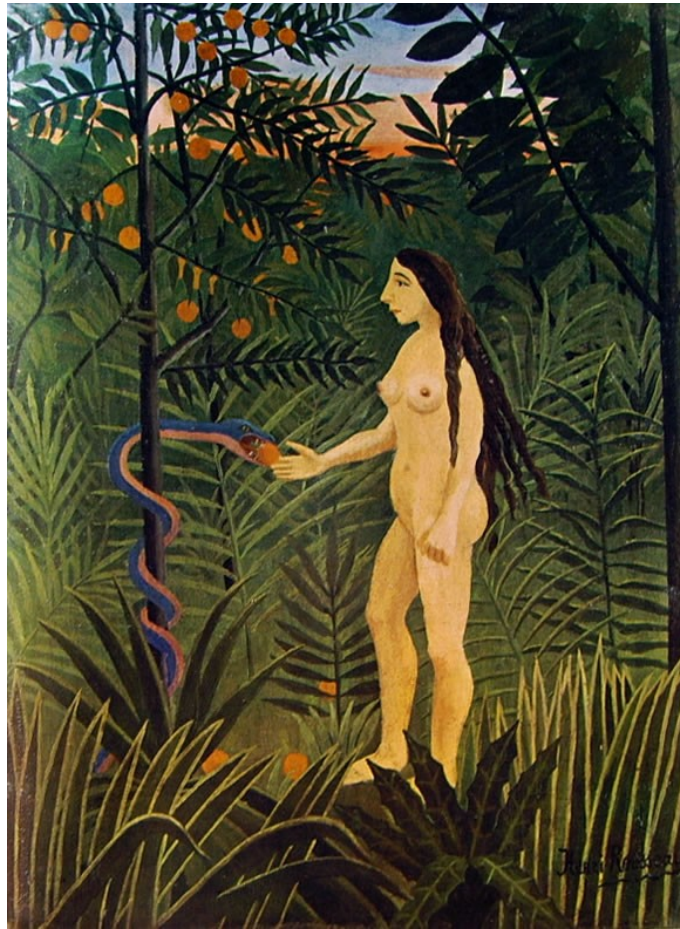


Sergio Caruso

EVA E LE ALTRE

Una indagine psicoanalitica sul femminile nella Bibbia

Parte I : Eva



Saggio consegnato per la pubblicazione su

AEC (Amicizia Ebraico-Cristiana)
Rivista della «Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze»
ISSN : 0003-1739 / 1594-2465

il 1° novembre 2015,
su richiesta della Redazione.

Preprint a c. dell'Autore
realizzato con i mezzi del Dipartimento di Studi Politici e Sociali della
Università degli Studi di Firenze

– edizione fuori commercio –

© Sergio Caruso

Non è permessa la riproduzione integrale senza il permesso dell'Autore.
E' permessa la riproduzioni di brani nei limiti consueti in uso a fini di studio,
con citazione della fonte.

In copertina: Henri Julien Felix Rousseau dit le Douanier, *Eve et le serpent* (1907)

Sul tema di questo saggio.

Invitato a contribuire all'*Amicizia ebraico-cristiana* con un articolo di argomento psicoanalitico, mi sono trovato alquanto in imbarazzo. Gli argomenti gentilmente suggeriti erano: donne e psicoanalisi, psicoanalisi ed ebraismo o... «qualcosa del genere»! Come dire: fa' un po' tu, purché abbia in qualche modo a che fare col filone tematico che la Rivista coltiva in questa fase.

Dico subito che mi guarderò bene dall'affrontare qui l'argomento ideologicamente delicato, tecnicamente complesso e tuttora controverso del "femminile" in Freud e nella teoria psicoanalitica. Su ciò solo poche parole. Cominciamo dall'immagine del femminile in Freud.

