dottrina del purgatorio fanno la loro comparsa nel magistero ufficiale della Chiesa tardivamente, con la lettera di Innocenzo IV del 6 marzo 1254³⁷ e con l’aggiunta alla professione di fede dell’imperatore Michele Paleologo durante la sessione IV del secondo Concilio di Lione il 6 luglio 1274³⁸. Il *Decretum pro Graecis* del 6 luglio 1439 del Concilio di Firenze riprende quasi letteralmente il testo del 1274 in cui si afferma che coloro che sono morti nell’amicizia di Dio prima di aver fatto dei degni frutti di penitenza sono purificati dopo la loro morte *poenis purgatoris* e

³² J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, pp. 353-359.

³³ A. GRAF, *Artù nell’Etna*, in *Leggende, miti e superstizioni del Medioevo*, Chiantore, Torino 1925, citato da J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, p. 357.

³⁴ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, p. 354.

³⁵ Per una trattazione complessiva riguardante il passaggio dalle dottrine morali della felicità alle dottrine morali del dovere si veda A. PLÉ, *Per dovere o per piacere*, Gribaudi, Torino 1988 ed in particolare le pp. 70-84 riguardanti la crisi dei secoli XIV-XV e le pp. 85-92 riguardanti gli effetti della crisi e cioè la religione come sostegno dell’ordine morale, sociale e politico; si veda anche J. LE GOFF, *Il rifiuto del piacere*, in J. LE GOFF, *L’immaginario medievale*, pp. 123-139.

³⁶ J. DELUMEAU, *La peur en Occident du XIV^e au XVIII^e siècle*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1978, trad. it. *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, S.E.I., Torino, 1994.

³⁷ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 838.

³⁸ DENZINGER, n. 856.

beneficiano dei suffragi dei viventi³⁹: sono queste le prime formulazioni dogmatiche del purgatorio⁴⁰.

La cesura dei Lumi e della Rivoluzione non fa diminuire la devozione per le anime del purgatorio che conosce nel XIX secolo un grande sviluppo e fa corpo in modo capillare con la pratica del cristianesimo.

Le forme devozionali del XIX secolo riguardanti il purgatorio durano fino alla seconda guerra mondiale e dopo si constata la quasi totale sparizione degli altari e delle relative rappresentazioni⁴¹.

Non a caso due contributi teologici di grande qualità, che propongono una teologia aggiornata alle nuove sensibilità, sono pubblicati uno nel 1940 in Germania ed uno nel 1949 in Francia⁴².

Romano Guardini nel suo scritto su *Le cose ultime*⁴³ dedica un capitolo alla purificazione dopo la morte⁴⁴. La “sofferenza” che l’uomo sperimenta, quando il tempo è finito, nasce dall’incontro faccia a faccia con Dio. Quando un uomo entra nella luce divina vede se stesso con gli occhi di Dio, prende coscienza del suo stato: questa sofferenza è di eccezionale intensità, ma è feconda, purificatrice, penetra le forze vitali e le infiamma, fino a portarle al loro compimento. Il pentimento, per Guardini, non è semplice sofferenza per gli errori commessi né la semplice volontà di far meglio. Nel pentimento l’uomo accoglie il passato, ne prende coscienza e lo giudica, ma dinanzi a Dio, il Vivente, il Santo. In questo processo avviene qualcosa di più di una presa di posizione nei confronti del passato: “il passato viene nuovamente assunto nella libertà che ne determina un cambiamento radicale; è coinvolto e rigenerato nel principio della *nuova creazione*, che avviene per opera della potenza dello Spirito Santo”⁴⁵.

³⁹ DENZINGER, n. 1304.

⁴⁰ Per una sintetica trattazione delle interpretazioni e delle formalizzazioni teologiche del purgatorio cfr. C. GILARDI, *L'altro purgatorio: dalla pena e dall'espiazione al desiderio e al fuoco amore*, in “Psiche”, 2 (2003), pp. 128-134 e la relativa bibliografia.

⁴¹ G. e M. VOVELLE, *Visions de la mort et de l'au-delà en Provence, d'après les autels des âmes du purgatoire (XV^e - XX^e s.)*, in “Cahiers des Annales”, 29 (1970), p. 56.

⁴² Y. CONGAR, *Il purgatorio*, cfr. n. 28.

⁴³ R. GUARDINI, *Le cose ultime. La dottrina cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la risurrezione, il giudizio e l'eternità*, Vita e Pensiero, Milano 1997. La prima edizione, *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, fu pubblicata nel 1940.

⁴⁴ R. GUARDINI, *Le cose ultime*, pp. 39-55.

⁴⁵ Ibid. p. 54.

Guardini stesso dichiara che l'analogia che lo guida per elaborare una teologia della sofferenza purificatrice è la psicoterapia⁴⁶.

In questa prospettiva *giudizio* significa che nella luce di Dio l'uomo ha una visione di se stesso più acuta e più intensa, addirittura estrema: le circostanze, gli aspetti essenziali, quelli accidentali, quelli esterni ed interni fino ai più profondamente personali, quelli già noti e quelli nascosti, dimenticati o rimossi sono "visti" in modo "bruciante"⁴⁷. Nell'intero saggio sulle cose ultime è ben reperibile un mutamento di prospettive che aveva già trovato in Newman⁴⁸ ed in altri autori⁴⁹ significativi contributi.

Un altro saggio, più sistematico e più tecnicamente teologico, quello di Yves Congar⁵⁰, ha segnato un "ritorno alle fonti" della riflessione sul purgatorio ed ha influenzato la riflessione successiva.

Le affermazioni dogmatiche propriamente dette sulla questione del purgatorio sono a tutt'oggi di una "discrezione notevolissima"⁵¹. Non rientrano nella definizione della fede proprio quegli aspetti che più fortemente hanno segnato l'immaginario collettivo: il fuoco, il luogo, il tempo e quello che Congar chiama "una specie di vasta organizzazione di tortura"⁵². Molti testi dei Padri, della liturgia e di autori mistici parlano di

⁴⁶ "La *psicoterapia* fornisce una indicazione importante. Un fallimento che si verifica nella prima giovinezza o in un momento di particolare fragilità, sfugge al controllo della coscienza, si radica nell'inconscio e agisce in modo distruttivo per tutta la vita. Non ci sono mezzi per rimuoverlo: l'errore dev'essere rivissuto e superato. Occorre riprenderne coscienza, affrontarlo e farne onestamente ciò che si può fare adesso. ... Queste sono solo indicazioni, nient'altro. Né prove né modelli, perché qui ci troviamo di fronte al mistero della grazia che perdona e ricrea", *ibid.* p. 54.

⁴⁷ L'aggettivo "bruciante" non è di Guardini, ma nostro.

⁴⁸ J. H. NEWMAN, *Il sogno di Geronzio*, Mondadori, Milano 1998. *The Dream of Gerontius* fu pubblicato in inglese nel 1868 e si inserisce nel filone della tradizione letteraria riguardante la preparazione alla morte ed il viaggio nell'aldilà. Usando la metafora del sogno, Newman suggerisce che il suo scritto è da un lato una anticipazione fantastica di un mondo *inconoscibile* e dall'altro che la morte, nonostante il terrore che ne accompagna generalmente il pensiero, è un addormentarsi per risvegliarsi a *realità nuove*. In questo contesto fa riferimento al *Trattato del purgatorio* di Caterina da Genova.

⁴⁹ Ad esempio Mary Starkey – Greig (morta nel 1937). Cfr. M. STARKEY – GREIG, *L'anima santificata dagli attributi divini*, in *Il purgatorio mistero profondo*, pp. 57-62.

⁵⁰ Il saggio comprende tre parti: dopo un confronto con il pensiero della Riforma (pp. 225-235) e con quello degli Orientali (pp. 236-248) Congar intitola la seconda parte del suo lavoro *Autocritica teologica* (pp. 248-260) e la terza parte *Ritorno alle fonti* (pp. 260-272). Cfr. n. 28.

⁵¹ Y. CONGAR, *Il purgatorio*, p. 255.

⁵² *Ibid.* pp. 236; 256.

fuoco⁵³, che è per di più un'immagine molto biblica⁵⁴, ma restano aperte le questioni su che cosa si debba intendere con l'immagine del fuoco e se si tratti di qualcosa di differente dal fuoco *metaforico* del giudizio⁵⁵.

Riguardo alla dibattuta questione se il purgatorio debba essere considerato un luogo vero e proprio, Congar fa osservare che si tratta di uno "stato" o "grado" *intermedio* più che di un luogo o di tempo. Per interpretare le metafore di luogo e tempo utilizzate per parlarne, propone di applicare il principio scolastico "di così grande profondità": *hoc quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus*⁵⁶. L'*ordine* qui evocato si definisce evidentemente in rapporto a Dio: l'inferno è l'allontanamento definitivo da Dio, il purgatorio è l'avvicinamento progressivo, il paradiso è la vicinanza realizzata. Analogamente, anche per il tempo Congar propone un criterio qualitativo e non quantitativo che non obbedisce alle misure terrestri, poiché il tempo umano non è il tempo fisico⁵⁷.

Il tempo cristiano è un tempo "lineare", che comporta un inizio ed una fine, non è il tempo "circolare" della reincarnazione⁵⁸: le due diverse concezioni del tempo comportano due diverse concezioni della responsabilità.

Una certa concezione del purgatorio, "immaginato da fantasie inconsciamente sadiche", si oppone al movimento globale della rivelazione

⁵³ Ch. DE SEYSEL, in DS, XII/2, coll. 2660-2663; A. MICHEL, *Feu du purgatoire*, in DTC, V, Paris 1913, coll. 2246-2261.

