

# PERCORSI DELL'OLTRE. EROTISMO, ARTE E RELIGIONE IN LOU SALOMÉ

*l'amore sessuale, il fervore religioso e la creazione artistica  
sono un'unica espressione della forza vitale che ci governa*  
(Salomé in *Erotismo*)

## 1 Lou Salomé

Lou Andreas-Salomé incontra Freud nel settembre del 1911, al Congresso di psicoanalisi di Weimar, dove giunge accompagnata dall'amico psicoterapeuta Poul Bjerre. Ha 50 anni ed è riconosciuta co-protagonista del fervore intellettuale ed artistico della cultura mitteleuropea nei decenni a cavallo tra Ottocento e Novecento. Dotata di acutissima e poliedrica intelligenza, scrittrice e saggista di grande rilievo, gode di larga notorietà anche per la riconosciuta vicinanza con Nietzsche, Paul Ree, Rainer Maria Rilke e molti altri intellettuali, filosofi ed artisti.

Nell'autunno del 1911 si dedica con intensità allo studio della psicoanalisi e decide di trasferirsi a Vienna con "l'unico scopo" di "continuare a dedicarmi a questa materia sotto ogni aspetto", come scrive a Freud, chiedendo (e ottenendo) di poterlo incontrare, di essere accolta alle lezioni del sabato del semestre 1912-13 e di prendere parte alle riunioni del mercoledì sera della Società Psicoanalitica di Vienna (Lettera a Freud del 27 settembre 1912; EC, p.3)

Per il movimento psicoanalitico e il suo assestamento teorico sono anni intensi, fecondi ed anche drammatici. Salomé è testimone e partecipe dello strutturarsi di concetti centrali della metapsicologia, non meno che dell'impatto di configurazioni organizzative e divisioni. Intreccia lunghe conversazioni personali con Freud, Adler, Tausk. Ne troviamo testimonianze dirette nelle lettere, in saggi e formulazioni sintetiche che troveranno poi compiuta espressione in *Il mio ringraziamento a Fred* (Salomé MRF, 1931) e, in maniera particolarmente viva, nel diario di quell'esperienza (il "libriccino di cuoio rosso", di cui parla in MRF, p. 60, che diventerà il volumetto postumo *I miei anni con Freud: diario 1912-13*, curato da Pfeiffer; (cfr. Salomé, 1958). Propone contributi originali, apprezzati da un ammirato Freud, su concetti chiave come quelli che porteranno alla distinzione tra libido oggettuale e libido dell'Io e ad una più complessa visione del narcisismo e del mondo pulsionale, derivandone anche una innovativa lettura psicoanalitica dell'erotismo, dell'arte e della religione.

La sua opera non è molto riconosciuta, anche negli ambienti psicoanalitici e negli Istituti di training: anche troppo divulgati, invece, profili aneddotici e deformazioni mass-mediatiche. Ma, lasciando da parte le banalità imbarazzanti, restano gli interrogativi sullo strano silenzio sulle sue intuizioni e formulazioni, di cui alcune appaiono particolarmente feconde, anche a distanza di decenni. Una specie di "damnatio memoriae", che investe anche altri psicoanalisti della prima ora. Forse la storia del movimento psicoanalitico dovrebbe confrontarsi - in quanto storia ed in quanto psicoanalitica - con quella che Michel Foucault chiamava "l'archeologia del silenzio".

Sembra quindi conveniente prestarle ascolto, sintetizzando alcuni aspetti del suo pensiero, ma conservando le sue stesse formulazioni. Quest'ultima attenzione ha almeno due motivazioni. In primo luogo, perché proprio Freud apprezzava nei testi della Salomé "la sintesi scientifica", unita all'eleganza immaginifica "squisitamente femminile". In secondo luogo, perché le enunciazioni teoriche sono intrecciate con le sue esperienze di vita ed i contatti con le persone. A Freud, che chiedeva di modificare il titolo di *Il mio ringraziamento a Freud* (Salomé, 1931), sostituendo il suo nome con un più generico "psicoanalisi", oppose un fermo rifiuto, argomentando: "Tutto lo scritto si condensa in quest'unica

parola, è scaturito dalla mia esperienza della persona che porta questo nome. Non riesco proprio ad immaginare come sarebbe stata una semplice conoscenza tecnica senza questa esperienza umana. (*Eros e conoscenza*, EC, 193).

## 2 Il “sentimento oceanico”: note a margine di una *vexata quaestio*

L'interesse del confronto epistolare tra Freud e Romain Rolland sviluppatosi nel 1927-29 intorno al sentimento religioso quale *fons et origo* di tutti i bisogni religiosi (Freud, 1929, p. 558) (spesso rubricato, a partire da Freud stesso, come il dibattito sul “sentimento oceanico”) ha delle valenze propriamente psicologiche. In proposito, qualche invito all'approfondimento viene dalla lettura dell'originale della lettera di Rolland del 5 dicembre 1927, solitamente ricostruita a partire dalla sintetizzazione che Freud ne traccia nel primo capitolo del *Disagio della civiltà* (1929). Rolland sostanzialmente si rammarica che Freud, in *L'avvenire di un'illusione* (1927), non abbia esteso la sua indagine fino ad una analisi del “*sentiment religieux spontané*” o, più esattamente, la “*sensation religieuse*” (cfr. Vermorel and Vermorel, 1993, pp. 303-304, corsivi nell'originale), che subito definisce come “*la sensation de l'“éternel”*” e, più avanti, “*la véritable source de l'énergie religieuse*”, una sorta di “*libre jaillissement vitale*”. Solo una volta, usa “*sentiment <océanique>*” (qui senza corsivo NdA). L'impressione è che Rolland utilizzi “oceanico” come aggettivo qualificativo, con funzione descrittivo-evocativa; non miri ad identificarlo con l'essenza del sentimento religioso.

Rolland conosceva il volume *The varieties of religious experience*, di William James, per il quale la religione è un'esperienza che, come tale, ha un riferimento costitutivo alla soggettività (“sentimento”). Perciò, l'invito a prendere in considerazione il senso religioso, fenomeno personale e certamente soggettivo, appare quanto più motivato se rivolto allo psicologo Freud.

Per altro, Freud appare animato dalla stessa attenzione alla specificità e limite dell'approccio psicologico quando, in vista della pubblicazione del *Disagio*, chiede a Rolland l'autorizzazione per un riferimento all'autore e non soltanto all'idea di ‘oceanico’: “io parto dal Suo suggerimento, cito il sentimento oceanico e tento di interpretarlo nel senso della nostra psicologia” (lettera del 14 luglio 1929, in Freud, 1990, pp. 322-323). E il 20 luglio, mentre ringrazia per l'autorizzazione, avverte: “non si attenda da me un apprezzamento del sentimento ‘oceanico’, tento semplicemente di dedurlo analiticamente” e cioè proporre una spiegazione “psicoanalitica, ossia genetica” (Freud, 1929, p. 559). Ma, nella lettera appena citata, subito precisa di non avere nessuna esperienza personale di qualcosa del genere; ... “in quali mondi, per me estranei Lei si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica”.