In quanto essere umano e figlio del suo tempo, Freud non è certo immune dal pregiudizio e più volte mostra di condividere categorie diffuse, orientamenti correnti e giudizi tipici del suo ceto e del suo ambiente. Condivise per es. l'entusiasmo patriottico di tanti austriaci e di tanti tedeschi per la Grande Guerra (salvo divenire un pacifista, seppure disincantato, di lì a pochi anni). E' giusto riconoscere, tuttavia, come *rispetto al suo mondo* Freud dimostrasse una certa libertà interiore. Certamente *non* lo si può accusare di omofobia (ne rende testimonianza una sua lettera a una mamma), né lo si può accusare di aver condiviso il grosso dei pregiudizi correnti nei riguardi delle donne. Per quanto culturalmente condizionate ci appaiano oggi le sue teorie della «invidia del pene» e della sessualità femminile, Freud non si dimostrò mai ostile all'emancipazione delle donne e più volte, anzi, si dimostrò attivamente favorevole alla loro affermazione nella vita sociale, ben più di quanto sarebbe lecito aspettarsi da un tranquillo borghese della Vienna fra Otto e Novecento. Da giovane tradusse in tedesco il saggio di John Stuart Mill *The Enfranchisement of Women* e, in una lettera del 15 novembre 1883, racconta alla fidanzata di riconoscere nel filosofo inglese «l'uomo del secolo che è riuscito meglio a liberarsi dal predominio dei soliti pregiudizi». E' ben vero che, nel resto della lettera, egli si preoccupa di ribadire il ruolo della donna nel seno della famiglia, ma bisogna pur dire che le società psicoanalitiche, da lui per lungo tempo controllate con pugno di ferro, sono poi state le prime società scientifico-professionali dove le donne potessero stare in condizioni di assoluta parità con i colleghi maschi e, ben spesso, primeggiare; magari rivaleggiando fra loro alla testa di correnti che le riconoscevano come caposcuola (basti pensare alla «guerra delle due dame» fra annafreudiani e kleiniani).

Per quanto riguarda invece la psicologia psicoanalitica della donna (con possibile riguardo a una serie di temi come l'Edipo femminile, la sessualità femminile, la maternità, così come vengono oggi ridiscussi fra gli addetti ai lavori), il discorso si farebbe eccessivamente tecnico e comunque tale da coinvolgere una letteratura ormai sterminata.

Egualemente mi guarderò dall'affrontare qui una questione così complessa di storia delle idee come quella del rapporto che lega Freud e la psicoanalisi all'ebraismo. La letteratura al riguardo non è forse sterminata, ma è certo troppo

ampia per farne anche solo una rassegna. Mi limito dunque a fornire qualche indicazione nella nota a pie' di pagina (estremi nella bibliografia).¹

Ho deciso, pertanto, di esplorare l'altro lato del triangolo, quello donnebraismo, assumendo il vertice psicoanalitico come chiave di lettura. In particolare, mi soffermerò su talune figure femminili del *TaNaKh*, la Bibbia ebraica. Non tutte, ovviamente, ch  anche su questo si potrebbe scrivere un libro.

Sul metodo (e i limiti) di questo articolo.

L'idea   quella di trasceglierne alcune – le figure principali, pi  poche altre – e di leggere le pagine ad esse relative con un metodo analogo a quello con cui si interpretano i sogni, cos  risalendo dal «significato manifesto» al «significato latente». Ci  al fine di capire quale costellazione di pulsioni-angosce-difese sia presente al fondo di ogni storia, senza dimenticare l'esistenza – nel mito come nel sogno – di quel frammento di realt  fattuale che Freud chiam  «residuo diurno» (di natura biografica nei sogni privati del singolo individuo, di natura storica in quella specie di sogni collettivi che sono i miti). Va pur detto e sottolineato che questo metodo guarda al *testo* nel suo complesso – il mito come sogno collettivo, appunto – e non ha nulla, ma proprio nulla a che fare con la stupidaggine di analizzare i *personaggi* (tipo: «mettere sul lettino» Adamo ed Eva) n , tanto meno, con la pretesa di analizzare... l'*autore*!

Resta comunque fermo –   ovvio, e ne sono ben consapevole – che l'interpretazione psicoanalitica   solo *una* fra quelle possibili e che non si deve