⁵⁴ "Ora Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. L'angelo del Signore gli apparve in una *fiamma di fuoco* in mezzo a un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva nel *fuoco*, ma quel roveto non si consumava. Mosè pensò: 'Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il roveto non *brucia*?'. Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal roveto e disse: 'Mosè, Mosè!'. Rispose: 'Eccomi!'. Riprese: '*Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!*'. E disse: 'Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe'. Mosè allora *si velò il viso*, perché aveva *paura di guardare verso Dio*", Genesi, 3, 1-6.

⁵⁵ Molti autori affermano che si tratta dello stesso "fuoco" per l'inferno e per il purgatorio e che la differenza consisterebbe nel carattere temporaneo di quello del purgatorio ed eterno per quello dell'inferno, accentuando l'aspetto di espiazione e di pena. Ma altri autori tra cui Caterina da Genova e Giovanni della Croce identificano il fuoco del purgatorio con quello del cielo: "il fuoco che si unirà un giorno all'anima per glorificarla e quello che l'invade prima per purificarla sono un solo e identico fuoco d'amore", S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, I, 19. Cfr. A. MICHEL, in DTC, XIII/1, coll. 1174, 1176-1178, 1189-1191; Y. CONGAR, *Il purgatorio*, p. 230.

⁵⁶ Ibid. p. 256; ibid. pp. 265-268.

⁵⁷ Ibid. p. 256. Si veda anche J. LE GOFF, *Il tempo del purgatorio (secoli III-XIII)*, in J. LE GOFF, *L'immaginario medievale*, pp. 99-121 (lo scritto su *Il tempo del purgatorio* è stato pubblicato in francese nel 1984 ed è quindi successivo a *La nascita del purgatorio*).

⁵⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *Temi attuali di escatologia*, pp. 76-78; W. KASPER, *Reincarnazione e cristianesimo*, ibid. pp. 120-126.

giudeo-cristiana che “mira all’interiorità; va dalle figure e dalle preparazioni esteriori a quelle realtà che sono nell’uomo”⁵⁹.

Un saggio di Jean Guitton⁶⁰ del 1957 si apre con una indicazione di metodo: “forse nella Chiesa occidentale la meditazione del purgatorio è stata alle volte turbata dall’immagine delle fiamme, ma per renderla meno cupa basterà riflettere un poco sull’insegnamento dogmatico della Chiesa, illuminato dalle esperienze dei mistici”⁶¹.

Lo stesso Congar considera osservazione *molto giusta* quella di chi ha suggerito che tra le esperienze che più si avvicinano a ciò che possiamo immaginare del purgatorio vi sono le purificazioni mistiche: “questa analogia gioverà senza dubbio a farci capire, o per lo meno a farci intravedere, come sia possibile che in purgatorio possono stare insieme, contemporaneamente, le pene purificatrici e una profonda gioia. Gli scritti della mistica di Genova, S. Caterina, sono preziosi a questo riguardo”⁶².

L’impossibile purificazione del desiderio: l’interpretazione cateriniana del purgatorio

Il *corpus* degli scritti di Caterina Fieschi Adorno è costituito da una *Vita*, da una *Dichiarazione sul purgatorio*, cui verrà in seguito attribuito il titolo di *Trattato del purgatorio*, e dal *Dialogo spirituale*. Originariamente questi tre scritti erano un unico testo; successivamente ampliati con interpolazioni dei suoi più fedeli discepoli, che hanno introdotto annotazioni e ricordi attinti ai colloqui con la maestra. È impossibile, allo stato attuale degli studi, distinguere nel *corpus* degli scritti un testo sicuramente cateriniano e le interpolazioni dei discepoli. La suddivisione in tre scritti separati fu operata nella *editio princeps* del 1551 della *Vita*⁶³.

⁵⁹ Y. CONGAR, *Il purgatorio*, p. 257.

⁶⁰ J. GUITTON, *Refléxions sur le purgatoire*, in *Le purgatoire profond mystère*, Fayard, Paris 1957, pp. 23-28, trad. it. *Il purgatorio mistero profondo*, pp. 33-41.

⁶¹ Ibid. p. 33.

⁶² Y. CONGAR, *Il purgatorio*, p. 258. Per l’interpretazione teologica del purgatorio che Congar propone si vedano le pp. 260-272.

⁶³ *Libro de la vita mirabile et doctrina santa de la beata Caterinetta da Genoa, nel quale si contiene una utile et catholica dimonstratione et dechiaratione del purgatorio*, per Antonio Bellono, Genova 1551. L’Inquisizione spagnola nel 1583 annovera tutti gli scritti tra i libri proibiti. Nel 1597 un collegio di esaminatori della facoltà di teologia della Sorbona riconosce la ortodossia degli scritti cateriniani, permettendone le ristampe. P. FONTANA, *Celebrando Caterina*, si veda il capitolo VI, *Al vaglio dei teologi. Il testo sospettato*, pp. 161-188.

Il capitolo 41 della *Vita* è stato pubblicato più volte separatamente con il titolo *Trattato del purgatorio* che per epoca e contenuti si discosta dalle trattazioni teologiche precedenti ed ancor più dalla predicazione popolare e dalle numerose visioni⁶⁴ che riportano insistite descrizioni sulle atroci pene delle anime purganti.

Il rappresentante più significativo dell'interpretazione mistica del fuoco del purgatorio è certamente Caterina Fieschi Adorno. Nel suo *Trattato del purgatorio*⁶⁵ si discosta, come la *Commedia* di Dante⁶⁶, dalle trattazioni sul purgatorio dei più illustri teologi del medioevo quali Tommaso d'Aquino⁶⁷ e Bonaventura da Bagnoregio⁶⁸, da quella di successivi teologi posttridentini e soprattutto dalla predicazione divulgativa spesso infarcita di visioni e ritorni di anime.

⁶⁴ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1996²; si veda in particolare il capitolo III sul fiorire delle visioni e sui viaggi nell'aldilà, pp. 108-142 ed anche J. LE GOFF, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in J. LE GOFF, *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 2003⁴, pp. 75-98 e ID., *Il cristianesimo e i sogni (secoli II- VII)*, ibid. pp. 141-208.

⁶⁵ Per una sintesi del pensiero teologico di Caterina da Genova sul purgatorio si vedano U. [BONZI] DA GENOVA, in DS, II, coll. 299-315 e F. DE MARTINOIR, *Catherine de Gênes ou la joie du purgatore. Caterina Fieschi Adorno (1447-1510)*, J. C. Lattès, Paris 1995; la più ampia trattazione della dottrina mistica di Caterina si trova in BONZI I, pp. 59-618. La più recente edizione in italiano corrente è S. CATERINA DA GENOVA, *Trattato del purgatorio e altri scritti*, a cura di T. GIUGGIA, Gribaudi, Milano 2000³.

⁶⁶ T. BAROLINI, *La "Commedia" senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Feltrinelli, Milano 2003. Il capitolo V, pp. 142-172, è dedicato al paradigma del "purgatorio", ove l'autrice percorre "il nuovo e mai non fatto cammino di questa vita / poema" come metafora di ciò che è essenzialmente il progetto della *Commedia*: il desiderio, il desiderio supremo di ritornare all'origine. Questo desiderio fornisce l'energia che muove il pellegrino lungo il suo cammino, un cammino che non ha mai percorso, dunque per definizione nuovo. Secondo la Barolini Dante descrive "una piramide di oggetti del desiderio".

⁶⁷ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, pp. 301-314.

⁶⁸ Ibid. pp. 282-289.

Caterina Fieschi Adorno, altri mistici⁶⁹ ed alcuni teologi attestano invece che l'amore⁷⁰ è la vera causa di ogni purgazione terrena ed ultraterrena. Nel *Trattato del purgatorio* di Caterina si possono trovare punti di contatto con le crude descrizioni dei teologi citati, ma se il linguaggio può apparire simile, l'intera costruzione della Fieschi è centrata sul *fuochoso amore divino*. Fonte prima⁷¹ del pensiero sul purgatorio di Caterina da Genova è la sua esperienza ed in secondo luogo il contatto con l'ambiente francescano e domenicano a Genova e con ambienti umanistici della città ispirati da dottrine platoniche e neoplatoniche. Anche sua cugina

⁶⁹ Specialmente Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e recentemente Mary Starkey-Greig (cfr. n. 49). Nella sua autobiografia Teresa d'Avila parla delle prime prove spirituali dopo un tempo di luce, utilizzando la metafora dell'oro nel *crogiolo* e dicendo esplicitamente che l'anima "purga la pena che dovrebbe subire in purgatorio" (*Vida*, 20, 16). Nella Sesta Dimora evoca la pena che subisce l'anima per l'intenso *desiderio* dell'incontro e del possesso di Dio, pena che sente come una ferita d'amore, una "freccia di fuoco" ed afferma "di aver compreso come i tormenti dell'anima passano attraverso quelli del corpo" ed anche "che quelli del purgatorio sono della stessa specie". Nel passaggio dalla Sesta alla Settima Dimora scrive: "... è in questo modo che ci si purifica in purgatorio prima di entrare in cielo; ma la sofferenza è così poca cosa rispetto ai favori di cui è arricchita, che a malapena è come una goccia d'acqua paragonata all'oceano" (*Moradas*, VI, 11, 3-6). Si veda D. VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Éditions du Seuil, Paris 1991. Giovanni della Croce nella *Nocte oscura* (*Noche*, II, 6, 1-6) descrive le "notti dello spirito" con immagini e formule che evocano il purgatorio, utilizzando anche la metafora della *ruggine* già utilizzata da Caterina da Genova (BONZI II, pp. 325-326). Per le somiglianze e dipendenze da Caterina da Genova si veda R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, Marietti, Torino 1933, pp. 158-160; si vedano anche P. MIQUEL, in DS, XII/2, coll. 2661-2663; Ph. DE LA TRINITÉ, *Épreuves spirituelles*, in DS, IV/1, coll. 911-925 e specialmente le coll. 923-925, dedicate al "purgatorio in terra".

