

L'amore come esperienza limite

Anna Pintus, Roma

Se è vero che i fenomeni che l'amore descrive non sono ascrivibili a un unico dinamismo psichico, l'esperienza emotiva intellettuale che a quei fenomeni si lega sfugge a definizioni universalmente valide ma soprattutto rende estremamente arbitraria ogni connessione fra eventi osservabili e percepibili dallo esterno e la realtà tutta soggettiva di quelli interni. Se questa è la sorte cui va incontro ogni indagine della realtà psichica e delle sue determinanti inconscie, questo è particolarmente vero per l'amore, riconosciuto come motore propulsivo ed essenziale della vita umana e contemporaneamente territorio di incomprensibili misteri: e forse per i suoi troppi aspetti inquietanti è anche spesso il grande assente dall'attenzione psicologica e psicanalitica che finisce per concentrarsi sugli aspetti di patologizzazione quando appaiono, o sul tumulto emotivo dell'innamoramento che, come « follia » calcolata e prevista, apre una breccia di leggibilità nell'oscurità psichica.

Termini come turbamento, sconvolgimento, ossessione, desiderio, abisso e terrore, si affollano a registrare la condizione e l'evento dell'innamoramento.

Ma esaurita la drammaticità della fase sconvolgente dell'innamoramento, dove i conflitti più aspri e le emozioni più violente hanno trovato 'luogo, cosa rimane di quell'evento al di là dell'attesa o del terrore di una sua riedizione?

La caparbia tenacia con cui ancora oggi gli esseri umani tendono al 'mantenimento « in eterno » del loro oggetto d'amore, fa pensare che il valore assegnato anche 'inconsciamente alle immagini connesse all'innamoramento e al suo oggetto sia ricco di significati così estremi e totalizzanti da giustificare le conseguenze a volte catastrofiche della rottura di un rapporto. La riproduzione del rapporto originario materno e la conseguente tensione alla fusione totale con l'oggetto che si verifica agli esordi di ogni rapporto d'amore, forse può spiegare solo in 'parte l'insanabile disperazione che in certi casi la perdita di un oggetto d'amore provoca: quasi che la ferita narcisistica (che pure è lì a dimostrare l'illusorietà di ogni fusione totale) non possa sopportare un'ulteriore apertura, ma solo sperare nella funzione definitivamente riparativa di un nuovo legame indissolubile.

In 'un'epoca storica in cui alla società e alle Istituzioni sembra diventata meno funzionale la salvaguardia dei rapporti affettivi e la loro solidità, le gioie e le sofferenze di unioni e separazioni si consumano in una dimensione di accresciuta solitudine, venendo meno quel senso di protezione corale che in certa misura la società garantiva fino a poco tempo fa alle vicende private. Più la società è tollerante e disposta ad assorbire la precarietà degli affetti, tanto più il conflitto e la drammaticità di quella precarietà si fanno privati. Forse la solitudine estremizza, rendendoli sempre più inconsci, i vissuti connessi all'esperienza amorosa, enfatizzando interiormente ed esasperando ciò che dall'esterno si vorrebbe relativizzare e svilire.

Avverte Hillman che « la fede nel sentimento umano non è altro che una nuova religione » e se « le intuizioni e percezioni balenano all'improvviso, le idee li seguono più lentamente; ma i sentimenti sono con-

(1) J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 308-310.

servatori (...) Gli eterni ricorsi della 'storia avvengono direttamente nei nostri sentimenti » (1).

È allora questa sacralità dei sentimenti che li rende così conservatori e tenaci e che pone l'amore al centro di questa nuova religione che impedisce di capire — secondo Hillman — di che genere di amore si parla e che 'non distingue fra i suoi 'diversi modelli.

Ne deriva un'immagine dell'amore che divinizzandosi, incapace di dividersi e riconoscersi nelle sue tante possibili manifestazioni, si assolutizza e trascende l'oggetto umano.

Sembrerebbe che però, proprio su questo conservatorismo dei sentimenti, poggia 'una qualche irrinunciabile e fondamentale esigenza umana, una necessità di continuità di cui una certa invarianza del sentimento costituisce l'illusione. È il sentimento che si fa totale e che, non ammettendo frazionamenti, riduce a sé Amore, Dio, Fede in un'unica tensione desiderante per un Progetto.

Bataille, che con 'la sua lucidità emotiva descrive 'la necessità di questa tensione come « ricerca di un punto di vista dal quale risulti l'unità dello spirito umano » (2), dice proprio dell'angoscia dell'uomo che, incapace di accettare i propri limiti e -la propria finitezza, si lancia negli « abissi » di quella « vertigine » dove gli « estremi del possibile » si possono sperimentare, coordinando e riunificando « santità » e « voluttà » nel flusso di un'unica passione che ha sempre un solo oggetto. È così che « gli slanci della religione cristiana e della vita erotica appaiono nella loro unità » (3).