¹ Secondo Erich Fromm (1959, 1980), il *background* ebraico di Freud oper  soprattutto nel senso di sospingerlo ad abbracciare il grande retaggio dell'Illuminismo europeo, con particolare riguardo all'idea cosmopolitica di «emancipazione»: un traguardo da raggiungere, per gli ebrei e per tutti gli esseri umani, opponendo all'oscurantismo dei luoghi comuni l'autonomia della Ragione. Come le dottrine politiche dell'Illuminismo mirano all'*emancipazione civile del cittadino dal giogo del potere* mediante una chiarificazione esterna (la «trasparenza» delle istituzioni in uno Stato di diritto), cos  la dottrina freudiana mira a una *emancipazione interiore del soggetto dalla tirannide delle potenze inconscie* mediante una chiarificazione del mondo interno. Questa lettura di Fromm – egli stesso psicoanalista ed ebreo –   corretta e per me condivisibile, ma forse un po' generica (d'altronde, non era negli intendimenti di Fromm fare della filologia freudiana, quanto discutere pregi e difetti della fondazione freudiana della psicoanalisi). Vi sono, su questo argomento, analisi certamente pi  specifiche e approfondite. In generale, sul rapporto fra l'ebraicit  di Freud e la nascita della psicoanalisi si vedano le pagine scritte o curate da David Meghnagi (1993, 2004); sul vissuto personale di Freud in quanto ebreo e sul suo rapporto con la religione, si veda Carlo Strenger (2010). Molte, ovviamente, sono state le riflessioni sul rinnovato interesse dell'ultimo Freud (1939) per *la figura di Mos *; fra queste, un libro di Emanuel Rice (1990). Per quanto riguarda in particolare l'influenza della cultura ebraica sull'*interpretare* di tipo psicoanalitico, un famoso libro di David Bakan (1958) sottolinea l'influsso della Qabala, mentre la tesi dottorale di Dana Beth Wasserman (2004) trova precedenti piuttosto nella cultura hassidica. Alcune rapide osservazioni (con ulteriori indicazioni bibliografiche) sulla intima congruenza fra *mentalit  ebraica e psicoanalisi* si possono piacevolmente leggere in un articolo di Jessica Kraft (2015). Per approfondire il nesso storico-morale fra il *sentimento ebraico-cristiano della Legge* che sta alla base dell'etica dell'Occidente e l'analogo sentimento che sta alla base della teoria e dell'*ethos* psicoanalitici, rimando alle riflessioni di Eliane Amado Lévy-Valensi (1968) e, se mi   concesso, mie proprie (Caruso 1989). Infine, per una psicostoria in chiave psicoanalitica di molte figure dell'immaginario ebraico, si veda Falk (1996).

pretendere in alcun modo di liquidare, con ciò, letture di altro tipo. Peraltro, è tesi diffusa fra gli storici della psicoanalisi (cfr. la nota 1) che la stessa idea d'interpretazione, e il gusto d'interpretare al di là del senso patente, abbiano radici profonde nella ebraicità di Freud, cioè nel suo appartenere a quella che possiamo senz'altro ritenere una «cultura dell'interpretazione»: fra tutte le «religioni del Libro» quella, forse, più fortemente protesa alla ricerca infaticabile di ciò che – per citare Lévinas (1982) – sta «al di là del versetto». Basti qui ricordare «le tredici figure di interpretazione della *Torah* di Rabbi Yishmael [... e] i suoi quattro livelli di lettura e di significato definiti con i termini *peshat* ('senso ovvio'), *remez* ('senso allusivo'), *dorash* ('senso sollecitato'), *sod* ('senso segreto'), le cui consonanti iniziali, una volta vocalizzate, danno luogo all'acronimo *pardes* (giardino, frutteto)» (Sacerdoti Mariani 2014, p. 47).

Esiste – giova ricordarlo – una pluralità di approcci ermeneutici alle Sacre Scritture (e non solo ad esse), variamente sorretti da una estrema diversità di presupposti, sia religiosi che laici, e dunque orientati da una diversa «precomprensione» del testo: interpretazioni allegoriche e figurali in chiave poetica e/o religiosa, interpretazioni “umanistiche” in chiave di filosofia morale, interpretazioni anagogiche in chiave francamente teologica, come pure – s'intende – esegesi di tipo storico-filologico. Non è sempre facile tenerle distinte fra loro perché tutte concorrono alla comprensione di uno stesso testo al di là della lettera e, nella misura in cui si collocano a diversi livelli di lettura, tendono piuttosto a presupporre vicendevolmente e mutuamente implicarsi che non ad escludersi. Ed è bene che sia così, perché ognuno di questi approcci (in maniera tutta particolare nel caso della Bibbia) ha prodotto tesori di riflessione che costituiscono un patrimonio dell'umanità.

Dirò di più: ogni interpretazione di qualunque testo è in realtà una «interpretazione d'interpretazioni», se non anche una «interpretazione d'interpretazioni d'interpretazioni». Non solo nel senso di Dilthey, secondo cui compito dell'esegesi storica è d'interpretare l'interpretazione che *l'autore del documento* dà dell'interpretazione che *gli attori in situazione* danno della loro realtà, ma anche nel senso dell'ermeneutica contemporanea da Gadamer in poi, secondo cui, come l'evento non è separabile dalla sua rappresentazione, così la rappresentazione non è separabile dalla sua trasmissione storica e, dunque, dalla serie d'interpretazioni cui ha dato luogo finora (*Wirkungsgeschichte*); ed è solo in questa pluralità di voci, in questo dialogo ideale, in questo confronto interminabile che il Testo dispiega la sua ricchezza di significati (Gadamer) e «dissemina» la sua Verità (Derrida).