⁷⁰ Jean Guittou scrive: "Lo stesso principio che è l'Amore eterno, è il fermento di quei tre stati che l'immaginazione chiama: *cielo, purgatorio, inferno*. Ove non incontra una resistenza che si oppone al suo tocco, questa energia appare come *Luce* e dà *gioia*. Là dove gli si oppone una resistenza, appare come *Fuoco*. In un primo caso (ed è il purgatorio) la resistenza è una resistenza passiva, come una specie di reumatismo dell'anima, dovuto alle sue malattie e alle sue debolezze, mentre nel secondo caso si tratta di una resistenza attiva, annidata nel centro dello spirito, amica del proprio male e ribelle. Il fuoco del purgatorio è un fuoco di gioia, quello dell'inferno un fuoco di tormento. L'Amore ci avvolge sempre: siamo noi che con il nostro atteggiamento verso di lui lo trasformiamo in *fuoco* o in *luce*", J. GUITTON, *Réflexions sur le purgatoire*, in *Le purgatoire profond mystère*, Fayard, Paris 1957, pp. 26-27, trad. it. *Il purgatorio mistero profondo*, pp. 38-39.

⁷¹ "Il testo della *Vita* presenta segni di utilizzo di tematiche teologiche o mistiche legate a fermenti culturali coevi. Se è per ora impossibile verificare un discorso sulle fonti dell'*Opus Catherinianum*, si può in questa sede, a modo indicativo, seguire la traccia di alcune permanenze. In questo senso la presenza della tradizione dionisiana si manifesta in maniera più chiara che quella di altre". "Che le opere di Dionigi circolassero nell'ambiente di Caterina ci è attestato dalla stessa *Vita*, dove si dice che *Tommasina Fieschi*, discepola della Santa e poi religiosa *ha composto sopra l'Apocalisse e alcuna cosa sopra Dionisio Aeropagita e fatto altri belli devoti et utili trattati*. Un'altra discepola della Santa, Battistina Vernazza, mostra nessi con l'opera del certosino Hugo di Balma, *Theologia Mystica*, che ha avuto un importante ruolo nella diffusione delle tematiche dionisiane nella letteratura mistica", P. FONTANA, *Celebrando Caterina*, p. 41; per le tematiche dionisiane nell'opera di Caterina si veda *ibid.* pp. 41-46 ed anche *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI e C. LEONARDI, Marietti, Genova 1996², pp. 362-381.

Tommasina Fieschi⁷², monaca domenicana, scrive alcune opere di carattere mistico di ispirazione molto vicina a quella di Caterina. Il trattato, come a noi pervenuto⁷³ secondo i diversi manoscritti⁷⁴, corrisponde al capitolo 41 della biografia⁷⁵ ed è preceduto da un titolo riassuntivo dell'intero *Trattato* che istituisce un parallelo tra il purgatorio quale Caterina lo soffre in vita e quello delle anime purganti: per *comparatione* con il fuoco divino che sente nel cuore e che purifica l'anima essa vede *interiormenti* e comprende come stanno le anime del purgatorio per essere purificate prima di potersi presentare al cospetto di Dio⁷⁶.

In apertura del capitolo della *Vita*, poi stralciato come *Trattato*, Caterina enuncia il metodo e la fonte prima della sua dottrina, metodo

⁷² U. BONZI, *Fieschi Tommasina*, in DS, V, coll. 332-336; A. J. SCHUTTE, *Fieschi Tommasina*, in DBI, XLVII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 529-531; R. SOPRANI, *Vita della venerabile suor Tommasa Fiesca monaca domenicana*, per Benedetto Celle, Genova 1667; S. MOSTACCIO, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1448 ca. – 1534*, Olschki, Firenze 1999; EAD., *Delle "visitationi" spirituali" di una monaca. Le lettere di Tommasina Fieschi OP, in Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, a cura di G. Zarri, Viella, Roma 1999, pp. 287-311. Per il legame con Caterina Fieschi Adorno si veda U. BONZI, in DS, II, coll. 319-320.

⁷³ U. [BONZI] DA GENOVA, *L'opus Catharinianum et ses auteurs. Étude critique sur la biographie et les écrits de sainte Catherine de Gênes*, in "Revue d'Ascétique et Mystique", XVI (1935) pp. 351-370. "La complessa genealogia dei manoscritti ed il testo stampato del 1551 se da un lato ci mettono in contatto con Caterina e l'ambiente che attorno a lei ruotava, dall'altro segnano il margine di una irraggiungibilità. Caterina non ha scritto. L'agrafia è in lei totale. Ha però insegnato e i suoi discepoli (ma anche direttori spirituali, non si insisterà mai abbastanza sull'ambiguità di questa situazione) hanno trasmesso in diverse redazioni manoscritte il suo insegnamento. La stessa pluralità delle redazioni indica l'irriducibilità ad un unico percorso interpretativo dell'esperienza mistica cateriniana e dell'esperienza di Caterina vissuta dai suoi discepoli", P. FONTANA, *Celebrando Caterina*, p. 31.

⁷⁴ Per la questione critica riguardante il *corpus catharinianum* si veda BONZI II, pp. 9-13. Il Bonzi, nell'edizione critica delle opere, pubblica sinotticamente tre manoscritti siglati Ms D^x, Ms D e Ms A. Il manoscritto D^x, risalente agli anni 1520-1525 circa, è attualmente il più antico manoscritto posseduto. Il manoscritto D è stato copiato nel 1671 dal protonotario Giovo, incaricato del processo di canonizzazione della Santa. I più recenti studi ritengono che il manoscritto D^x sia stato compilato per la figlia Battistina dal notaio Ettore Vernazza, discepolo di Caterina, anche se la copia a noi pervenuta non è scritta di suo pugno. Il Vernazza afferma inequivocabilmente di avere lui stesso *scritto e composto* il manoscritto, di cui il D^x è probabilmente la trascrizione in bella copia, fatta eseguire, forse, dallo stesso compilatore. Il manoscritto A è databile attorno agli anni 1547-1548 e ritenuto da von Hügel il più vicino all'originale. *L'editio princeps* stampata a Genova nel 1551, con l'intento di dare al materiale cateriniano un assetto più chiaro e organico, in epoca tridentina, si discosta dai manoscritti originali. Cfr. S. CATERINA DA GENOVA, *Trattato del purgatorio e altri scritti*, a cura di T. GIUGGIA, pp. 5-9. Nel corso di questo lavoro citeremo sempre il manoscritto D^x nella edizione critica di U. Bonzi (BONZI II).

⁷⁵ I manoscritti cateriniani comprendono 42 capitoli: la *Vita* (capp. 1-40), il *Trattato del purgatorio* (cap. 41), il *Dialogo Spirituale* (cap. 42).

⁷⁶ "Como per comparatione de lo focho divino lo quale sentiva in lo chore, che purificava l'anima, vedeiva interiormenti et comprehendeiva como stano le anime in lo purgatorio, per purificarse avanti possano essere apresentate davanti lo conspecto de Dio in quella vita beata. Capitulo XXXXI", BONZI II, p. 321.

esperienziale⁷⁷ ed introspettivo⁷⁸, e subito dopo introduce il punto centrale di tutta la sua esposizione che è *lo fuochoso amore divino*⁷⁹.

Qui Caterina propone chiaramente il suo metodo: *comprendeiva per mezo di questo fuocho amoroso in l'anima sua, como stavano le anime de fideli in lo loco de lo purgatorio*. Oltre a questo riferimento esperienziale, legato alle sofferenze psicofisiche prodotte in lei dall'amor divino ed in particolare il tormento quasi insopportabile del calore che rendeva ardenti le sue carni⁸⁰, due sono i fondamentali riferimenti che organizzano il suo discorso. In primo luogo le anime che sono in purgatorio vi sono per *ordinatione di Dio* che ha fatto questo giustamente⁸¹. In secondo luogo *un instincto naturale de Dio con l'anima*, e cioè un desiderio naturale della

⁷⁷ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, si veda il capitolo *Le "je", préface de "La science expérimentale"*, che prende in esame l'opera scritta da Jean-Joseph Surin nel 1663, pp. 245-256.

⁷⁸ Gli scritti di Caterina e di altri autori mistici spostano in ambito francamente *psichico* ciò che altri discorsi considerano in primo luogo fisico o corporeo. L'ambito sia dell'esperienza che della sua traduzione in linguaggio è quello della vergogna, della tristezza, del rimorso, dello strazio, delle pene d'amore e delle gioie legate al polo opposto di queste stesse esperienze, a volte estreme e problematiche. Per una diagnosi differenziale tra forme "patologiche" e forme "religiose" si veda A. VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Éditions du Seuil, Paris 1978; ID., *Interprétation du langage religieux*, Éditions du Seuil, Paris 1974; D. VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Éditions du Seuil, Paris 1991, specialmente "vie mystique et folie mystique", pp. 214-232; A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Le Centurion, Paris 1986², A. DAGNINO, *La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, specialmente "Il problema mistico moderno", pp. 763-778.

