

TRA CRISTO E LACAN

Il linguaggio del Papa mescola teologia e psicoanalisi? Forse. Comunque c'è di mezzo il gesuita De Certeau

di *Riccardo De Benedetti*

Non è che sullo sfondo di certe parole di Papa Francesco si profili la sagoma di Jacques Lacan? E per il tramite del suo amico Michel de Certeau? Ipotizzarlo potrebbe non essere un'assurdità. Se non altro perché il Papa, un qualsiasi papa, potrebbe ben apparire come l'interlocutore privilegiato di quel viluppo teologico che presentano, in molti passaggi, gli scritti del grande mistagogo francese.

Nella già famosa intervista alla Civiltà Cattolica del 19 settembre scorso il Papa annovera il gesuita Michel de Certeau tra le sue letture preferite. Averlo letto significa aver varcato la porta d'ingresso alla cultura francese della seconda parte del secolo scorso, popolata da una serie infinita di personaggi il cui contributo all'attuale distretta del pensiero occidentale, è di assoluta rilevanza. Vuol dire incontrare Michel Foucault; Jacques Derrida; significa bordeggiare le estreme propaggini della grande crisi del pensiero e il lato oscuro della cultura illuminista francese che filtra direttamente dall'indicibile De Sade fino a Georges Bataille e la sua conventicola di gnostici sacrificali e sacrificanti con i quali il teologo e storico e cardinale Jean Daniélou, altro gesuita di rango, non disperava di trarre profitto partecipando a qualche discussione sul peccato. Insomma, De Certeau non è un semplice coltissimo e imprescindibile storico della mistica ("Fabula mistica", il Mulino 1987, il suo capolavoro; "La scrittura della storia", Jaca Book 1975, altro importante contributo sull'istituzione della storiografia) nonché gesuita. Morto nel gennaio del 1986 ha incarnato non tanto una voce cattolica dialogante con il pensiero moderno, quanto un aspetto importante di quel pensiero stesso, almeno di quello che alimentava i decenni che dall'immediato Dopoguerra arrivano e si prolungano oltre il Concilio Vaticano II.

Potrebbe sembrare un anacronismo riconoscere a De Certeau una qualche in-

Un coltissimo e imprescindibile storico della mistica, tra le letture preferite di Francesco. Frequentò l'Ecole freudienne dal 1964 all'80

fluenza ora che il milieu nel quale si è mosso non c'è più; malamente continuato da personaggi alla Slavoj Žižek o alla Alain Badiou; così come un Derrida è, forse, altrettanto malamente continuato da un Jean-Luc Nancy o da un Philippe La-

coue-Labarthe o simili, i cui tratti sono difficilmente circoscrivibili se sottratti allo sfondo sul quale proiettano la loro ombra cercando di farla coincidere con i propri maestri di un tempo.

Eppure c'è qualcosa dell'universo discorsivo nel quale De Certeau si è mosso, a dire il vero, con movenze proprie e con una sua fortissima personalità, ancora spendibile nell'oggi. E forse proprio a partire da quell'altra ombra che gli aleggia intorno, Lacan appunto, alla cui Ecole freudienne De Certeau ha partecipato per tutta la sua durata, dal 1964 al 1980.

In questo momento, per esempio, è da ciò che resta di certi ambienti lacaniani (non tutti per la verità) che è possibile muovere a una qualche contestazione plausibilmente moderna, anzi modernissima, della vulgata corriva sul gender e altre amenità del genere. Pierre Legendre, solo per fare un nome, storico del diritto canonico e psicoanalista, autore di libri eccezionali come "Godere del potere. Trattato sulla burocrazia patriota", Marsilio 1977, "La passione di essere un altro" Marsilio 1979, e "L'Occidente invisibile", Medusa 2009.