Si osservi che, sia nella corrispondenza, sia nelle pagine del *Disagio*, Freud raccoglie come cifra sintetica della posizione di Rolland l'espressione “sentimento oceanico” che avrà fortuna (forse troppa!) come titolazione dell'intera questione. Nella sua sintesi della posizione di Rolland lo riduce a “un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire di ‘oceanico’” (Freud, 1929, pag. 557). “un sentimento di indissolubile legame, di stretta appartenenza alla totalità del mondo esterno nel suo insieme” (p. 558). Così inteso l'oceano sembra più concretizzarsi in una cosa “al di fuori” un altro da sé; e la sua immensa vastità potrebbe avere a che fare, con il ‘sublime matematico’ in senso Kantiano a scapito del ‘sublime dinamico’ che Rolland pare richiamare. E, in realtà, l'espressione “sentimento oceanico” viene a Rolland dalla sua dimestichezza con la mistica indiana, ed è mediata dalla lettura di Spinoza, ma è ancorata ad esperienze personali (in proposito cfr. H. Vermorel, 2018. pp. 256-261). Nella letteratura mistica indiana la metafora onda/Oceano per uomo/Universo dell'Oceano/onda con il loro reciproco compenetrarsi nel dondolio, ciclicità di calma e di zampillio evoca una calma dinamicità, che invita, più che alla contemplazione meravigliata, al sentirsi “dentro”: non solo partecipe, ma parte.

Invece per Freud l'Io mantiene linee di demarcazione chiare e nette verso l'esterno. L'individuo impara a distinguere ciò che è interno, cioè che appartiene all'Io, e ciò che è esterno che viene da un mondo altro

(Freud, 1929, pp. 558-565). Per quel che riguarda la religione la sua interpretazione attraverso un processo di proiezione era già espressa nella lettera a Wilhelm Fliess del 12 dicembre 1897, dove definisce i contenuti della religione come “miti endopsichici” e spiega: “L’immortalità, la ricompensa dopo la morte, l’aldilà nel suo insieme: sono tutte rappresentazioni del nostro interno psichico. Idee folli? Psicopatologia?” (Freud, 1887-1904, p. 323). Non un delirio, ma certamente una costruzione proiettiva, preciserà in *Psicopatologia della vita quotidiana*: “Credo infatti che gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende diffondendosi sino alle religioni più moderne, non sia altro che psicologia proiettata sul *mondo esterno*” (Freud, 1901, p. 279). Compito della psicoanalisi è quello di ritrasformare tale “costruzione di una *realtà sovrasensibile*” in una “psicologia dell’inconscio”. [...] traducendo la *metafisica* in *metapsicologia*. (p. 280; corsivi nell’originale).

Nella prospettiva della Salomé (che qui solo anticipo, quasi un fecondo contrappunto) l’oceano non sarebbe un “al di fuori”, in cui ci si immerge fino a perdere la propria identità individuale (come forse in alcune prospettive orientali), ma è radicalmente “al di dentro”, la nostra origine, l’indistinzione dell’inconscio primordiale, indisponibile per la visione matura dell’Io adulto, quasi una parte dell’Es che resiste all’invasione dell’Io. Peraltro, il riferimento al percorso asintotico del desiderio rispetto al suo oggetto, evidenziato dalla Salomé, sarebbe interpretabile come impresa “sublime” nel senso lyotardiano, come espressione del tentativo sempre rinnovato di “rappresentare l’irrappresentabile” (Lyotard, 1991), puntualmente riscontrabile nell’erotismo, nell’arte, nella religione.

### 3. Il narcisismo come duplice tendenza

Un contributo al dibattito del “dentro” e “fuori” viene dai molti saggi ed interventi sul narcisismo della Salomé, che riprende e restringe la questione in una considerazione psicoanalitica. Devota ma “un po’ eretica” - come lei stessa amava definirsi - nei confronti della dottrina freudiana, la Salomé considera il narcisismo un’esperienza originaria (cioè non reattiva al fallimento di relazioni oggettuali) e permanente, cioè trasversale a tutte le tappe dell’esperienza.

Esperienza prototipica ed esemplare di un indistinto originario e di fusione con il Tutto, segna ed accompagna tutta la vita dell’individuo (e non è consegnato, come voleva Freud, alla primissima infanzia o alla patologia) (Salomé, 1921).

Centrale il concetto di narcisismo originario che la Salomé “devota, ma un po’ eretica” propone ed elabora a più riprese, testimoniato dagli appunti e note di lezioni e conversazioni registrati nel diario (Salomé, 1958/1977, pp. 122-125, si veda in particolare: “Sono stata costretta a molte riflessioni intorno alle discussioni riguardanti il concetto di narcisismo”, p. 123) nelle discussioni epistolari e in saggi che, finalmente, esitano a formulazione più complessiva e matura nel *Ringraziamento*, il cui terzo capitolo si diffonde sul narcisismo perché le appare come “un’intuizione non sfruttata mai appieno”, anche per via di coloro che si limitano a definirlo troppo approssimativamente come “amore di sé” (MRF, p. 37). La consapevolezza che vi è dell’inesplorato sostiene l’insistenza e la ricerca del confronto con Freud: “Continuo a rileggere il Suo scritto e inoltre ho lavorato a questo problema in ogni modo possibile” (lettera a Freud, 30 marzo 1915), “Da troppo tempo questo tema mi perseguita” (lettera a Freud, 4 dicembre 1914). Espressioni simili sono ricorrenti fino a riassumersi in un “Mi ha tormentato tutta la vita”.

Nella lunga lettera del 10 gennaio 1915 (quasi un trattatello) propone a Freud delle “riflessioni” che in realtà sono anche, a volte, un ampliamento, a volte una correzione di concetti dell’*Introduzione al narcisismo* (Freud, 1914), che confluiranno nel saggio *Il narcisismo come duplice tendenza* (Salomé, 1921): concreto frutto dell’atteggiamento della Salomé, discepolo fedele ma libera che, mentre chiede a Freud di tenerla al guinzaglio (dell’ortodossia psicoanalitica), si raccomanda però che il guinzaglio sia molto lungo (MRF, p. 62).

Consapevole di avventurarsi in interpretazioni personali della teoria freudiana (il “guinzaglio è qui davvero un po’ lungo) Salomé esplicita in che cosa la sua posizione sul narcisismo può essere differente da quella freudiana. Il Narciso del mito di Ovidio che, innamorato della propria immagine, si perde nello specchio è il contrario di quel “narcisismo in senso creativo” che non è più soltanto una soglia evolutiva da superare, ma una costante presente nelle esperienze più profonde (1958/1977, p.122), e raffigura la propria personale esperienza con una delle sue suggestive immagini: “Per quel che mi riguarda, la differenza consiste solo nel fatto che per me non è rimasto una fredda e morta pietra di riferimento, ma è diventato per la mia esperienza interiore, un albero dal quale cogliere fiori e frutti che arricchiscono il giardino di casa mia” (Salomé 1916/2013 pp. 64-65). Pensiero che sarà argomentato in *Il narcisismo come duplice tendenza*’ (Salomé 1921) e poi, con maggior rigore di sintesi, nel *Ringraziamento* (Salomé 1931).