⁷⁹ "Questa sancta anima, ancora in carne trovandosi, posta in lo purgatorio de lo fuochoso amore divino, lo quale tutta la bruxava et purificava in quella anima tutto quello le podeiva trovare da purificare, aciò che pasando di questa vita podese de subito essere apresentata davanto lo conspecto de esso dolce Idio, comprendeiva per mezo di questo fuocho amoroso in l'anima sua, come stavano le anime de fideli in lo loco de lo purgatorio, per purgare ogni rubigine de macula de peccato che in questa vita ancora non aveseno purgato. Et cosi como lei posta in lo purgatorio amoroso de lo fuocho divino, stava unita ad esso divino amore et contenta de tuto quello operava in quella sua anima, cosi comprendeiva de le anime che sono in lo purgatorio", BONZI II, pp. 320-323. Verso la fine del *Trattato* ripete: "Questa forma purgativa che vedo de le anime de lo purgatorio, la sento in questo modo ne la mente, maxime da dui ani in qua più chiaramenti, et ogni giorno la vedo et sento più chiara; imperoche vedo stare questa in questo corpo come in uno purgatorio, lo quale se conforma con quello a salvamento che lo corpo non muora, ma a la misura che possa suportare; et sempre va arecscendo per fino che mora", BONZI II, p. 349.

⁸⁰ *Schizzo biografico*, in BONZI I, p. 56; *Il misticismo di santa Caterina Fieschi*, in BONZI I, pp. 324-353.

⁸¹ "Et diceiva: le anime che sono in purgatorio non pono haveire altra electione che essere in dicto loco e questo per la ordinatione de Dio lo qualle ha facto questo iustamenti" (BONZI II, p. 323).

fruitione de Dio, poiché l'anima è stata creata per questo e trova una conformità unitiva con Dio⁸².

Questo tema del *desiderio naturale di vedere Dio* ha lungamente diviso i teologi. Muovendo dalla teologia agostiniana dell'inquietudine del cuore fino a quando non riposa in Dio, il tema è stato affrontato da teologi e da spirituali, divisi tra una concezione di un desiderio innato considerato come capacità e potenzialità a ricevere una percezione senza che esista nella creatura una esigenza oppure come vera esigenza dalla quale scaturisce un diritto naturale. Quando la Fieschi parla di *instincto naturale* alla suprema felicità intende una reale capacità, innata nell'anima, di per sé inefficace se la grazia divina non interviene⁸³.

La problematica del purgatorio non era assente nella Genova della fine del secolo XV e della prima metà del XVI, ove circolavano testi che localizzavano geologicamente il purgatorio. Paolo Fontana fa rilevare la totale estraneità del pensiero cateriniano alla localizzazione geologica del purgatorio e sottolinea anche che “nessun influsso è stato esercitato sull'immaginario di Caterina dalla ricca produzione visionaria sull'oltretomba legata a Brigida di Svezia”⁸⁴ e che nei suoi scritti non compaiono mai rivelazioni “specifiche” sul purgatorio o di anime purganti: “il distacco con la prassi visionaria precedente è netto”⁸⁵. La più significativa distanza del testo cateriniano da molta letteratura e predicazione coeve è proprio quella sul “luogo” della purificazione: “si passa da una localizzazione geologica ad una anatomica”⁸⁶. Il luogo della

⁸² “Et perché talle anime purificate in tuto da ogni colpa et unite a Dio per volontà, vedendo chiaramente Idio secundo lo loro grado che Dio li fa cognoscere; et vedendo quello importa la fruitione de Dio, et che l'anima è stata creata per quello, et se trova una tanta conformità unitiva con esso suo Idio, la quale conformità tira tanto a sì per instincto naturale de Dio con l'anima, che non se li pò dire raxone, né figure, né exempli che siano sufficienti a chiarire questa cosa, como la mente sente in effecto e comprehende per interiore sentimento”, BONZI II, pp. 331-332.

⁸³ È questo uno dei temi centrali della teologia mistica e vastissima è la bibliografia a questo proposito. Segnaliamo A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927. Per una rilettura psicologica e psicoanalitica del *desiderio naturale di Dio* si veda A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, pp. 135-159.

⁸⁴ P. FONTANA, *Celebrando Caterina*, pp. 32-33. Per la diffusione dell'opera di S. Brigida a Genova cfr. *ibid.* p. 33 e n. 18.

⁸⁵ *Ibid.* p. 36.

⁸⁶ *Ibid.* p. 38, che cita M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991.

purificazione è interno, psichico e spirituale⁸⁷. Per Caterina la pena del purgatorio consiste nel forte contrasto nell'anima che desidera intensamente il possesso di Dio per inclinazione da un lato, ma che ne è privata dall'altro a causa delle pene che deve scontare. Questo produce nell'anima una insaziabile fame che la Fieschi descrive con un *exemplo*, con la metafora dell'*unico pane* capace di sfamare tutte le creature⁸⁸.

Nella stessa prospettiva dell'*exemplo* del pane, Caterina descrive per le anime del purgatorio due operazioni che possono parere inconciliabili ma che sono invece per lei complementari.

La prima operazione⁸⁹ consiste nel patire volentieri per la certezza della misericordia e per il desiderio di Dio che vuole salve le anime del purgatorio. La seconda operazione⁹⁰ è il *contentamento* che esse provano vedendo l'ordine di Dio e questa gioia cresce, poiché sono in grazia, man mano che si *acostano* a Dio.

Ragione determinante della gioia delle anime del purgatorio è che esse sono in tutto conformi alla volontà di Dio e questo Caterina lo esprime con uno straordinario paradosso: se esistesse un purgatorio con pene più "intense" e più "celeri" le anime vi si butterebbero per impeto d'amore⁹¹.

⁸⁷ "Et diceiva: tute queste cose le vedo et tocho, ma *non li so trovare vocabuli convenienti* ad exprimere quello vorria dire. Quello ho dicto, lo sento operare dentro *spiritualmente*", BONZI II, p. 352. "Il processo di purificazione dell'anima nel Trattato anziché partire dall'aldilà per annunciarsi in questa vita attraverso l'apparizione di defunti, parte dall'esperienza mistica e dal cuore, nel duplice senso fisico e simbolico, come *analogatus princeps* del discorso. Per capire il purgatorio ultraterreno, Caterina illustra la sua esperienza mistica. Rispetto alla ricchissima letteratura di visioni medievali, si ha qui una frattura netta. Non si visita l'aldilà per raccontarne i tormenti, i *mirabilia*, e prescrivere un cammino di purificazione o di conversione, ma si parte dall'esperienza mistica dell'*homo viator* per descriverlo. Il testo della *Vita* è quindi una descrizione dell'esperienza mistica come *inchoatio purgationis*, differenziandosi anche qui dalla descrizione, per altro usuale, della mistica come *inchoatio vitae aeternae*", P. FONTANA, *Celebrando Caterina*, p. 39.

⁸⁸ "Uno exemplo se mi representa a la mente Se in tuto lo mundo non fuse se non uno pane, lo quale dovese levare la fame a tute le creature et de vederlo solamenti la creatura si saciase; et la creatura, cioè l'homo, per natura quando he sano ha instincto de mangiare, sel non mangia e non se inferme et non posa morire, quella fame sempre crescerà imperoché quello instincto non li mancha; se contenta che sa che quello pane solo la può saciare, ma non havendolo la fame non se po levare", BONZI, II, p. 332.

⁸⁹ "Io vedo quelle anime stare in le pene de lo purgatorio con la vista di doe operationi. La prima che patissimo voluntera quelle pene et li pare che Dio li habia facto grande misericordia a quello [che] meritano, vedendo quello [che] importa Dio", BONZI II, p. 347.

⁹⁰ "L'altra operatione si è de uno certo *contentamento* che hano per vedeire la ordinatione di Dio con lo amore e misericordia che opera verso le anime, le qualle viste Idio le imprime in uno instante in quelle mente. Et perché sono in gratia, le pono capire como sono, secundo la sua capacitate; perciò li dano uno grande *contentamento*, chi non li mancha mai, anzi li cresce per lo *acosto* de Dio", BONZI II, p. 348.

⁹¹ "Perciò l'anima chi vede questo, se trovase uno altro purgatorio sopra quello, per poderse levare quello impedimento più presto, se li buteria dentro, tanto impeto ha l'amore, lo qualle è conforme tra Dio e l'anima" (BONZI II, p. 339).

Si incontra qui un tratto rilevante del discorso sul purgatorio che riguarda la sofferenza o la gioia di questo stato⁹². Si può affermare, un po' semplificando, che gli autori morali, e spesso moraleggianti, accentuano la sofferenza, gli aspetti espiatori, per sé e per gli altri, e gli aspetti pedagogico-repressivi legati al timore di soffrire, mentre invece gli autori mistici o spirituali accentuano la gioia, o meglio la dialettica gioia-sofferenza.