(2) G. Bataille, *L'erotismo*, Milano, Mondadori, 1969, p. 16.

Si ricompongono così, nell'intensità di un'unica emozione, nell'angosciata nostalgia di un'unità originaria andata perduta, sacro e profano.

È da questa condizione di sfida con l'Assoluto che .l'uomo ingaggia la sua battaglia contro la propria limitatezza, anche attraverso la costruzione di 'un rapporto d'amore che deve essere eterno per diventare il tracciato sul quale si riconoscono senso e finalità all'esistenza.

(3) *Ibidem*, p. 17.

Il mantenimento di un legame, la necessità di una sua continuità, possono diventare il terreno più acces-

sibilo e agevole (quello più 'a portata di mano) sul quale poter giocare inconsapevolmente con l'Assoluto la propria partita d'azzardo. E una partita del genere non può essere persa.

Questa sfida in solitudine, quasi sempre in silenzio, è forse il prodotto di quell'antica malattia dell'Occidente che cancella l'amore nell'indifferenziata unità del tutto (...) il fraintendimento dell'amore che va alla ricerca di un'unità sulla dimenticanza del diverso che ci costituisce » e che esprime 'la « perversione di una vita che si ritiene tanto più alta quanto più rifiuta i viventi, e di un amore che 'si ritiene tanto più puro quanto più allontana da sé gl'i amanti » (4).

Certamente, un esito di questa malattia può essere la negazione dell'altro, il suo misconoscimento che impedendo l'incontro reale preserva dal riconoscersi e specchiarsi nella propria parzialità e finitezza. È il prezzo che l'amore paga per aver allargata a una dimensione onnicomprensiva la sua essenza.

Forse solo chi ha contemplato, interiorizzandola, nel suo universo affettivo una condizione di perenne assenza e vuoto, avrà la capacità di sopportare le conseguenze di 'una perdita così come quella di impegnarsi nella costruzione di rapporti che, liberati da una funzione unicamente riparativa, hanno posto la mancanza e la solitudine come condizione ontologica. Ed è proprio la 'lucidità con cui si accetta di essere inevitabilmente mutilati e contemporaneamente si aspira ad un'integrità che si sa impossibile, che apre la strada all'esperienza mistica: che è 'la disperazione come condizione normale dell'anima, privazione totale, ma insieme garanzia di rapporto con Dio. Solo la figura divina, in quanto totale e infinita, possibilità di confronto con il « simigliante », ma pur sempre inafferrabile, può diventare l'oggetto di quel desiderio e tensione sempre alimentati dall'angoscia dell'assenza e dalla paura della perdita.

Ma se « la figura divina è in primo luogo un'immagine psichica che la fede identifica con un'entità metafisica » e se « in ogni tempo e in ogni luogo tutto ciò che ha potenza psichica porta il nome di ' Dio ' » (5), l'amore 'in quanto forza psichica per eccellenza si iden-

(4) U. Galimberti, // *corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 131.

(5) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1911-

1950), in *Opere* voi. 5, Torino, Boringhieri, 1970, pp. 72-76.

tifica e coincide con l'amore divino. Jung, accusato alternativamente di eccesso di spiritualismo o di agnosticismo, ha sempre difeso da « empirico » la validità delle sue analisi che nascevano dalla conoscenza profonda della realtà psichica. È dalla pratica clinica e dalle fantasie inconse dei pazienti che scopre le conseguenze e le implicazioni complesse di quella coincidenza di Amore e Dio. Nell'esame delle fantasie di Miss Miller il cui inconscio mette insieme in modo irriverente 'il desiderio per « un pilota dalla pelle bruna e dai baffi neri e la più eccelsa idea religiosa » Jung si chiede se sia uno stesso processo emotivo a sostenere i due desideri di natura così diversa e afferma che « nella sfera dell'eros traspare chiaramente come l'oggetto rivesta ben poca importanza, al contrario della reazione soggettiva che ne ha molta » (6).

(6) *Ibidem*, p. 93.

Chiunque abbia tentato di descrivere o di raccontare la propria esperienza di confronto consapevole con la Totalità, ha prima di tutto 'svelato quel rapporto con se stesso che porta alla riflessione e alla ricerca sulla propria natura; e rendendo dicibile l'indicibile ha liberato dall'inconscio una parte di quel « tremendum e fascinosum » che accompagna ogni intensa esperienza emotiva, prima di tutte quella dell'amore.