Ce lo ricorda Alicia Ostreiker, per quanto riguarda in particolare la Bibbia: «as the rabbis have long told us: “there is always another interpretation”» [Ostreiker 1993, p. 30]. Naturalmente ciò non vuol dire che tutte le interpretazioni di un certo testo siano egualmente plausibili; tanto meno che qualsivoglia interpretazione, ivi compresa la più arbitraria e la più assurda, sia egualmente accettabile. Una cosa è la (irreperibile) *oggettività della interpretazione*, tutt'altra cosa è la (sacrosanta) *oggettività del testo*. Rassegnarsi all'inesistenza della prima (cioè non credere che possa mai darsi, unica e sola, l'interpretazione ‘giusta’ e

‘definitiva’: tale da liquidare tutte le altre) non comporta affatto di negare la seconda. Esiste, e come! una oggettività del *testo* (il quale sotto questo aspetto va inteso, spiega Eco, come un insieme di vincoli, e dunque come un *limite*, per ogni possibile interpretazione degna di questo nome).

In generale, per essere almeno accettabile, una interpretazione dev’essere onesta e competente. Onesta nel senso di confrontarsi seriamente col testo come insieme di vincoli: per quello che realmente dice. Competente nel senso di rispettare le regole dell’arte e lo stato dell’arte vigenti per ogni tipo di approccio (filologico, psicoanalitico etc.). Una interpretazione accettabile sarà poi tanto più plausibile e convincente quanto più numerosi gli elementi del testo che riesce a connettere in un quadro unitario. Tanto meglio se ciò risulta da un confronto con altre interpretazioni e con altri approcci.

Questo è quello che, col mio metodo e col mio approccio, ho cercato di fare nelle pagine che seguono; spero di esserci almeno in parte riuscito. Con quale intendimento? Quello di fare emergere (1) taluni contenuti meno evidenti dell’immaginario collettivo che sorregge la cultura ebraica e – in misura minore, ma sensibile – quella cristiana, (2) taluni nodi ricorrenti non soltanto nella condizione delle donne bibliche, ma nel rapporto femminile-maschile per quanto riguarda la condizione umana in generale. Insomma, un discorso di antropologia psicoanalitica: un viaggio nel mondo squisitamente *umano* della psiche e delle immagini del femminile ivi contenute, seppure a partire da quel «codice dell’Occidente» (Frye 1983) che è la Bibbia. Dunque: nessuna «psicoanalisi del mistero» quale «manipolazione» delle Scritture – così come mostrava di temere l’allora cardinale Bergoglio (2012, p. 120) – e ciò per la semplice ragione che dal Mistero, nelle pagine che seguono, *metodologicamente prescindo*.

Rimozione del femminile?

«Se da un lato l’Antico Testamento riconosce le virtù di figure femminili forti come Deborah potente profetessa, la nobile Ruth, la salvatrice del suo popolo Esther, la “diplomata” [donna di] Tekoa per il cui tramite Samuele riconcilia David con Absalom», la donna tuttavia vi compare soprattutto come «divino strumento di procreazione e di perpetuazione del Popolo Eletto». Così scrive l’antropologo Vittorio Lanternari (1991, p. 56). Di contro a questa tesi (la più comune), Milka Ventura Avanzinelli ha lumeggiato una più lunga serie di donne bibliche – molte delle quali meno studiate e di rado citate – che appaiono non solo forti, ma capaci di combattere con estrema violenza; seppure – di norma – al fine di vendicare un torto, di capovolgere una situazione, di ristabilire un ordine in qualche modo violato (questa la funzione «sacrale» della violenza femminile: Ventura Avanzinelli 2005, pp. 22-25). Fatto sta che – forti o inermi, dolci o violente – le donne bibliche, – ivi comprese quelle che diremmo soprattutto “spose” – compongono un insieme variegato: un universo quanto mai complesso, che ci rimanda una immagine del femminile ricchissima di facce, anche confliggenti, e di sfumature.