La radice fortemente teologica delle affabulazioni lacaniane è testimoniata dagli "Ecrits" e dal brogliaccio del Seminario, protrattosi per decenni sul filo delle parole trascritte o mal scritte dei suoi discepoli o forse, di proposito, mal dette. Per poterlo leggere senza quel suo insopportabile birignao e quel gergo neanche poi così incantatorio (ce ne sono di più efficaci e di apparentemente ben più comprensibili ma non per questo meno pericolosi) occorre rintracciare i momenti, non tantissimi ma significativi, nei quali discute di sant'Agostino. In questo caso Lacan, significativamente, parla come un cristiano, anzi come mangia (parlare come si mangia è molto cristiano... e cattolico). Se discute della teoria del linguaggio del "De Magistro" di Agostino lo fa addirittura meglio di quanto Wittgenstein faccia nelle sue "Ricerche filosofiche", là dove attribuisce all'Agostino delle "Confessioni" una teoria del linguaggio che avrebbe compreso meglio se avesse discusso proprio il dialogo agostiniano con il figlio Adeodato.

A De Certeau il discorso psicoanalitico ha prestato moltissimo, più di quanto si possa immaginare sia nelle facoltà di un gesuita accogliere senza farsi snaturare. E quanto restituisce De Certeau all'universo post freudiano? Alcune precisazioni non secondarie sul valore della parola e una sottolineatura forte della natura del linguaggio. A dirla tutta il discorso psicoanalitico è quasi certamente poco più che un pretesto per De Certeau, e forse anche per Lacan, sulla base del quale discorrere degli effetti di verità e di credibilità del lin-

guaggio, religioso e politico. Ecco, se solo fossero riusciti a renderci consapevoli di una certa pretestuosità della psicoanalisi, allora non potremmo che essergli riconoscenti; non è un guadagno da poco, a pensarci. Un altro mito postmoderno si dissolverebbe sotto le parole di chi dava l'impressione di alimentarlo.

E questo proprio perché entrambi pongono l'esperienza religiosa cristiana come quella che meglio rappresenta la prevalenza assoluta dell'ascolto, e quindi del parlare, sul vedere, proprio come accade nell'analisi freudiana. Nel definire il cristianesimo, in modo certamente appropriato ma non completo, una religione del Libro si tende a dimenticare il ruolo centrale della parola orale: i Vangeli si scrivono a partire da un detto; da una pronuncia che deve essere creduta per vera prima di essere scritta... e infatti viene scritta dopo. Quello spazio temporale che si installa tra la pronuncia delle parole del Cristo e delle sue promesse, la doppia promessa di ritorno dalla morte (adempiuta) e alla fine del tempo (ancora a venire), e la loro trascrizione testimoniale sono il luogo nel quale si svolge la riflessione di De Certeau. Solo in quello scarto è possibile pensare.

Il complesso agostiniano nella storia della chiesa è potente, ma a suo modo controverso. Lacan cerca di reintrodurlo in quella che sotto il suo "magistero" doveva diventare un'altra forma di chiesa, o quanto meno, di celebrazione: la psicoanalisi.

Credere è diverso di vedere, anzi è quasi l'opposto. Credere in ciò che non si vede è paradossale e incomprensibile agli occhi del mondo, che vuole vedere. Lo era per i pagani, lo è ancora di più nel nostro presente. Eppure nel rimprovero da sempre mosso ai cristiani di impigliare il proprio credo nell'invisibile o almeno in ciò che altri hanno testimoniato in un tempo ormai remoto, si gioca un aspetto universale della condizione umana. I cristiani non si sono limitati a dare traccia scritta della loro esperienza ma, appunto, hanno testimoniato la permanenza nella propria vita dell'invisibile attraverso la chiesa.

E' qui che la riflessione di De Certeau diventa un commento a sant'Agostino. Quello del "De fide rerum invisibilium", per esempio. Che vuol dire "della fede in ciò che non si vede", tradotto anche da padre Giuseppe de Luca. Il credere nelle cose invisibili, nelle cose che non si vedono, di cui abbiamo testimonianza da altri è la base per il sostenersi stesso delle pratiche sociali che formano l'umano. "Tralascio di dire quanto costoro che ci riprendono di credere ciò che non vediamo, credono alla fama, alla storia, e di luoghi dove essi non sono mai stati; né dicono: Non crediamo, perché se lo dicessero, sarebbe-

ro costretti a confessarsi incerti su quali siano i loro genitori, perché anche qui han creduto ad altri che narravano e che tuttavia, perché è passato, non potevano mostrare", questo rimprovera Agostino ai pagani che criticano i cristiani per la loro fede bizzarra. Credere solo a ciò che è visibile per non credere a ciò che non si vede significa far crollare la società umana, la possibilità della sua intima concordia. Una società in cui non si ha più motivo di prestar fede a qualcuno o a qualcosa è destinata a dissolversi, inevitabilmente.