Va da sé che la più frequente metafora che ricorre nel *Trattato* è quella del fuoco, detto *amoroso*⁹³. Il *furor de fuocho de carità* che tira l'anima al suo ultimo fine, il *fuocho de amore*, con il quale Dio lega e attira a sé l'anima, sarebbe sufficiente ad annichilirlo⁹⁴. Spessissimo ricorre il verbo *vedo*, che non rinvia a nessuna visione o allucinazione, ma attesta una certezza che nasce dall'esperienza di *razi et lampi afocati*⁹⁵ che compiono due operazioni, quella della *purificazione* e quella dell'*anichilamento*. Ripetendo di non poter dire a parole quanto sperimenta⁹⁶, ricorre all'immagine del crogiolo⁹⁷ che separa l'oro puro dalle scorie, rendendolo *migliore: et tanto lo poteresi fundere che anichileresi in sé ogni imperfectione*. Così opera il fuoco divino nell'anima consumando ogni imperfezione e conducendola *a la perfectione de vintiquatro carati*⁹⁸. Annichilimento non sta ad indicare una distruzione della soggettività o un annientamento della persona⁹⁹, ma è metafora utilizzata dal linguaggio mistico per dire il desiderio e l'oggetto del desiderio, sempre mancante o *troppo* presente fino a poter essere distruttivo: *anichilamento*¹⁰⁰ è metafora dell'esperienza psichica soggettiva e non è da intendere in senso ontologico.

⁹² “Si che l'anime nel purgatorio hanno *contento* grandissimo e *pena* grandissima, e l'uno non impedisce l'altro”, BONZI II, p. 344; F. DE MARTINOIR, *Catherine de Gênes ou la joie du purgatore. Caterina Fieschi Adorno (1447-1510)*, J.-C. Lattès, Paris 1995

⁹³ BONZI II, p. 322.

⁹⁴ BONZI II, p. 337.

⁹⁵ “Vedo anchora che da quello divino amore verso l'anima, procede certi razi et lampi afocati, tanto penetrativi e tanto forti, che pare doverebeno anichilare non solum lo corpo, ma etiam l'anima se fosse possibile. Questi talli razi fano *doe operatione* in l'anima: la prima si è che *purifica*, la secunda che *anichila*”, BONZI II, p. 339.

⁹⁶ V. CASALE, “Più accennarsi che esattamente descriversi”; *difficoltà e sperimentazioni nelle immagini di visioni ed estasi dell'arte romana fra Sei e Settecento*, in *Visioni ed estasi*, pp. 85-99.

⁹⁷ Spesso ricorre l'immagine del crogiolo, dell'oro “che quanto più lo fondi tanto diventa migliore et tanto lo poteresi fundere che *anichileresi*”, BONZI II, pp. 339-340.

⁹⁸ BONZI II, p. 340.

⁹⁹ J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Alcan, Paris 1937-1938.

¹⁰⁰ B. TREFFERS, *Gettarsi nel Niente. Immagini ed esperienza mistica*, in *Visioni ed estasi*, pp. 49-57.

Già il libro dell'Esodo lo esprimeva icasticamente: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo"¹⁰¹.

L'oggetto non è raggiungibile in sé, ma necessita di una mediazione che lo renda accessibile: "tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle ma il mio volto non lo si può vedere"¹⁰².

Caterina da Genova con un linguaggio tutto forgiato dalla sua esperienza, soggettiva ma messo alla prova dell'alterità, parla del tempo della purificazione, del tempo del desiderio, terribile e gioioso. Il combattimento interno tra *mente* e *corpo*¹⁰³ che tocca la sua *carne*, le bruciature gialle come lo zafferano¹⁰⁴ e gli altri sintomi, fanno chiamare molti medici¹⁰⁵ al suo capezzale e fanno dire a lei: "Questa mia non è infirmità che habbia bisogno di medicine"¹⁰⁶.

¹⁰¹ Esodo 33, 20. C'è un *abisso* tra Dio e l'uomo, per cui l'uomo morirebbe *vedendo* Dio (Esodo, 19, 21; Levitico 16, 2; Numeri 4, 20) o *udendolo* (Esodo 20, 19; Deuteronomio 5, 24-26). Mosè (Esodo 3, 6), Elia (1 Re 19, 13) e anche i serafini (Isaia 6, 2-5) si velano la faccia davanti a Yahvè. Restando in vita dopo aver visto Dio si prova un sorpresa riconoscente (Genesi 32, 31; Deuteronomio 5, 24) o un timore religioso (Giudici 6, 22-23; 13, 22; Isaia 6, 5). Mosè ed Elia resteranno, insieme a S. Paolo (2 Corinti, 12, 1-6), nella tradizione cristiana, i rappresentanti eminenti della grande mistica. La visione faccia a faccia è riservata alla beatitudine del cielo (Matteo 5, 8; 1 Giovanni 3, 2; 1 Corinti 13, 12).

¹⁰² Esodo, 33, 21-23.

¹⁰³ "Se vedeiva in questa creatura lo paradizo in quella sua *mente* et lo purgatorio in quello suo *corpo* martirezato. Tute due queste operatione erano sopra lo naturale per la *grande extremità*. Et qui è manifeste che in questa *unione* con Dio de la sua purificata *mente*, et in lo tanto fuocho sentiva in la *humanità* che l'uno non levava l'altro, haveiva veduto *interiormenti* come stavano le anime in lo purgatorio, in lo *specchio* de la sua *humanità* e de la sua *mente*. Però de lo purgatorio dell'anime ne ha parlato distintamente di sopra. E così è passata e purificata nel purgatorio dell'amor divino", BONZI II, pp. 436-437.

¹⁰⁴ "Imperochè de molti ani avanti, avia intorno a lo chore, a la parte de fuora, tuto giano come safrano; et diceiva che sentiva in quello chore tanto focho sensibile, che se maravegiava podese vivere; chi denotava che quello divino fuocho tuta la bruxava", BONZI II, p. 437. Le macchie gialle come lo zafferano sono constatate anche dopo la sua morte: "Però quando è stata morta se hè veduto, et anchora se vede quello corpo tuto giano como zafrano, como era la parte de lo chore a denotare che quello fuocho divino se hè andato adilatando et bruxando tuta quella humanità", BONZI II, p. 438.

¹⁰⁵ "Furono chiamati molti medici, li quali videno et tochorono lo polso et ogni altro segno per cognoscere la natura de la infirmità; e poi argumentando la sua infirmità, tuti d'acordio dicenno che la sua infirmità era supranatura e che non se li podeiva fare alcuna cosa", BONZI II, p. 433.

¹⁰⁶ BONZI II, p. 433.

Questo combattimento¹⁰⁷ tra *parte spirituale* e *parte humana* fa patire la *humanità*, cioè la vita della *carne*, di cui la “malattia”¹⁰⁸ è, nel suo corpo¹⁰⁹, la metafora.

La “malattia” di Caterina, lungamente descritta nel capitolo 42 della *Vita*, poi chiamato *Dialogo* tra *L’Anima*, *Lo Corpo* e *Lo Amore proprio*, non può non evocare ciò che Freud chiama il conflitto psichico e i sintomi che ne sono segno, fintanto che il conflitto non sia simbolizzato attraverso la parola. Non a caso i mistici *dicono* dicendo di non poter dire, parlano con confessori e discepoli e soprattutto scrivono.

La dialettica del desiderio e dell’amore in Freud e Lacan

Il funzionamento psichico, come Freud lo propone, *media* il rapporto tra la *carne* e lo *spirito* nel campo del linguaggio e della parola, il campo dei soggetti desideranti, in cui inevitabilmente si pone la questione di quale Parola specifichi il genere umano¹¹⁰. Il rapporto del corpo, della *carne*, con il racconto giudeo-cristiano della storia delle origini, quello del “giardino in Eden”¹¹¹ *perduto*, può essere pensato nell’ordine della rappresentazione come perdita, ma la mancanza¹¹² simbolica, che il racconto stesso della perdita fonda, sfugge all’immaginario. Freud ha ben colto che l’oggetto del desiderio è *perduto* radicalmente: è questo *impossibile* che fonda il desiderio ed è di questo *impossibile* che i mistici parlano, in modo da avvicinarsi *il più possibile* al grado zero, all’*anichilamento* nel linguaggio di Caterina.

¹⁰⁷ “Dise un giorno che li pareiva stare in aere et che la *parte spirituale* se seria voluta atachare a lo celo et tirarsi suso con l’anima; l’altra *parte humana* si seria voluta atachare a la terra da alcuna parte. Et pareiva che queste due parte *combatesseno* insieme, ma né l’una né l’altra podeivano fare altro salvo stare in aere, senza potersi atachare da alcuna parte et così ne l’una ne l’altra haveiva lo suo intento et tute due pareivano *arrabiate*”, BONZI II, p. 441.

¹⁰⁸ BONZI II, pp. 433-467.

¹⁰⁹ “Et questa è quella operatione che Dio fa in questa ultima operatione de questo amore puro et necto per solo Dio. Le qualle [operazioni] sono tanto penetrative et afocate in l’anima, che lo corpo che se li trova datorno, pare che vada arrabiando, come chi fuse in uno focho grande che non lo lasseria mai stare quieto fino a la morte”, BONZI II, p. 343.

¹¹⁰ J. KRISTEVA, *Au commencement était l’amour. Psychanalyse et foi*, Hachette, Paris 1985, si veda *Parole et sujet en psychanalyse*, pp. 9-20.

¹¹¹ Genesi, 2, 8-17; 3, 23-24.

¹¹² Nel seminario *Le Désir et son interprétation* (1959) J. Lacan propone i tre registri della soggettività: reale, simbolico e immaginario e specifica le differenti categorie di mancanza che concernono il soggetto: la frustrazione (immaginario), la privazione (reale), la castrazione (simbolico). Si veda B. VANDERMERSCH, *Manque*, in R. CHEMAMA – B. VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse-Bordas, Paris 1998, pp. 238-240.