Racconta Sartre della sua « vocazione mancata », del suo incontro con Dio che poteva esserci e non c'è stato: « Mi 'insegnavano la Storia Sacra, il Vangelo, il Catechismo, senza darmi i mezzi per credere (...) vi furono degli increspamenti, uno spostamento rilevante; prelevato dal cattolicesimo, il sacro andò a deporsi sulle Belle Lettere e l'uomo di penna nacque ». E oltre « scrivere fu per molto tempo un chiedere alla Morte, alla Religione, in forma mascherata di strappare la 'mia vita al caso (...) Mistico tentai di svelare il silenzio dell'essere per mezzo di un rumorio irritato di parole, e soprattutto confusi le cose con i loro nomi:

è aver fede » (7).

È invece una vocazione riuscita quella che Teresa d'Avila la (8) racconta nei suo // *castello inferiore*, dove la descrizione del cammino d'amore verso il congiungimento con Dio diventa autodescrizione, osservazione

(7) G. P. Sartre, *Le parole*. Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 172-173.

(8) Per una rigorosa analisi della vita e delle opere di Teresa D'Avila vedi:

meticolosa della propria interiorità, conquista, nella sofferenza e nell'angoscia, di una serenità in cui godimento divino e conoscenza di sé 'sono in stretto rapporto. Da // *castello inferiore*, alcuni spunti per una riflessione su questo rapporto.

« Che cos'è l'anima? Il nostro intelletto per acuto che sia non arriverà mai a comprenderla, come non potrà mai comprendere Iddio ». Questo, insieme all'illusorietà di ogni comprensione totale è l'esordio del racconto e di un itinerario tormentato e faticoso che proprio dalla 'sfida con l'Impossibile prende l'avvio. È il Dio che, in quanto inafferrabile, può porsi come oggetto di quella inesauribile ricerca che non avendo limiti, sorretta solo dall'aspirazione a infrangerli, porta con sé quella appassionata tensione propria di ogni esperienza limite.

L'amore, contrassegno e motivo di questa tensione, è l'unico registro sul quale passione, desiderio, angoscia, paura della perdita, si compongono a sostenere l'intera esperienza di Teresa.

Bataille definisce « esigenze lontane, solenni », quelle cui conduce ogni esperienza interiore che abbia origine dalla ineliminabile condizione umana del nonsapere e dal desiderio inconfessabile di essere tutto e la sofferenza disperata nella constatazione di non essere tutto. È in questo vuoto, in cui si rivela l'ignoto, che lo spirito si incammina « in un mondo strano in cui l'angoscia e l'estasi vengono a comporsi » (9).

Nel suo viaggio all'interno del castello l'anima è costantemente minacciata e sottoposta al pericolo della ricaduta da cui ogni progresso risulta impossibile e il progetto interrotto. Ma la possibilità sempre presente della perdita è condizione essenziale della crescita; e l'esortazione all'anima è di « portare lo sguardo al centro » e di allenarsi all'osservazione degli accadimenti inferiori. Quello del « centro » è un simbolismo mitologico universale che ricorre nelle pratiche di iniziazione e di conquista ma « il simbolismo che incorpora la realtà assoluta, la sacralità e l'immortalità è di difficile accesso (...) o che si tratti di un albero cosmico o di un Albero della vita immortale, o della scienza del

R. Rossi, *Teresa D'Avita*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

(9) G. Bataille, *L'esperienza inferiore*, Bari, Dedalo, 1978, p. 25.

(10) M. Eliade, *Trattato di storia della religione*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 392.

bene e del male, la strada che a lui conduce è ' via difficile ', sparsa di ostacoli » (10).
È alla realtà del conflitto che l'anima deve piegarsi sostenendo una lotta con gli orribili animali velenosi che offuscano la luce che emana dal centro del castello e, gettandola nella confusione, le impediscono l'accesso nella propria stessa casa. E il centro è soprattutto, come immagine psichica, il luogo 'in cui si ricompongono in totalità gli opposti perché « chi percepisce contemporaneamente la propria ombra e la propria luce, vede se stesso da due lati, e in tal modo, raggiunge il centro »{11).

(11) C.G. Jung, « Bene e male nella psicologia analitica » (1959), in *Psicologia e religione*, Opere voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 475.