Il credito, il prestito in attesa della restituzione, sono pratiche di equilibrio economico essenziali per la costruzione del mondo e provengono da una qualche prospettiva di fede nell'altro, da una qualche attestazione di credibilità, prima ancora di qualsiasi quadro giuridico che la formalizzi. Il cristianesimo finisce per imporsi alla società antica sulla base di un forte riconoscimento di questa struttura essenziale, antropologicamente essenziale, a tal punto che è impossibile pensare lo stesso sviluppo economico in mancanza di una fede. Il cristianesimo è stato, da questo punto di vista, il motore del costruirsi, an-

pretesto sulla base del quale discorrere degli effetti di verità del linguaggio, religioso e politico

che economico, della società attraverso l'inserimento di forti dosi di fiducia reciproca tra i soggetti a partire dalle cose invisibili in cui credono. Se crediamo all'amore senza che lo vediamo; se crediamo all'amicizia senza vederla ed entrambi li vediamo per gli atti che li testimoniano e che tuttavia alludono sempre a qualcosa d'altro di diverso dal loro stesso compiersi, allora confutiamo praticamente ogni mancanza di fede. In altre parole, praticiamo il credere, come scrive in tre piccoli e intensi saggi De Certeau ("La pratica del credere". Medusa edizioni 2007).

Lo storico gesuita ha sondato questo terreno e sono queste suggestioni che, in una misura e intensità che qui posso solo intravedere, Papa Bergoglio ha forse raccolto e rilanciato in alcune sue dichiarazioni. Per certi versi un Papa più pastorale che teologo non può che trovare sulla sua strada uno come De Certeau.

L'idea che i cristiani testimoniando di ciò che deve ancora venire, nel doppio senso che è già venuto una volta e che manca per non si sa per quanto tempo dal

venire una seconda, sostengano la struttura che dà credibilità al mondo, che gli permette di funzionare, sta alla base della necessità di parlare con il mondo stesso. Non si tratta più però del dialogare dialettico tra parti che reciprocamente esprimono le proprie tesi e antitesi e insieme trovano la sintesi e tornano a dividersi secondo un ritmo che solo la storia, scritta dopo che si è verificata, può registrare, quanto di porre l'altro, il mondo, nelle condizioni di essere ascoltato perché ascoltandolo la chiesa ascolta se stessa e ciò che in essa risuona dall'altro nel quale cerca sempre di situarsi, evidentemente sempre insoddisfatta del suo stare.

Quelle che vengono interpretate come semplici aperture dialogiche, considerate all'interno di una comprensione ancora post conciliare, sono, credo, modi in fondo molto tradizionali di riaffermare la forza di una chiesa che nell'altro trova la parola che risuona e ha significato all'interno della sua stessa eco. La chiesa ascolta anche l'eco del mondo perché la sua stessa costituzione, *complexio oppositorum*, esige che la sua voce esca verso l'esterno e da esso, dal lontano, torni al punto di partenza. E' un po' come Lacan concepiva l'analista, eco del paziente, muraglia contro cui la voce sofferente del nevrotico si scaglia e per poi tornare, ci si auspica, con la felice modulazione di un ascolto che da solo non si sarebbe potuto dare.

Il discorso psicoanalitico un





Se discute della teoria del linguaggio del "De Magistro" di Agostino, Lacan (qui in una foto giovanile) lo fa addirittura meglio di quanto Wittgenstein faccia nelle sue "Ricerche filosofiche"

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.

084806

www.ecostampa.it