Nel rapporto al corpo isterico¹¹³ Freud è confrontato a ciò che non si sa e non si comprende, ma che parla nel corpo, di cui la *carne* è il luogo. Fa di questo il centro dell'apparato psichico, aperto da un lato a ciò che parla nell'uomo e nel mondo esterno e dall'altro alle realtà della sua attività immaginaria e delle sue rappresentazioni.

Il discorso di Caterina continuamente testimonia di una soglia, di un limite, di un inconoscibile cui l'"anima"¹¹⁴ non ha accesso, testimonia anche della pericolosità di questa soglia che può essere mortifera, come attestano i testi biblici citati¹¹⁵, o che può volgersi in follia o malattia provocata dalla più feroce e più suicidaria ferita narcisistica. Il crogiolo¹¹⁶ spesso evocato è possibilità di luce, calore e purificazione ed egualmente di *annichilamento*, nel senso mistico del "perdersi" in Dio ma anche nell'inevitabile senso della possibile deriva patologica.

La rivelazione giudeo-cristiana, la Parola biblica, che produce e alimenta la fede di Caterina, cioè il fidarsi di quella Parola, la confronta al desiderio che attraversa ogni essere umano, anche come desiderio e godimento Altro¹¹⁷ di cui è testimone la sua parola, in una modalità

¹¹³ Ch. MELMAN, *Nouvelles Etudes sur l'hystérie*, J. Clims-Denoël, Paris 1984, si vedano specialmente le pp. 157-169; 231-241; 273-281.

¹¹⁴ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, si veda il capitolo *La fiction de l'âme, fondement des "Demeures" (Thérèse d'Avila)*, pp. 257-273.

¹¹⁵ Cfr. nn. 54 e 101.

¹¹⁶ "Lo oro quando è purificato per fino a vintiquattro carati, non consuma più per foco che li posi dare, perché non pò consumare, salvo la imperfectione de dicto oro. Così fa questo fuoco divino in l'anima, che Dio la tiene tanto a lo fuoco, che li consuma ogni imperfectione et la conduce a la perfectione de vintiquattro carati, ogniuna in suo grado. Et quando s'è purificata, resta tuta in Dio, senza alcuna cosa in lei propria, perché *la purificazione de l'anima consiste in la privatione de noi in noi*; ma lo nostro essere si è Dio, lo quale poi che ne ha conducto a lui, cioè l'anima così purificata de vintiquattro carati, qualla anima resta *impassibile*, perché *non li resta più da consumare*", BONZI II, p. 340.

¹¹⁷ Ch. LACÔTE, *Jouissance*, in R. CHEMAMA e B. VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse-Bordas, Paris 1998, pp. 204-209; *Jouissance de l'Autre*, pp. 207-209; A. VERGOTE, *Dette et désir*, si veda *La jouissance mystique chez Thérèse d'Avila: érotisme déplacé ou libido sublimée?*, pp. 205-223; J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, pp. 331-340. Nei seminari *Encore* (1972-1973) e *Les non-dupes errent* (1973-1974) Lacan propone ampiamente il godimento e il godimento Altro, in modo più preciso che nel seminario sull'Etica. La mistica diventa un riferimento privilegiato per l'analisi del godimento e dell'amore, dei paradossi e delle impossibilità che ne caratterizzano la teoria. E proprio a proposito dell'amore Lacan scrive "on ne peut rien dire sans se contredire" (*Lacan in Italia*, La Salamandra, Milano 1978, p. 89). R. MANCINI, *Godimento e verità. La vocazione metafisica del desiderio*, in *Metafisica del desiderio*, pp. 3-21.

soggettiva che la spinge fino all'estremo¹¹⁸ del dicibile, a noi pervenuta soltanto attraverso il racconto mediato dei discepoli¹¹⁹.

In modo analogo, nella esperienza della cura analitica, il desiderio del soggetto non può eludere il rapporto tra *carne* e *spirito* nella mediazione dell'apparato psichico e nella mediazione del dispositivo stesso della cura che è centrato sulla parola rivolta ad un altro / Altro.

Nei due casi, la parola nel linguaggio mistico e la parola nel dispositivo della cura, si tratta della stessa trama di un eguale desiderio: l'alternanza dei due movimenti che lo compongono confronta il soggetto ad una possibile trasformazione di un desiderio "pervertito" da un oggetto-immagine in un desiderio "convertito" dalla parola di un Altro, benché l'Altro come luogo del desiderio non sia il Dio della fede giudeo-cristiana¹²⁰.

A partire dal momento in cui Freud introduce l'ipotesi della pulsione di morte, si serve volentieri del termine greco *Eros* per designare l'insieme delle pulsioni di vita che vi si oppongono. *Eros* è il dio greco dell'Amore, ma la risposta freudiana non si limita a questo, è più articolata e più sfumata e porta a distinguere *amore* e *desiderio*, anche partendo da una constatazione clinica, su cui Freud torna a più riprese: vi sono uomini che non possono desiderare la donna che amano, né amare la donna che desiderano. In *Pulsioni e loro destini*¹²¹ Freud si sofferma lungamente sul *destino* delle pulsioni sessuali (trasformazione nel contrario, volgersi sulla persona stessa del soggetto, rimozione, sublimazione), ed è soltanto dopo questo articolato percorso che propone la specificità dell'amore: soltanto l'amore può essere trasformato nel suo contrario, con un'inversione di

¹¹⁸ "Per questo me certifico per quello che ne ho potuto comprendere per fino in questa vita, la quale mi pare di tanta *extremità* che atento [sento] che ogni vista de questa vita, ogni parola, ogni sentimento, ogni imaginatione, ogni iusticia, ogni verità, mi pare piuttosto boxia [bugia] che verità; et di queste parole resto più presto confusa che satisfacta de tali vocabuli, li qualli non trovo più *extremi*; per questo non li dico", BONZI II, pp. 336-337.

¹¹⁹ I principali discepoli di Caterina sono Cattaneo Marabotto, Giacomo Careno, Tomaso Doria, Angelo Carletti da Chivasso, Bernardino da Feltre, Tommasina Fieschi, Ettore Vernazza e Battistina Vernazza, cfr. U. [BONZI] DA GENOVA, in DS, II, coll. 317-321.

¹²⁰ Per una sintetica trattazione sull'Altro del desiderio si veda *L'Autre du désir dans l'oeuvre de Jacques Lacan*, in D. VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, pp. 236-245.

¹²¹ O. S. F., 1976, vol. 8, pp. 13-35.

contenuto¹²², e cioè in odio. Un soggetto può odiare l'essere che amava e può anche avere dei sentimenti che mescolano un profondo amore e un odio non meno intenso per la stessa persona: è questo il senso più stretto che Freud dà alla nozione di *ambivalenza* che nasce dall'alienazione propria dell'amore. Per chi abdica, nella dipendenza amorosa, a ciò che gli è più proprio, è comprensibile come l'odio possa accompagnare l'attaccamento passionale¹²³, come la deriva patologica possa manifestarsi in modo dirompente, come il discorso mistico o pseudomistico¹²⁴ possa diventare ancor più devastante proprio per l'*estremità* dell'esperienza e per la radicalizzazione delle due possibili derivate¹²⁵, quella patologica e quella sublimata. Per rendere conto di questa alienazione, di quella necessaria e di quella patologica, Freud introduce il ruolo del narcisismo¹²⁶ per il soggetto. Alcune sue affermazioni e la differenza che, nello scritto del 1914, stabilisce tra gli uomini e le donne sono certamente discutibili e diversamente proponibili, ma hanno il merito di evidenziare un innegabile tratto dell'amore, così presente nel linguaggio, unilateralmente accentuato e assoluto, dei mistici come *lotta all'Amor proprio*: l'apparente amore per l'altro può dissimulare un amore più reale per se stessi, il soggetto ama l'altro in quanto "a sua immagine" o in quanto gli rimanda una immagine

¹²² "La trasformazione di una pulsione nel suo *contrario* (in senso materiale [ossia l'"*inversione di contenuto*" di una pulsione, ibid. p. 22]) viene osservata in un caso soltanto: nella conversione dell'*amore in odio*. Poiché è particolarmente frequente che l'amore e l'odio si dirigono contemporaneamente sullo stesso oggetto, tale compresenza costituisce altresì l'esempio più significativo di *ambivalenza* emotiva. Il caso dell'amore e dell'odio acquista un interesse particolare per il fatto che non tollera di essere inquadrato nella nostra descrizione delle pulsioni. Non può sussistere alcun dubbio circa la relazione estremamente intima fra questi due opposti sentimenti e la vita sessuale; tuttavia ci rifiuteremo ovviamente di concepire l'amore come una sorta di pulsione *parziale* della sessualità, pari alle altre. Siamo piuttosto propensi a ravvisare nell'amore l'espressione degli *impulsi sessuali nella loro totalità*; ma anche così le cose non si aggiustano, e non si sa che significato vada attribuito al *contrario* (in senso materiale) di tali impulsi. L'atto di amare non è suscettibile di uno solo, ma di tre contrari. Oltre all'antitesi *amare-odiare*, vi è quella *amare ed essere amati* e inoltre *l'amare e l'odiare presi insieme* si contrappongono allo stato dell'indifferenza o della mancanza di interesse. La seconda di queste tre antitesi, l'amare e l'essere amati, corrisponde propriamente al cambiamento dell'*attività* in *passività* e può anch'essa essere ricondotta a una situazione di base com'è avvenuto nel caso della pulsione di guardare. Questa situazione di base consiste nell'*amare sé stessi*, ciò che per noi caratterizza il *narcisismo*. Ora, a seconda che sia sostituito con una persona estranea l'oggetto o il soggetto, si ha la *meta attiva dell'amare* oppure quella *passiva dell'essere amati*; di queste due mete l'ultima rimane vicina al narcisismo. Forse ci avviciniamo di più alla comprensione delle molteplici antitesi dell'amore se rammentiamo che la vita psichica è dominata in generale da tre polarità e cioè dalle antitesi: *Soggetto (Io) – oggetto* (mondo esterno); *Piacere – dispiacere*; *Attivo – passivo*", ibid., pp. 28-29.