Per la Salomé la trattazione corrente del narcisismo è ambigua: da una parte è concepito come fase evolutiva di autoerotismo da superare, come nel testo di Havelock Ellis del 1899, e dall’altra si fa riferimento ad esso come qualcosa di costantemente presente, che “può essere definito come il complemento libidico dell’egoismo” (Freud, in *Metapsicologia*, in Opere, VIII, p. 90). Non soltanto, quindi, condizione limitata ad uno stadio dello sviluppo della libido, ma “quota individuale di amore di sé che accompagna tutti gli stadi, non solo come primitivo punto di partenza dello sviluppo, bensì come stato primario che giunge fino ad ogni successivo investimento oggettuale della libido” (Salomé, 1921/2013, p. 67)

Il discorso è ripreso e precisato nel *Ringraziamento*. Il narcisismo è presentato come l’“indistruttibile cordone ombelicale” (p. 37) dove il “Sé si capovolge nel suo contrario” (p. 37) ed ingloba “il legame originario con il tutto”; vi affondano le “radici profonde della nostra corporeità”, “continua ad agire sullo sfondo dei nostri moti pulsionali coscienti” con la duplice natura sia di stadio di sviluppo sia trasversale ad ogni momento della vita individuale.

Esso diviene “una costante delle nostre esperienze profonde [...] da una parte sempre presente, dall’altra (ancora molto al di là delle nostre possibilità) capace di scavare dalla coscienza gradini all’Inconscio”: qui la Salomé concorda con Freud nel definirlo “concetto-limite [...] contenitore di residui non risolti [...] Ma appunto, definendolo in tal modo, lo si identifica quasi con l’Inconscio medesimo.” (Salomé,1958/1977, p.124).

L’inconscio a sua volta è stato concepito da Freud dapprima come “serbatoio della rimozione”, poi come parte dell’Es, viene descritto come “la ‘realtà psichica’ che tutto ingloba e che resta alle spalle della coscienza” (MRF, p. 107). Appare così giustificata la “divagazione un po’ eretica”: la proposta di sostituire il concetto di narcisismo a quello di ES (ivi 38). Il narcisismo assolve alla funzione di “serbatoio principale di ogni forma di espressione psichica”, oltre a quello di luogo del riflusso ricettacolo di ogni tendenza regressiva. Per questo il compito della psicoanalisi sarebbe di combattere le formazioni regressive, e “liberare l’energia vitale creatrice che riposa nello stesso ‘narcisismo’” (ivi, pp. 38-39).

Significativamente la prima riga della sua autobiografia, *Ricordando la mia vita*, rimarca la separazione: “È indicativo: la nostra prima esperienza è una perdita” (p.21).

L’individuo, sottratto alla beatitudine dell’indistinzione corporeo-psichica e indotto dalle circostanze del suo destino e dal compito di acquisizione della propria individualità, alla progressiva separazione, distinzione, differenziazione, per tutta la vita tenderebbe a ricostituire quello stato di benessere ed indistinzione o almeno a riavvicinarsi al Paradiso perduto attraverso esperienze pregnanti, che coinvolgono tutto il suo essere, quali l’amore, l’arte e la religione che, tutte, attingono l’altrimenti ineffabile (l’indicibile, cui il dicibile inesorabilmente rimanda), liberando le potenzialità dell’inconscio, della fantasia e della creatività e attirandolo verso una meta mai raggiunta.

Che questa sia una regressione nostalgica, o una situazione patogenetica – come osservato da alcuni - Salomé non lo condividerebbe, perché essa è radicata nell’humus del soggetto individuale, “cordone

ombelicale” che nutre tutte le esperienze successive, energia vitale, apertura al potenziale. Non fa giustizia alla Salomé neanche attribuirle una “una concezione panica dell’inconscio” (Magris, 1977/ 2018).

L’individuo, orfano del Tutto, ossia del benessere originario dell’indifferenziato è però chiamato dal desiderio e dalla mancanza che lo fonda. La percezione della mancanza radicale instaurata nella nascita, che è completa biologicamente e incompleta antropologicamente in quanto immerge l’uomo in un mondo di attese, ansie e progetti, colpa e creatività può essere fonte della psicopatologia non meno che delle avventure umane dell’amore e della religione (Benedetti, 2002).

La totalità dalla quale siamo stati scissi è all’origine del rapporto dell’uomo con la realtà: la sopravvalutazione con la quale questa viene opposta come oggettiva al soggettivo pare dimenticare il “sapere occultato” (MRF, p. 109) dell’indistinto perduto. Peraltro, ancora una volta, nel momento del nascere “guadagno e perdita sono intrinsecamente legati sin dall’inizio, a tal punto che a proposito dei moti del nostro animo non si può dire altro che questo: in principio era l’ambivalenza” (ivi, pp. 54-55).

#### **4. Erotismo: “Due sono uno soltanto quando rimangono due”**

Mettendo a tema la visione dell’erotismo in Lou Salomé non si può disgiungere (qui meno che mai) la sua esperienza di una vita ricca di incontri, dalla sua produzione letteraria, saggistica, psicoanalitica.

Personalità animata dalla “fede nella vita” è intensamente dedicata alla propria autorealizzazione, in questo libera e spregiudicata rispetto alle convenienze sociali della famiglia aristocratica e dell’ambiente culturale, ma senza giocare un ruolo di ribelle o di anticonformista per partito preso. Giovanissima, a ventun anni “Sa con precisione quello che LEI vuole – senza consultare il mondo e senza preoccuparsi del mondo” (lettera di Nietzsche a Peter Gast, 13 luglio 1882, In Pfeiffer, 1999, p. 134). E di se stessa scrive: “Io non sono in grado di vivere secondo un modello, e nemmeno potrò mai essere un modello per chicchessia, ma costruirò la mia vita a mia immagine, e lo farò certamente, costi quel che costi” (lettera a Hendrick Gillot, in Pfeiffer, 1999, p. 85).

Si propone di vivere la sua vita come un’“opera d’arte”. La vita le appare come un processo, presagio e promessa di realizzazione piena, anche se indeterminata nell’oggetto e nel tempo. Ma è anche un compito, lungo il percorso che unisce il “conosci te stesso” delfico al nietzschiano “diventa ciò che sei”.

Il nome Louise sarà ben presto abbreviato nell’affettuoso diminutivo Lou dal precettore e insegnante privato Hendrik Gillot, brillante pastore protestante dell’ambasciata olandese a Pietroburgo, colto e amatissimo Pigmalione e primo di una lunga serie di innamorati respinti quando si trovano a fraintendere l’affettuosa devozione intellettuale (in questo caso della diciassettenne brillantissima allieva) come una promessa di stabilità amorosa (cfr. il capitolo “Dio e Gillot” nella biografia di Peters, 1962/1977, pp. 73-93, ora anche in nuova versione, Peters, 2018).

Nel 1882-83, ventunenne, incontra a Roma i filosofi Friedrich Nietzsche e Paul Rée; insieme costituiscono la Triade (la “Trinità” la chiama spesso Salomé, cfr. in Pfeiffer 1999). Tre compagni di una avventura intellettuale e di ardore affettivo segnata dall’ambivalenza di Eros che produrrà risultati di interesse filosofico ed artistico nella breve convivenza, prima a Roma e poi a Tautenburg, ma anche delusioni, sofferenze, sdegni e, da parte di Nietzsche, anche furibonde ingiurie.

Per la Salomé l’eros non è una realtà pacifica e serena. Si gioca nella dialettica costante tra familiarità ed estraneità, simpatia e ostilità; ricerca del simile e del diverso. Osserva in *Riflessioni sull’amore*: “L’intensità può sia garantire una certa durata sia anche, proprio perché tale, consumarsi rapidamente” (Salomé. 1900/2013, p. 27).