Ma questa allegorica Immagine di una rotta contrastata da dissidi violenti verso un virtuale centro unificante, rappresenta il territorio ©stremo de! l'autopercezione. Punto dal quale l'accesso alla verità diventa possibile come confluenza dei canali difficilmente separabili dell'esperienza di sé, del divino e dell'erotico. Seguendo Foucault nella ricerca del momento in cui la problematizzazione sulla pratica della sessualità si trasforma in quella sulla costituzione dell'individuo come soggetto etico, troviamo che non solo l'interrogativo sull'essenza dell'amore e del suo oggetto si sposta, con il pensiero platonico, alla conoscenza e consapevolezza di sé, ma che l'inquietudine che accompagna questa tensione alla verità è il nucleo di quello che sarà (nelle sue 'svariate fisionomie) il conflitto spirituale, perno della costruzione dell'uomo etico.

Teresa, che certamente non poteva avere diretta conoscenza dei testi platonici, si serve di immagini, a descrizione del conflitto inferiore e della sua possibile ricomposizione, che sorprendono per la loro vicinanza a quelle platoniche. Spiega Plafone che 'la parte più nobile dell'anima umana « è per natura così debole ch'egli non può reggere e dominare le fiere che 'in se stesso albergano (...) Deve essere servo di quella persona che è nobile e spirituale e che in sé alberga (...) l'elemento divino » (12).

Ogni tregua concessa all'anima è breve e apparente perché un'anima lasciata 'in pace non è sicura e non progredisce.

(12) Platone, *Repubblica*. Citato in M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 85.

Dal considerare che il pensiero è per sua natura insta-

bile e che non devono spaventare le sue distrazioni, nasce la sorpresa intuizione di un doppio livello dell'attività 'mentale in cui il pensiero emotivo e fantastico convive con quello volitivo e cosciente; e nella fantasia e nell'autonomia delle sue immagini che sembrano non potersi integrare con il lavoro di un intelletto consapevolmente proteso alla 'comprensione e all'ascolto divino, Teresa riconosce l'andamento instabile e fluttuante della conoscenza inferiore che si arricchisce anche nei disordine e turbamento che quelle immagini producono.

Dice infatti: « Può darsi che mentre l'anima è assorta in Lui (...) il 'pensiero si aggiri nelle vicinanze del castello soffrendo e lottando fra una quantità di bestie feroci e velenose, con grande suo merito. Perciò non dobbiamo turbarci (...) ma persuaderci che la maggior parte di queste inquietudini e sofferenze derivano dal non conoscere noi stessi ».

L'avvicinamento a Dio e la conoscenza 'dell'anima procedono parallelamente fino a diventare Dio la stessa anima: in una delle tante similitudini utilizzate da Teresa lungo il racconto, Dio è paragonato ad un palazzo grande e bellissimo nel cui interno avviene tutto ciò che l'anima può compiere, comprese « abominazioni », « scelleragini » e « disonestà ». « Verità spaventevole e degna di somma riflessione! » è la comprensibile esclamazione. Sospetto di eresia, si potrebbe aggiungere, con occhio inquisitoriale. Non a caso Jung sostiene che potrebbe essere motivo di scandalo « che dal punto di vista psicologico l'immagine di Dio è sì 'un fenomeno reale, 'ma anzitutto soggettivo » (13). E in quanto fenomeno che trae la sua forza da modelli archetipici, appartiene all'inconscio. « E quello che sembra essere un 'gioco con se stessi ' è tutto fuor che ridicolo; al contrario è di somma importanza. Portare un Dio in sé 'significa 'molte cose:

è la garanzia della felicità, della potenza, anzi persino dell'onnipotenza (...) Portare Dio in sé significa, praticamente, essere quasi Dio stesso » (14).

Teresa, in seguito ai « rapimenti » e alle « visioni intellettuali » con cui le si svelano i segreti divini che la natura umana è in grado di poter vedere, dice dei

(13) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, op. cit., p. 95.

(14) *Ibidem*, p. 95.

vantaggi che ne conseguono: « il -conoscimento della grandezza di Dio », « 'il conoscimento di noi stessi » e " il disprezzo di tutte le cose della terra »; dove il disprezzo sta a indicare piuttosto l'indifferenza e l'allontanamento da tutto ciò che, accadendo fuori da quel binomio Dio-Anima, distoglie e non procura vantaggi.

È un potente sentimento della propria individualità quello che nasce da questo processo di deificazione, lontano dall'adesione panteistica di altro 'misticismo cattolico; ma forse proprio per questo più assimilabile a, ogni esperienza interiore che si sforza di raccontarsi e alle molte, più generalmente umane, che restano taciute (15).

(15) Le citazioni da // *castello inferiore* di Teresa D'Avila sono tratte da S. *Teresa di Gesù, Opere, Postulazione Generale* O.C.D., 1981.