¹²³ J. HASSOUN, *Les passions intraitables*, Aubier, Paris 1993, si vedano in particolare le pp. 71-95 dedicate alle passioni religiose.

¹²⁴ M. A. VALLART ROSSI, *Les faux mystiques chrétiens*, Nouvelle Cité, Paris 1988.

¹²⁵ A. VERGOTE, *Dette et désir*, pp. 165-184; 239-244.

¹²⁶ O. S. F., 1975, vol. 7, pp. 443-472.

gratificante di se stesso¹²⁷. Il soggetto è preso in un'immagine in cui si è costituito come totalità compiuta, in cui ha potuto riconoscersi ed amarsi. È in questo funzionamento che si radica la inevitabile dimensione narcisistica dell'amore umano, che non è però riducibile a questo soltanto, come ancora una volta, paradossalmente, riescono a *dire* i mistici parlando di un *impossibile amore puro* che tende a ridurre, fino all'*anichilamento*, l'*Amor proprio*.

In modo ancora più evidente che per il desiderio, ove l'oggetto mancante può essere sempre proiettato su uno schermo, come nel feticismo o nella perversione, l'amore non tende a un oggetto concreto o a un oggetto materiale, come ben mostrano le ripetute domande del bambino che non tendono ad ottenere gli oggetti che richiede, se non a titolo di segno, il segno dell'amore che il dono significa.

È nella domanda che si annodano *desiderio*¹²⁸ e *amore*. Le domande degli esseri parlanti, che non sono riducibili ad esseri di bisogno, inevitabilmente incontrano una insoddisfazione per il fatto stesso che la domanda deve confrontarsi con il linguaggio.

Nel linguaggio mistico la soddisfazione e l'insoddisfazione, la presenza e l'assenza, la sofferenza della separazione e il desiderio di unione, l'amore e il godimento sono la trama stessa del desiderio e sono spinti al

¹²⁷ “En cette même année 1973 où il tenait son séminaire *Encore*, Lacan présentait une émission de télévision où il rapprochait le psychanalyste et le ‘saint’; ce qui est une constante de sa réflexion, Lacan y détachait le saint de toute tentation utilitaire, même celle de faire ‘la charité’ : un effacement dans la conduite, comme celui que Balthazar Gracian recommandait à son *discreto*, fait du saint le ‘dechet’, le ‘rebut’ de la jouissance ... Le seul ennui pour les autres, c’est qu’on ne voit pas où ça le conduit” (J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, pp. 338-339).

¹²⁸ Lacan ha dato particolare rilievo nella teoria analitica (che aveva accentuato il concetto di *pulsione* [Trieb]), al concetto di *desiderio* (Wunsch), distinguendolo dai concetti di *bisogno* e di *domanda*. “Il bisogno mira a un oggetto specifico e si soddisfa con esso. La domanda è formulata ed è rivolta ad un altro; se riguarda ancora un oggetto, questo è per essa inessenziale, poiché la domanda articolata è essenzialmente domanda di amore. Il desiderio nasce dallo scarto tra il bisogno e la domanda; è irriducibile al bisogno, poiché non consiste in una relazione con un oggetto reale, indipendente dal soggetto, bensì con il fantasma; è irriducibile alla domanda, in quanto cerca di imporsi senza tenere conto del linguaggio e dell'inconscio dell'altro ed esige un riconoscimento assoluto”, J. LAPLANCHE-J.-B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari 1968, pp. 116-117; P. C. CATHELINEAU, *Désir*, in R. CHEMAMA e B. VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse-Bordas, Paris 1998, pp. 92-96; A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 103-232, l'autore prende in considerazione il desiderio inconscio, il desiderio e il soggetto, il desiderio e l'oggetto. G. PULLI, *Sul desiderio*, Liguori Editore, Napoli 2003; M. FORNARO, *Il desiderio dal punto di vista psicoanalitico*, in *Metafisica del desiderio*, pp. 53-76; ID., *L'etica della psicanalisi ovvero gli impossibili del desiderio*, in “Psicoterapia e scienze umane”, 30 (1996), 3, pp. 85-100.

limite del *dicibile* con il ricorso alla metafora, all'ossimoro¹²⁹ ed al *dire* di *non poter dire*¹³⁰.

L'oggetto del desiderio, o causa del desiderio, si presenta qui come il bene per cui "non c'è altro bene che possa pagare il prezzo per accedervi" fino a dire l'annientamento. Il bambino dipende fin dai primi giorni da un *altro* che, supponendo nel suo grido la domanda, lo fa entrare nel campo della parola e del linguaggio, ma il bambino accede al desiderio propriamente detto soltanto isolando la causa della sua soddisfazione e questo può avvenire soltanto se ne è frustrato, se cioè la madre, o chi per lei, nella soddisfazione della domanda permette che qualcosa di *perduto* o di *mancante* possa trovare una sua iscrizione psichica. Il desiderio funziona al di là della domanda e si confronta ad una mancanza di oggetto che lo costituisce come soggetto desiderante.

Il soggetto iscrive psichicamente la perdita dell'oggetto con la formazione di un fantasma che è la rappresentazione immaginaria dell'oggetto supposto perduto. Un taglio simbolico separa ormai il soggetto dall'oggetto perduto ed è questa divisione, questo taglio che è costitutivo del desiderio. Il linguaggio, introducendo un non riducibile taglio tra significato e significante, confronta il soggetto ad un'*altra scena*,¹³¹ ad un Altro¹³².

Tra le possibili derive patologiche dei mistici e le possibili riuscite, tra amore e desiderio, è obbligatorio confrontarsi ai possibili destini freudiani delle pulsioni ed in particolare a uno, cioè alla sublimazione¹³³.

La sublimazione, a volte considerata un'entità teorica secondaria, è però un concetto e uno strumento cruciale sia per la teoria che per la pratica

¹²⁹ C. OSSOLA, 'Apoteosi e Ossimoro'. *Retorica della 'Traslazione' e retorica dell' 'Unione' nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", 13 (1977) pp. 47-103.

¹³⁰ "Et diceiva: tute queste cose le vedo et tocho, ma non li so trovare vocabuli convenienti ad exprimere quello vorria dire", BONZI II, p. 352.

¹³¹ A. GREEN, *Scène de théâtre et Autre scène*, in *La sublimation*, a cura di D. ANZIEU, Tchou, Paris 1979, pp. 245-257.

¹³² "Et c'est à quoi répond notre formule que l'inconscient est discours de l'Autre. Mais en y ajoutant que *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*, où le *de* donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire (ce qui donne la véritable portée de la passion humaine). C'est pourquoi la question *de* l'Autre qui revient au sujet de la place où il en attend un oracle, sous le libellé d'un: *Che vuoi?* que *veux-tu?* est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir", J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 814-815 (trad. it. Einaudi, Torino 1974). Si veda anche J. LACAN, *Le désir et son interprétation*. Séminaire 1958-1959, inedito, dattiloscritto presso Association Lacanienne Internationale.

¹³³ J. LAPLANCHE, *La sublimation* (Problématiques III), Presses Universitaires de France, Paris 1980; *La sublimation*, a cura di D. ANZIEU, Tchou, Paris 1979.

analitica: cruciale¹³⁴ perché situato all'incrocio di differenti elaborazioni quali la teoria metapsicologica della pulsione, la teoria dei meccanismi di difesa dell'Io e la teoria lacaniana della Cosa¹³⁵.

È per questa via che Lacan può giungere a incontrare la mistica e i mistici, scrive Elvio Fachinelli¹³⁶, spesso presenti nella sua opera e, si direbbe interpellati direttamente come per esempio Eckhart¹³⁷ nel seminario *Encore*. Con la Cosa Lacan si avvicina ad essi, il rovelto ardente della Bibbia è esplicitamente “la Cosa di Mosè”, ma anche se ne allontana sempre evitando una elaborazione specifica che oltrepassi le “formule gnomiche” abitualmente usate. Nell'esperienza mistica si manifesta un aspetto antropologico rifiutato o temuto¹³⁸.

Anche la gioia “eccessiva” che è al cuore dell'esperienza estatica è abitualmente trascurata. All'orizzonte del raggiungimento della Cosa c'è soltanto essenzialmente il *dolore*. Lacan, seguendo Freud, ha individuato che il rapporto con la Cosa è governato dalla preoccupazione di evitare, non il dolore, ma un “eccesso di piacere” sia nell'ambito del cerimoniale ossessivo sia nell'ambito del “rispettare” il vuoto di una particolare forma di sublimazione, la religione. Cerimoniale ossessivo e costruzione religiosa

¹³⁴ J.-D. NASIO, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Payot, Paris 1992, ed. it. *Spiegazione di 7 concetti cruciali della psicoanalisi*, Edizioni Scientifiche Ma.Gi., Roma 2001, *Il concetto di sublimazione*, pp. 117-134.