È proprio l’alterità dell’altro, la sua diversità che lo rende attraente, nuovo, che lo costituisce come promessa, potenziale creativo. “Ci distinguiamo soprattutto nella nostra particolarità e diversità proprio da ciò che amiamo. Avvertiamo con la massima intensità che siamo due e diversi, ma perciò, appunto perché il nostro io particolare si addensa e si approfondisce, ci ritroviamo così intensamente concentrati e compressi che dobbiamo, per così dire, traboccare sulla persona amata” (Salomé, 1910/2013, p. 13).

In direzione opposta, questo è il pericolo e l'annuncio della fine dell'amore passionale: "A partire dal momento in cui l'oggetto amato ci è ormai solo estremamente noto, affine e familiare, ma è assolutamente non più, in nessun punto, un simbolo di possibilità e di forze di vita estranee, la vera e propria passione è finita" (ivi, 1910/2013, p. 11).

Di fatto, Salomé, pur sempre riconoscente a tutti i suoi compagni di una breve o lunga avventura erotico-intellettuale, diceva di poter essere fedele ai suoi ricordi, non alle persone. Cioè all'esperienza vissuta, al guadagno soggettivo "egoistico" che le rimaneva dentro la sua personalità e nella storia del suo divenire come persona.

Salomé in questo saggio lo aveva già intuito. Ma noi oggi siamo portatori di una lunga elaborazione successiva: il desiderio è sempre desiderio dell'altro, anche se abita il soggetto e non l'oggetto desiderato; desiderio di un oggetto latente, presentito ma non disponibile. Eppure, il desiderio, come la mancanza che lo nutre, è dentro di noi. Ciò che rende un oggetto d'amore desiderabile è il nostro desiderio.

Ogni amore è "egoista". Noi cerchiamo sempre noi stessi, l'appagamento della nostra nostalgia di armonia, di totalità "È brutto dirlo, ma in fondo, l'amante non si interessa di come veramente è l'altro. Tutto preso dal suo orrendo egoismo, gli basta sapere che l'altro gli fa incomprensibilmente bene. In che modo, gli rimane inesplorato. I due rimangono un mistero l'uno per l'altro." (ivi, p. 36).

L'egoismo non ha qui nessuna valenza di giudizio morale. Piuttosto è la constatazione della, condizione umana di solitudine esistenziale: "Sono sempre i nostri muri, quelli contro cui urtiamo e su cui proiettiamo la nostra immagine del mondo, sia che cerchiamo di amplificare il nostro spazio, sia che vi accatastiamo i nostri beni" (ivi, 1910/2013, p. 9).

Nella prospettiva che ogni individuo è chiamato a vivere la sua esperienza di vita secondo la propria personalità e destino, accetta come inevitabile la vicenda drammatica di alcuni dei numerosi amanti, allontanati per la loro pretesa di attraversare o di occupare tutta la sua vita. Rispondendo ad una lettera di Freud, che annunciava il suicidio di Tausk, rivela di aver ben capito la sofferenza e l'incapacità a vivere dell'uomo e di avere, perciò, preso le distanze da una relazione erotica che si faceva troppo invadente. Riferisce di un'ultima lettera, in cui l'amante si lamentava per i mancati riscontri alle precedenti, esprimendo un commento amaro "<Nessuno si siede allo stesso tavolo con un infelice: non lo hai fatto neppure tu>. No, neppure io" (EC, p. 97). Il commento è sofferto: constatazione amara, ma non senso di colpa; solo una consapevolezza dei differenti destini delle loro vite.

Questa situazione di impossibilità a realizzare la fusione con l'altro sembrerebbe suggerire e provocare l'incomunicabilità radicale e l'isolamento del singolo. Eppure ci si può vedere (e Salomé lo coglie) una connotazione non di mancanza, ma di pienezza. Essere soli, ma essere unici, e perciò singolari, con una propria specificità ed alterità che si fa ricchezza nell'incontro con un'altra 'solitudine'.

Molti anni dopo, Donald Winnicott - il cui pensare psicoanalitico ha molti canali carsici con quello della Salomé (Aletti, 2015) - parlerà della "capacità di essere soli" come "uno dei segni più importanti di maturità nello sviluppo affettivo". Né angoscia né inquietudine, dunque, nel non attingere l'essenza intima dell'altro. Piuttosto "È forse giusto dire che dopo un rapporto sessuale soddisfacente ciascun partner è solo ed è contento di essere solo. L'essere capace di godere di essere solo assieme ad un'altra persona che è pure sola è in sé un'esperienza sana" (Winnicott, 1958/1974, p. 32). Questo "godere del condividere la solitudine" è uno degli aspetti di quella che io chiamo "*singularitudine*" (Aletti, 2010, pp. 110-112).

Ciò si verifica nella relazione erotica e pure nella passione più intensa e coinvolgente. Ma anche nella solitudine della creatività artistica, a fronte della ideazione originaria, o nella solitudine del credente creativo, che dice Dio in un suo modo personale e singolare ma si sente sempre esposto al dubbio ed al rischio dell'idolatria, al rischio di "nominare il nome di Dio invano". Questo non raggiungimento della meta, in un percorso asintotico, è motivo di slancio, di proiezione in avanti, di progressione: nell'arte, nell'amore, nella ricerca di Dio.

Alla luce della psicoanalisi, la Salomé conferisce più densi significati alle esperienze di amore e passione, con interpretazioni articolate intorno alla teoria delle pulsioni e alla coppia amore-odio come indissolubile associazione fin dalla nascita del bambino. “L’eros non ha mai fine” fecondando esperienze che ci fanno provare la “la coesione con il Tutto nel grande grembo materno, senza che il cordone ombelicale venga mai spezzato” (MRF, p. 51). Ritorna, anche in queste pagine del *Ringraziamento*, frutto maturo dell’incrocio di Eros e conoscenza che ha unito il Maestro e la più indipendente delle sue seguaci, l’immagine del cordone ombelicale che ci lega perpetuamente alla nostra origine nell’indistinto corporeo-psichico e accoglie in Sé la duplicità di amore-odio, desiderio di vita e di morte che scuote il venire alla luce del bambino come “orfano del Tutto”.

Salomé dice che l’erotismo è uno stato intermittente, di “ore di festa” che “usa la persona amata solo per accendere il fuoco e non per scaldarsi in esso”. L’erotismo è sempre qualcosa di incoativo, sostenuto dal desiderio e dal suo mancato appagamento. Il percorso della vita amorosa di Lou è definibile come un costante allacciare legami, sciogliere nodi, sul ritmo dinamico della passione e del desiderio dell’oltre, del nuovo, del potenziale. Del resto “Il grande problema della sessualità non sta forse appunto nel fatto che essa non vuole solo estinguere la sete, bensì consiste proprio nella voglia profonda di aver sete? - scrive il 10 gennaio 1915, commentando un passo in cui Freud sottolineava la “fame di stimolo che è propria, così spesso, della vita amorosa negli adulti”? (EC, p. 22)

## 5. Arte: “felicità e tormento sono la stessa cosa”

Erotismo e creatività sono “identici alla radice” comportano uno sguardo ingenuo ed “infantile”, nuovo, che attinge alla forza pulsionale che unifica corpo e psiche. Salomé nota che Narciso, eponimo del narcisismo, non si fissa, propriamente, davanti ad uno specchio, ma si rimira nell’acqua, elemento della natura. Forse non scorge solo se stesso, ma anche se stesso come tutto: in una fluttuazione di abbandono estatico e di orgogliosa autoaffermazione, malinconia e rapimento, felicità e dolore, che solo l’espressione artistica riesce ad unificare. E in proposito cita la poesia “Narciso”, di Rainer Maria Rilke (che reca la dedica: *Pour Lou*); “Questo dunque da me emana e si scioglie / nell’aria e nell’effluvio dei boschi, / mi sfugge lieve è già non è più mio [...] Ora nell’acqua diffusa e impartecipe / giace aperta, e mi è dato di contemplarla attonito / a lungo sotto il mio serto di rose. // Là non è non è amata. In quel fondo non c’è / che una rovina di pietre impassibili, / e vedo chiaro quanto sono triste” [trad. di Giacomo Cacciapaglia, in Salomé, 1921/2013, pp. 74-75).