¹³⁵ B. VANDERMERSCH, *Chose (la) (das Ding)*, in R. CHEMAMA e B. VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse-Bordas, Paris 1998, pp. 54-56. Nello scritto “*La Cosa freudiana*” del 1956 Lacan non fa un esplicito riferimento a *das Ding*, ma al latino *res*: di che *cosa* è questione in psicanalisi, mettendo l'accento sull'esperienza dell'inconscio strutturato come un linguaggio (*rebus*). È nel seminario “L'etica della psicanalisi” (Seminario 1959-1960) che Lacan introduce *la Cosa* a partire da *das Ding* di Freud. Ripercorrendo, nel seminario, alcune etiche che hanno segnato la storia dell'umanità, Lacan afferma che il passo fatto da Freud è di mostrare che non c'è sommo bene e che il sommo bene è *das Ding*, la madre, un oggetto proibito. *La Cosa* è perduta in quanto tale, è il *reale* al di là di tutte le rappresentazioni che il soggetto può farsi. L'interdizione dell'incesto, benché universale, è sempre presa in una serie di altre prescrizioni (il Decalogo nella nostra cultura) che suscitando altri desideri sicuramente in rapporto con la *Cosa*, ma *a distanza*, ha la funzione di preservare la parola (anche nella trasgressione). Lo spazio della *Cosa* è quello della creazione, della sublimazione in senso freudiano e attraverso questa via è possibile una incursione *al di là del principio di piacere*. Jacques Le Brun intitola l'ultimo capitolo del suo lavoro sul puro amore “Lacan et la tradition du pur amour”. Ampio spazio è dedicato a *das Ding* soprattutto in riferimento al seminario sull'etica del 1959-1960 (*Le pur amour de Platon à Lacan*, pp. 307-319).

¹³⁶ E. FACHINELLI, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989, p. 195. l'intero ultimo capitolo del saggio di Fachinelli è dedicato a “Lacan e la Cosa”, pp. 181-195.

¹³⁷ G. BARZAGHI, *Desiderio e abbandono. Tommaso d'Aquino e Maestro Eckhart: le due facce di un'unica metafisica*, in *Metafisica del desiderio*, pp. 173-201.

¹³⁸ Cfr. quanto sopra detto di Freud e si veda in particolare la n. 17.

sarebbero modi per circoscrivere e salvaguardare il rovelto ardente della gioia eccessiva¹³⁹.

Lacan ridefinisce la sublimazione come ciò che “eleva un oggetto alla dignità della Cosa”: questo significa che l’oggetto *eletto* abbandona il suo carattere spontaneamente narcisistico per prendere il posto della Cosa¹⁴⁰. La Dama nell’amor cortese o l’opera d’arte sono oggetti di questo tipo. L’oggetto, che nella sublimazione viene a situarsi al posto della Cosa non è la cosa, ma è segnato da un tratto che lo caratterizza come Altra cosa. L’arte ha la funzione di riprodurre l’apparizione *ex nihilo* del significante, e dunque della Cosa come perduta, e proprio in questo senso è *creazione*.

Una delle caratteristiche delle opere create tramite sublimazione è che esse sono oggetti privi di finalità pratica e rispondenti a ideali sociali elevati, soggettivamente interiorizzati sotto forma di ideale dell’Io del creatore¹⁴¹, ma la specificità di produzioni intellettuali, scientifiche e artistiche, elaborate grazie alla forza sessuale di una pulsione sublimata, risiede soprattutto nella loro qualità di oggetti immaginari. Queste opere immaginarie della sublimazione sono capaci di produrre due effetti principali nello spettatore: lo abbagliano tramite il loro fascino e suscitano in lui lo stesso stato di passione sospesa e di desiderio sospeso che ha indotto l’artista a generare l’opera. “Elevare l’oggetto narcisistico alla dignità della *Cosa* vuole perciò dire che l’impronta dell’Io del creatore, oggettivata nell’opera d’arte, ha aperto nell’altro l’intollerabile dimensione di un desiderio di desiderio, di un desiderio in sospeso senza alcun oggetto assegnato”¹⁴².

Se Caterina afferma che non v’è *contentamento*¹⁴³ che si possa paragonare a quello di un’anima del purgatorio, ponendo *d’emblée* la questione del desiderio e dell’amore, contemporaneamente pone la questione della sublimazione, evocando la Cosa nella quale “consiste tutto lo contentamento”.

Qualunque siano le prove o i *fochi*¹⁴⁴ incontrati nella traversata dei diversi stati, ed anche a causa di questi stati, Caterina sta ferma nella

¹³⁹ E. FACHINELLI, *La mente estatica*, p. 195.

¹⁴⁰ A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, le pp. 215-227 sono dedicate alla *Cosa* e al *godimento*.

¹⁴¹ J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *Sublimation et idéalisation*, in *La sublimation*, a cura di D. ANZIEU, pp. 299-314; A. VERGOTE, *Dette et désir*, si veda *Idéalisation, refoulement et culte du désir béant*, pp. 187-192.

¹⁴² J.-D. NASIO, *Spiegazione di 7 concetti cruciali*, p. 132.

¹⁴³ “Non credo sia *contentamento* di comparare a quello de una anima de lo purgatorio, excepto quello de li santi de lo paradiso. Et ogni giorno questo *contentamento* cresce per lo *conresposo* [corrispondenza] de Dio in esse anime lo qual le cresce imperochè consuma ogni giorno lo impedimento de dicto *conresposo*”, BONZI II, p. 325.

¹⁴⁴ J. LAPLANCHE, *La sublimation*, le pp. 142-161 sono dedicate a *Feu et sublimation*.

certezza che l'azione di Dio sull'anima è così forte che essa si *anichila*¹⁴⁵ e resta tanto trasformata in Dio da non desiderare altro che Dio: *la liga e tira a sì con uno certo fuocho de amore, lo qualle seria suficiente ad anichilare l'anima chi è immortalle. Et fa che l'anima sta tanto transformata in esso suo Idio, che non sa che sia altro che Dio*¹⁴⁶.

Ciò che fa la differenza è che, per lei, non si tratta di solo immaginario, ma di *puro* reale.

¹⁴⁵ Lacan tenta di evitare le *impasses* teoriche delle concezioni del puro amore contraddittorie con la teologia del Dio del cristianesimo con un "ritorno" all'origine agostiniana e lo fa rinnovando l'invenzione freudiana, in, che distingue "due Dei che sono il Dio selvaggio e primitivo, del godimento barbaro, e il Dio del monoteismo yahwista" (*L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, 1934-1938) con una differenza rispetto a Freud che riguarda proprio il godimento, non accontentandosi di una separazione o di una rimozione di uno dei volti di Dio (J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, p. 340).

¹⁴⁶ Citiamo l'intero paragrafo: "Tute queste cose sono dicte a comparatione de quello ne sente questa mente, sono niente, imperochè vedo conformità sì grande de Dio con l'anima che como la vede in quella purità, como la ha creata, li dà uno certo tiramento, cioè risguardo unitivo, con lo qualle la liga e tira a sì con uno certo fuocho de amore, lo qualle seria suficiente ad anichilare l'anima chi è immortalle. Et fa che l'anima sta tanto transformata in esso suo Idio, che non sa che sia altro che Dio. Et continuamenti la va tirando et afocando, et mai non la lascia perfino che la conduca a quello essere dove è uscita, cioè in quella pura necesa che fu creata" (BONZI II, p. 337). La quasi totalità dei teologi e degli autori spirituali ritiene che la beatitudine eterna sia colmante, ma Gregorio di Nissa, Guillaume de Saint-Thierry ed alcuni altri autori ammettono l'esistenza di un progresso nella partecipazione ai beni divini nel seno stesso della beatitudine (*epectasi*). Scoto Eriugena a sua volta, sostenitore della tesi della assoluta non conoscibilità dell'essenza divina, ha interpretato in questo senso la tenebra dionisiana: Dio si comunica alle creature attraverso delle *teofanie* sempre più perfette che permettono allo spirito divinizzato di continuamente approssimarsi senza mai raggiungere Dio nella sua essenza infinita e incomprendibile. Questa tesi contraddice alcune affermazioni della Scrittura che orientano verso una concezione della beatitudine come riposo, *sabbat*, completamento. La maggior parte degli autori interpretano il tema del perfezionamento – progresso limitatamente allo stato di *via* in questa vita; questa concezione è classica tra gli autori spirituali che vedono nel progresso incessante la legge di crescita e purificazione su questa terra, con un prolungamento in *purgatorio*. In occidente anche S. Agostino aveva affermato questa misteriosa coesistenza di *desiderio* e di *possesso*: "Semper satieris, et nunquam satieris, ... nec fastidium erit, nec fames" (*In Iohannis evangelium*, 3, 21). Si vedano P. DESEILLE, *Épectase*, in DS, IV/1, Paris 1960, coll. 785-788; J. DANÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Gregoire de Nysse*, in DS, II, Paris 1953, coll. 1872-1885, le coll. 1882-1885 sono dedicate all'*epectasi*, termine ripreso da Gregorio di Nissa. Mentre per i Greci la perfezione era sinonimo di compimento, per Gregorio consiste, sulla terra e nell'eternità, in un progresso e in una tensione senza fine illustrati dalla metafora paolina: "Non però che io abbia già conquistato il premio e sia arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere" (Filippesi, 3, 12-13).

Ringrazio Lisa Cremaschi per la segnalazione del tema dell'*epectasi* e ringrazio Sara Badano per l'aiuto determinante nella redazione di questo lavoro.