In funzione delle differenze nella concezione del narcisismo, anche la considerazione della attività artistica di Salomé diverge da quella di Freud. La creatività artistica è la capacità di attingere, o almeno avvicinarsi, allo “stadio originario” della nostra esistenza, uno strato più “arcaico”, che è “più profondo di quello che è riferito al nostro Io” (MRF, pp. 84-85) che fonda l’elemento creativo dell’uomo.

Con riferimento al Freud di *Al di là del principio di piacere* (1920), che ammette l’esistenza di qualcos’altro oltre il principio di piacere e di dispiacere, ma lo ha collocato “verso il basso”, Salomé, al contrario, lo situa “verso l’alto” e osserva che tutto ciò che si è soliti qualificare come “piacere supremo” fa riferimento ad una alterità, un ampliamento dei confini verso “uno stato in cui si esce ‘fuori da se stessi’ e che è risentito come un ritorno a sé” (MRF, p. 85). L’individuo emerge da un fondo originario ed inconscio, e quando la passività e la nostalgia si trasformano in un’azione rafforzata, si può parlare di capacità creativa. Con decisione (“Non mi convince che la capacità artistica, la creatività umana in generale, venga fatta derivare dalla rimozione”, *ivi*, p.87) Salomé ribadisce che la creatività sorge dalla forza originaria che si muove dall’inconscio e tende a realizzare una unione tra quello che è il mondo più accessibile alla coscienza, il “sopra”, e quello che è il mondo originario in cui individuo e mondo sono fusi e verso il quale la tensione creativa tende come ad un ritorno, il “sotto”.

Nella lettera a Freud del 10 gennaio 1915, Salomé sottolinea che “Quando crea, l’artista è completamente assorbito nella sua creazione restando ignaro dei nessi personali e decisivi esistenti tra la sua opera e la propria natura più intima e infantile” (EC., p. 20). L’artista creativo è colui che custodisce le impressioni arcaiche che non si lasciano reprimere dall’evoluzione, che è anche una limitazione. La vera forza motrice della creazione artistica non può perciò essere né la considerazione sociale, né l’impegno etico, né l’interesse erotico, ma solo “l’impulso giubilante della propria opera” (MRF., p. 88).

“Amare e creare sono alla radice identici. In ogni processo creativo è solo l’irresistibile amore per un oggetto stimolante, la traboccante sensazione voluttuosa da esso suscitata, a dar vita all’opera. Si tratta di un vero e proprio atto amoroso, e parimenti ogni amore è un atto creativo autonomo, un entusiasmo creativo procurato, sì, dalla persona amata, ma non per essa, bensì per se stessi” (Salomé, 1910/2013, p. 27).

Considerata dal punto di vista dell’artista l’arte è una attività autonoma dello spirito anche quando è connessa con altri domini dell’esistenza (quello dell’utile, o quello della religione) è una realtà a se stante, non funzionale ad altro, non asservibile.

D’altra parte, l’artista non raggiunge il suo appagamento nell’opera realizzata; al contrario, egli trae proprio dalla frustrazione del desiderio la tensione per innalzarsi verso ulteriori tappe del percorso creativo. Ma l’intento dell’artista è non di produrre il Bello, ma di esprimere la propria percezione di una realtà misteriosa, in una tensione processuale tra immanenza e manifestazione, tra intuizione ed espressione

“Ciò che si definisce il “talento artistico”, ossia la capacità creativa in generale, sarebbe la trasposizione di tali impressioni arcaiche nell’opera, in un secondo tipo di realtà tracciata di bel nuovo. E ciascuno di noi sarà coinvolto nell’opera dell’artista, avrà la sensazione di prender parte attiva all’effetto che essa produce, proprio in quanto in fin dei conti affonda le sue radici nel medesimo strato profondo (MRF p. 85).

Pur anelando alla comunicazione e condivisione dell’esperienza estetica, l’attività artistica rinchiude, in qualche modo l’artista nella solitudine dell’indicibilità e, per conseguenza, insidia l’armonia della personalità e del rapporto con la vita. Salomé lo ha constatato da vicino nella drammatica figura di Rainer Maria Rilke, che la riconobbe come sorella, madre ed amante: “La piena realizzazione di sé e la realizzazione del suo genio artistico non si stimolavano reciprocamente, ma anzi, crescevano da rivali” (Salomé, 1968/2015, pp. 67-68). Il dramma personale dell’amico poeta, peraltro, non fa che riproporre, con contorni tragici, il dramma che è di ogni uomo e di ogni amante: “Solo uno sa che, in tutte le esperienze più intense e produttive della nostra vita, felicità e tormento sono la stessa cosa: l’uomo creativo. Ma molto tempo prima di lui una creatura umana, che amava, ha già teso le mani verso una stella senza sapere se chiedeva piacere o sofferenza” (Salomé, 1900/2013, Riflessioni sull’amore, p. 48, a fine saggio).

## **6. La fede “fragile involucro del dubbio”**

Per la Salomé, il percorso della fede confina ed è assimilabile a quello della creazione artistica. “Quando, nel processo della fede, dal sentimento religioso affiorano immagini ingenuamente poetiche è perché tale processo confina con quello della creazione artistica; entrambi scaturiscono da uno stadio originario, che li contiene in sé, insieme a tutti i tipi di attività umane, ancora avviluppati uno nell’altro” (MRF, pag. 84). Anche sul tema della religione, Salomé sostanzia la lucidità intellettuale con la partecipazione emotiva. La narrazione autobiografica si intreccia con le riflessioni teoriche e l’osservazione partecipante di amici e pazienti con la discussione sui testi freudiani. Il “problema



dell'uomo devoto" - riconosce - è "tra i miei interessi di più vecchia data, oserei dire di tutta la mia vita" (MRF, p73).

In generale, circa la "religione dell'uomo comune", Salomé concorda con Freud sulla "corrispondenza tra nevrosi ossessiva e religione", così come sulla religione come illusione consolatoria, nel senso freudiano di credenza fondata sul desiderio. Ma invita ad osservare psicoanaliticamente il percorso dall'esperienza dell'indistinto originario alla realizzazione del sé, e dalla nostalgia della fusione con il Tutto ai percorsi di salvezza promessi dalla religione, come dall'eros e dall'arte.

E, soprattutto, coglie la valenza psicologica della religione come espressione della "fede nella vita". Nel novembre 1927, subito dopo aver letto *L'avvenire di un'illusione*, scrive a Freud; "Naturalmente le nostre opinioni sono del tutto concordi per quanto riguarda il contenuto delle formazioni di desiderio religiose. Hanno il medesimo significato delle fantasie fiabesche dei bambini. Soltanto che il punto più interessante, credo, risiede altrove: e cioè nella fede nella vita, una fede innata in noi e in qualche modo propria di tutte le creature viventi, la quale si esprime solo per vie traverse nella persona religiosa, nel sognatore, nel bambino, nel poeta (o nel filosofo!), ma che di per sé è presente anche nello scienziato più rigoroso, in quanto anche lui è creatura vivente; una fede che gli fa mantenere il coraggio, la forza e la gioia di vivere, anche nelle sue convinzioni più oggettive e infelici. *In questo senso* [corsivo originale] la differenza tra lui e i credenti non è poi così enorme" (Freud e Salomé, 1983, p.168)

Salomé individua due tipi di credente molto diversi tra loro: il religioso "creativo" e il religioso "sedentario". Si tratta di una tipologia, argomentata a lungo nel *Ringraziamento*, che era già stata prospettata anni prima come dipendente dalla personalità dei soggetti e non da una specifica religione istituzionale: "Questo duplice carattere è proprio di qualsiasi religione: essa è una cosa nell'ardore di colui che la vive e un'altra nel bisogno di colui che cerca di credere in essa, diversa come ala o come stampella" (Salomé, 1910/2012, p.116)

Il credente "sedentario" si accomoda come su una poltrona in una religione ricevuta passivamente e si "serve" (MRF, p. 70) di Dio come una gruccia per abiti logori o come un utile scaffale di supermercato pieno di oggetti consolatori dove comprare sicurezza. I sedentari utilizzano la religione che è loro offerta dalle istituzioni, cultura, ambiente. Essi si servono del Dio, non lo amano" (Salomé, 1896/2008 p. 15). Assimilano le forme e le formule dell'esperienza religiosa e la "spiritualizzano", strappandola al suo radicamento nelle emozioni e nell'inconscio, fino a ridurla a una "scialba filosofia" (*ivi*, p. 18).

Il credente "creativo" si distanzia dal "sedentario" in quanto pone in essere la sua personale riformulazione di Dio, esponendosi al rischio della ricerca, dell'approfondimento, della perdita della fede ingenua dei sedentari. Il credente "creativo" e "nel senso stretto del termine, appartengono al mondo della religione solo persone di questo tipo" (MRF, p. 70) è consapevole che, nell'elaborazione religiosa personale e nella propria rappresentazione di Dio, egli "si fa creatore del suo Creatore" e che "in quest'atto libera la propria energia spirituale produttiva" (*ibidem*). Egli assume una funzione propositiva ed innovativa nella comunità dei semplici credenti. Ma, nel fare questo, nell'elaborare un'immagine di Dio, sa di rischiare sempre l'idolatria delle immagini, di andare "oltre" e di "nominare il nome di Dio invano", D'altra parte, a lui è possibile raggiungere una beatitudine che nasce dalla fede e che consiste nella liberazione della sua energia spirituale che consente di superare il dissidio tra pulsioni e rinuncia ascetica, tramite l'esercizio della creatività.

Questa religiosità "vera" permette agli uomini di creare il loro Dio a partire dall'"impronta" presente nel loro inconscio (*ibidem*). Tale religiosità vissuta diviene una via per esprimere la tendenza narcisistica all'unione con il Tutto originario. Perciò, questa fede è non solo non patologica, ma apre una prospettiva in cui "qualunque cosa accada costituisce l'esperienza più profonda, immersa forse nel fondo originario, nell'abisso dell'animo umano" (*ivi*, p. 72).

Il credente creativo, il vero "religioso" è consapevole del suo desiderio di infinito, nostalgia del Tutto e di come questo stato d'animo lo porti a cercare una risposta significativa, ma anche a cadere nelle illusioni e in tutte le deviazioni del sentimento religioso. "Occorre comprendere che il culto di Dio è già un nome per un vuoto, per una lacuna della devozione, dove sono già presenti la perdita e la rinuncia, un bisogno

di Dio perché non lo si possiede, mentre in ultima istanza, Dio non potrebbe esistere come tale se non là dove non c'è 'bisogno' di lui. Chi voglia servirsene non avrà più 'Dio', ma qualcosa che si segna a dito, per forzarlo ad assumere in un modo o nell'altro una forma visibile, terrena, intercambiabile" (*ivi*, p. 71). In altri termini, l'invocazione a Dio, la preghiera contiene in sé la contraddizione: ci si rivolge ad un creatore, che è stato creato dal nostro bisogno di Lui. Servirsi di Dio è illudersi di contrastare il bisogno con il bisogno!

L'aveva ben capito Nietzsche, che era un "uomo religioso", come afferma la Salomé nella sua "biografia di Nietzsche attraverso le sue opere" che tende a mostrare che "L'emozione per la morte di Dio e la divinizzazione di se stesso come surrogato 'per il Dio perduto' è la storia del suo spirito, delle sue opere, della sua malattia" (Salomé 1894/2009, p. 206, paratesto). Circa la morte di Dio, Nietzsche ha portato oltre il limite del sopportabile la consapevolezza che "La nostalgia di Dio" con il suo tormento, invocava la creazione di Dio e ciò doveva necessariamente esprimersi con la "divinizzazione di sé stesso" (*ivi*, 207).

Per il credente creativo "questa fede, la sola che non sia oggetto di abuso e che sia assolutamente compiuta, si addice solo all'uomo del dubbio". "Questo dubbio costituisce infatti la fede stessa; la fede non è altro che il fragile involucro di questo dubbio: il comprendere che non è possibile in nessun momento invocare Dio auspicando che egli si presenti come un uomo a un altro uomo" (MRF, p. 71). Il credente sa che "in tutte le raffigurazioni" di Dio "non ci si può servire d'altro che di un'immagine terrena" (*ibidem*). Perciò il pronunciamento consapevole del credente creativo è accompagnato dal "sospetto di avere scambiato Dio, di averlo offeso abbandonandolo in preda alla terrenità" nella consapevolezza che ogni raffigurazione di Dio sia già "un nome per un vuoto". Quando Salomé annota: "Non Dio è un termine religioso, bensì il MIO Dio" (dal "Libro domestico di Stibbe" n. 29, in Pfeiffer, 1999, p. 173); usa un aggettivo possessivo che testimonia un percorso di scoperta della propria autenticità, ma lascia impregiudicata la questione della "verità" di Dio.

Eppure, proprio nella sua vitalità e nel suo oscillare tra la parola affermativa e il dubbio epistemologico circa le parole dell'ineffabile, l'uomo creatore, che esprime la propria energia spirituale attingendo alle recondite profondità del suo inconscio e del Tutto originario di cui sente il richiamo, trova la sua identità nell'atto di costruire il proprio mondo (illusorio), di creare la divinità, di dare forma ad opere artistiche, e proporsi i valori (*ivi*, p. 104). La condizione umana è comunque un percorso affascinante e drammatico sia che la si viva da credenti come da non credentici: la fede è prossimità al dubbio, il possesso è prossimità al distacco: "come attraversare l'oceano su una barchetta traballante" (*ivi*, p.103).

Sembra di cogliere qui un richiamo al suo amato Spinoza, che è "il filosofo della psicoanalisi", credente consapevole, "trovatosi a balbettare "natura" e "Dio" pur senza sovranaturalizzare l'elemento naturale, né far scadere al livello delle cose il nome del proprio Dio" (Salomé, 1958/1977, p. 89).

L'indissolubilità tra fede e dubbio nel credente è tesi ribadita dalla Salomé. Efficace la metafora del mantello di Dio, che richiama precedenti infantili della religiosità di Lou. "Per le persone devote, disposte ad accogliere la rivelazione, Dio continua sempre a tessere il suo mantello che lo rende invisibile; per restare nascosto senza che nulla lo tradisca, e solo *in questo modo Egli è*" (MRF, p. 72, corsivo nell'originale). Si tratta del mantello dell'invisibilità ("*Tarnkappe*"); l'immagine, così come l'idea sottesa, è ricorrente. Nel saggio *Il culto primitivo* Salomé la cita due volte con il medesimo termine, (Salomé, 1913/2010, p. 154 e p.157), quando descrive rispettivamente la propria esperienza religiosa infantile ed il momento della perdita di Dio. Il mantello dell'invisibilità tiene nascosto alla bambina il suo amico, presentito come un dolce nonnino divinizzato: più grande, più potente e, soprattutto, più presente dei suoi stessi genitori. La preclusione allo sguardo non è di disturbo; è una prerogativa speciale dell'amico divino e il mantello senz'altro trattiene nelle sue pieghe e tasche ogni tipo di balocchi, ogni desiderio esaudito.

La Salomé evidenzia anche la valenza psicologica dell'illusione religiosa con fine intuizione, che anticipa di diversi decenni le formulazioni di Winnicott, Rizzuto, Pruyser e diversi autori che hanno applicato il modello winnicottiano dei fenomeni transizionali nella psicologia della religione (cfr. Aletti, 2010) E lo fa, un'altra volta, ancorando le formulazioni teoriche al racconto di un episodio della sua infanzia riferito ad un *Knallbonbon*, il petardo di Natale che, scoppiando, lascia uscire un piccolo dono, per

la sorpresa del bambino. “Un piccolo ricordo evidenzia il metodo con cui sono riuscita a tenere i dubbi lontani da me. In un magnifico petardo che mio padre mi aveva portato da una festa di corte immaginavo ci fossero dei vestiti d’oro; quando però mi si disse che conteneva solo vestiti di carta con le bordature dorate non lo feci più esplodere: così continuavano ad esserci dei vestiti d’oro” (Salomé 1968/2015, p. 7).

L’illusione sfida la realtà e, per essere preservata come tale, rinuncia alla verifica. Non è una semplice difesa dalla delusione, ma un preservare il processo del desiderio. La verifica fattuale, anche se facesse collimare la realtà scoperta con la cosa sperata, annullerebbe il movimento del desiderio. Sarebbe comunque una perdita. Come il bambino che rompe il suo giocattolo, con un po’ di curiosità e un po’ di crudeltà; poi piange perché è rotto: il gioco non c’è più, l’illusione è sparita. Cercava un’anima e ha trovato un ingranaggio!

Salomé osserva anche che Freud, quando presenta la religione come un’illusione (1927) la pensa unicamente come proiezione della figura paterna (Dio non è altro che un padre ingigantito, proiettato su uno schermo posto all’infinito dello spazio e del tempo).

Ma le considerazioni positivistiche si fermano all’assunto che gli dei sono stati creati dagli uomini, per rispondere a delle necessità. Spesso ci si dimentica dell’altro protagonista della relazione religiosa: il Dio dal quale il credente fa derivare la sua esistenza, il suo destino e una relazione di amore filiale. La religione in realtà stabilisce un “rapporto di reciprocità” tra l’uomo e Dio (*Gesù l’ebreo*, p. 7). “L’autentico fenomeno religioso consiste, in realtà, negli effetti che provoca la risposta della divinità, determinata dal modo in cui è sorta, nell’uomo che vi ha riposto la propria fede” (1896/2008, pp. 7-8). Il credente si crede oggetto privilegiato dell’amore di Dio. Qui la funzione iconoclasta della psicoanalisi può trovare campo di indagine nella ricerca di ciò che c’è dietro, dentro, oltre i vissuti religiosi e le loro immagini. Passi avanti in questa ricerca in ambito psicoanalitico, sono oggi promessi dal recupero dell’interesse degli psicoanalisti per le tematiche della religione (o, più compiutamente, del credere) testimoniato dalla letteratura in ambito internazionale e, molto recentemente, anche italiano: si veda il volume curato da Lucia Fattori e Gabriella Vandi (2017), *Psicoanalisi e fede: un discorso aperto*.

Il credere non si esaurisce nella fede religiosa. C’è un bisogno di credere che è pre-religioso, ed è costitutivo dell’esperienza umana; di qui la dialettica tra l’universalità della spiritualità umana e la specificità della risposta religiosa, cioè quella che appella al Trascendente. Quest’ultima osservazione apre a qualche approfondimento sul bisogno di credere e sul desiderio di Dio. Il desiderio vive dell’assenza dell’oggetto o, meglio della latenza di un oggetto presentito, eppure indisponibile. Il credente creativo prende atto di questa latenza essenziale del suo Dio. È consapevole che anche alla fine del percorso di una vita, l’uomo non conosce Dio, ma continuamente lo cerca, in un percorso di purificazione asintotico, ed entro i limiti di un linguaggio che, su Dio, permane metafora insatura (Aletti, 2005). *Deus absconditus*, direbbe il teologo a partire da Isaia (45, 15); o un Dio di cui si può solo dire ciò che non è, secondo la teologia apofatica.

La differenza tra il credente e il non credente non è che l’uno è abitato da una certezza e l’altro è insidiato dal dubbio. Il credente è colui che crede di credere, il non credente crede di non credere, ma questa loro soggettiva convinzione è segnata dal dubbio. E mentre il credente crede di rispondere ad una interrogazione appello che gli viene da Dio, il non credente sospetta che questa attribuzione venga dal suo interno, proiezione dell’appagamento dei suoi desideri; nell’un caso come nell’altro il dubbio è sempre una funzione della ricerca di una verità.

È indubbio che molti maestri della psicoanalisi pongono alla base dell’ortogenesi del soggetto psichico esperienze fondamentali come la “Basic trust” (Erikson), la “faith” (Bion), o l’esperienza di una “secure base” (Bowlby). Ma, come Winnicott mostra chiaramente, ciò che conta per lo sviluppo della persona è l’atteggiamento di “credere in” qualcosa, una “fede in alcunché” ([to] “believe in anything at all”,

Winnicott, 1968/1990, p. 149), il credere, più che il contenuto (religioso) della cosa creduta. Non c'è alcun rapporto di continuità necessaria tra la fede-fiducia di base e la fede religiosa del credente in un Trascendente.

Il fatto che la psicoanalisi non accerta “il valore di verità” oggettivo della religione, ma verifica la sua autenticità soggettiva è parte della più generale prospettiva analitica che non è interessata alla “verità materiale”, ma alla “verità storica” (Freud, 1934-38, pp. 334-335), vale a dire, in ultima analisi, ai processi dell'esperienza soggettiva dell'individuo, una spiegazione psicoanalitica, ossia “genetica”, come nel già citato passo di Freud (1929, p. 559). La psicoanalisi persegue non la verità della religione, ma la verità del soggetto. Non verifica l'esistenza dell'Oceano, (o del Tutto, o del Nulla), ma il “sentimento oceanico”, se emerge come un significante nel discorso del paziente.

La valenza psicologica della fede non è nella credenza, ma nel credere, la valenza dell'oggetto desiderato è nel desiderare. Perciò, il fine del desiderio è il desiderare. La mistica cristiana lo esprime in maniera diretta: il mistico non si domanda “a cosa serve la preghiera”: il fine/il premio della fede è la fede. Salomé ci dice, similmente: il premio dell'opera d'arte è il momento creativo, il premio dell'amore è l'essere innamorati. Ricompense segnate dalla limitazione e dalla brevità dell'appagamento e radicate in una nostalgia inconscia del proprio oggetto, che è latente, presagito, atteso. I percorsi dell'Oltre che apparentemente ci attirano al di fuori di noi, in realtà sono profondamenti radicati dentro di noi, nella mancanza che è costitutiva del nostro venire all'esistenza come uomini e nel “sentimento oceanico” che prometterebbe la pace. Bene sintetizza la De Mijolla-Mellor (2004/2006, p. 29): “l'infinito oceanico è in noi e noi lo percepiamo oscuramente, ma proiettandolo al di fuori di noi”. Conclusione che, sulla “questione del dentro e del fuori”, sorta nel dibattito tra Freud e Rolland, mi pare in linea con quella della Salomé che rimarca “la forza stessa della vita, che sola è capace di sfidare l'esistente al di fuori di noi, perché profondamente memore del fatto che il di dentro e il di fuori sono riconducibili allo stesso sostrato” (Salomé, 1968/2015, p. 15).

Mario Aletti

## Riferimenti bibliografici

Nota. Le traduzioni italiane di scritti della Salomé hanno avuto diverse edizioni. Cito sempre l'originale e la traduzione da me consultata

- Aletti M. (2005), “Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model”, *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 27, p. 1-18.
- Aletti M. (2010), *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Aracne, Roma, (2 ed.).
- Aletti M. (2015), “Contributi psicoanalitici alla comprensione della religiosità. L'eredità di Lou Andreas Salomé e Donald W. Winnicott”, *Ricerche di Psicologia*, 2(2015), p. 421-432.
- Benedetti G. (2002), “La “mancanza”, nel suo triplice aspetto di angoscia, colpa e creatività come base della religione e come fonte della psicopatologia”, in: Aletti M. & De Nardi F. (a cura di), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Centro Scientifico Editore, Torino, p. 135-146.
- Fattori L. & Vandi G. (a cura di), (2017), *Psicoanalisi e fede: un discorso aperto*, Franco Angeli, Milano.
- Freud S. (1887-1904), *Lettere a Wilhelm Fliess. 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.
- Freud S. (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in: *Opere*, Vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino, 1970, p. 57-297.
- Freud S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, in: *Opere*, Vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 175, p. 443-472
- Freud S. (1915), *Metapsicologia*, in: *Opere*, Vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 13-118.

- Freud S. (1920), *Al di là del principio del piacere*, in: *Opere*, Vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p. 193-249.
- Freud S. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, in: *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, p. 432-485.
- Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in: *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, p. 557-630.
- Freud S. (1934-38), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, in: *Opere*, Vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, p. 331-453.
- Freud S. (1990), *Lettere alla fidanzata e altri corrispondenti, 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud S. & Salomé L. (1983), *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, Bollati Boringhieri, Torino. [citato EC]
- Liotard J.-F. (1991), *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris.
- Mijolla-Mellor S. de (2004), *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*, Dunod, Paris. Trad. it. *Il bisogno di credere. Metapsicologia del fatto religioso*, Borla, Roma, 2006.
- Peters H. F. (1962), *My sister, my spouse*, the Northon Library, New York. Trad. it. *Mia sorella, mia sposa. La vita di Lou Andreas Salomé*, Mondadori, Milano.
- Peters, H. F. (1962). *My sister, my spouse*. New York: the Northon Library.. Trad. it. *Lou Andreas Salomé. Mia sorella, mia sposa*. Bologna: Odoja, 2018.
- Pfeiffer E. (a cura di), (1999), *Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Ree*. Ed. Ital. a cura di Carpitella M., Adelphi, Milano.
- Rizzuto A. (1979), *The birth of the living God*. University of Chicago Press, Chicago. Trad. it. *La nascita del Dio vivente*. Borla, Roma, 1994.
- Salomé L. (1894), *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Carl Conegen, Vienna. Trad. It. *Friedrich Nietzsche*, SE, Milano, 2009.
- Salomé L. (1896), “Jesus der Jude», *Neue Rundschau*, 7, p. 342-351. Trad. it. *Gesù l'ebreo*, Il nuovo melangolo, Genova, 2008.
- Salomé L. (1900), *Gedanken an Liebesproblem*. Trad. it. *Riflessioni sul tema dell'amore*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.
- Salomé, L. (1910). *Die Erotik*. Literarische Anstalt Rütten & Löning, Frankfurt. Trad. It. *L'eroticismo*, in: *L'umano come donna. L'eroticismo*, IPOC di Pietro Condemi, Milano, 2012, p.95-139.
- Salomé L. (1913), “Von frühem Gottesdienst”, in: *Aufsätze und Essays, Von der Bestie bis zum Gott*. Band 1: Religion, MedienEdition Welsch, Taching, 2010.
- Salomé L. (1916), “Anal und sexual”, *Imago*, 4, n. 5. Trad. it. “Anali e sessuale”, in: *Anale e sessuale e altri scritti psicoanalitici*, ES Editrice, Milano, 2013, p. 31-65.
- Salomé L. (1921), “Narzissmus als Doppelrichtungen”, *Imago*, 7, p. 361-386. Trad. it. “Narcisismo come duplice tendenza”, in: *Anale e sessuale e altri scritti psicoanalitici*, ES Editrice, Milano, 2013, p. 67-108.
- Salomé L. (1931), *Mein Dank an Freud*, International Psychoanalytischer, Wien. Trad. it. *Il mio ringraziamento a Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984. [citato MRF]
- Salomé L. (1958), *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/1913*, Ullstein, Frankfurt am Main, 1983. Trad. it. *I miei anni con Freud: diario, 1912-1913*, Universale tascabile Newton, Roma, 1977.
- Salomé L. (1968), *Lebensrückblick: Grundriss einiger Lebenserinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt. Trad. it. *Ricordando la mia vita*, Lit Ed, Roma, 2015.
- Vermorel H. (2018), *Sigmund Freud et Romain Rolland. Un dialogue 1923-1936*, Albin Michel, Paris.
- Vermorel H. & Vermorel M. (1993), *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936. De la sensation océanique au Trouble du souvenir sur l'Acropole*, P.U.F., Paris.
- Winnicott D. W. (1958), The capacity to be alone, in: *The maturational process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development*, Hogart Press and Institute of Psycho-analysis, London, 1965, p. 143-149). Trad. it. La capacità di essere solo, in: *Sviluppo affettivo ed ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma, 1970, 1974 (2 ed.), p. 29-39.
- Winnicott D. W. (1968), “Children learning”, in: *Home is where we start from*, Penguin Books, London. Trad. it. “L'apprendimento dei bambini”, in: *Dal luogo delle origini*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1990, p. 147-155.