Diversamente da quello che potremmo aspettarci, all'esplorazione di questo universo (con la parziale eccezione di Eva, co-protagonista del mito edenico) Freud non si dimostra poi tanto interessato. Basti dire che perfino delle Quattro Madri (Sara, Rebecca, Lea e Rachele), a lui certamente familiari fin dall'infanzia, Freud non parla mai se non per fuggevolmente citare Lea e Rachele, tra le sculture di contorno del Mosé michelangiolesco, come figure simboliche della *vita activa* e della *vita contemplativa* (secondo una lettura più cristiana che non ebraica, che fa di esse l'*analogon* di Marta e Maria). Quali mai possono essere state le ragioni di un tale disinteresse, per la tradizione ebraica e per le sue donne? Per quanto riguarda la scarsa attenzione da lui riservata alle Sacre Scritture, si sa quanto Freud fosse preoccupato dalla possibile identificazione della psicoanalisi come «scienza giudaica». E non c'è dubbio, d'altronde, che, per quanto favorevole fosse alla *Angewandte Psychoanalyse* (inteso con ciò l'adozione di un punto di vista psicoanalitico nelle scienze umane e sociali), sempre i suoi interesse rimasero prevalentemente clinici. Per quanto riguarda la più scarsa attenzione riservata alle donne bibliche, tuttavia, c'è da chiedersi se questo disinteresse non esprima una inconscia collusione e una involontaria complicità dell'uomo Freud con quella rimozione-repressione dell'elemento femminile che fatalmente caratterizza una certa cultura *lato sensu* patriarcale: quella che già nel testo biblico riduce molte donne al rango di semplici «tracce» (Ostreiker 1993, 1994, cit. in Sacerdoti Mariani, p. 55).

Rileggere la Bibbia: con Freud, con Jung.

Da queste tracce possiamo ripartire per la nostra ricerca di quanto venne rimosso. Naturalmente con l'aiuto degli studi in chiave psicoanalitica del testo biblico che già esistono. Non sono pochi, ma neanche tantissimi: Abraham 1909; Wellisch 1954; Reik 1960, 61; Fromm 1962; Morandi s.d.; Arieti 1981; Cunningham 1991; Berman 1997; Kille 2001; Schulman 2003; Zornberg 2009, 2011; Rollins/Kille 2007; Bodin 2010; Abse 2011. Troppo pochi, però, si soffermano con specifica attenzione sulle figure femminili – tranne Schwartz/Kaplan (2007), che però tiene un approccio più psicologico che psicoanalitico² – e naturalmente coloro che si soffermano in dettaglio sulla sola Eva (Reik 1960, Zornberg 2009).

Non mancherò – nelle pagine che seguono – di valermi egualmente di numerosi e ricchi contributi che Jung, Jacobi, von Franz, Trevi e vari altri psicologi-analisti d'ispirazione junghiana hanno portato alla lettura della Bibbia. Se Northrop Fry (1983) identifica nella Bibbia il «codice dell'Occidente», Carl Gustav Jung – già cinquant'anni prima – identificava in essa (ma anche in altri testi altrettanto grandiosi di altre religioni) una sorta di catalogo di archetipi dell'«inconscio collettivo» che interessa l'intera umanità. «E' necessario leggere la Bibbia, altrimenti non capiremo mai la psicologia. La nostra psicologia, tutte le

² Si tratta nondimeno di un libro molto ricco e di sicuro interesse. Avendone trovato notizia soltanto al momento di chiudere questa parte del presente saggio, non ho potuto tenerne conto; ma confido di farne uso per la seconda parte (in preparazione).

nostre vite, il nostro linguaggio e il nostro corredo d'immagini sono costruiti sulla Bibbia». Sono parole di un seminario tenuto dallo psichiatra svizzero nel 1931 (Jung 1930-34, trad.it. p. 483).

Formato in area freudiana, non condivido taluni presupposti teorici di Jung né molte delle sue conclusioni, ma – grazie al cielo – non è più tempo di guerre di religione in ambito psicoanalitico. La teoria degli archetipi e il concetto junghiano d'inconscio collettivo – per non parlare di quello ben più discutibile d'«inconscio etnico»! – presentano ai miei occhi non poche ambiguità, sul terreno sia scientifico che ideologico; ma l'idea di forme *a priori* della vita psichica (se di questo si tratta) è per me una idea irrinunciabile che, del resto, non è affatto estranea al campo freudiano e, per quelle figure ricorrenti o situazioni tipiche che non possiamo considerare «archetipi» nel senso stretto di Jung (cioè: rappresentazioni inconsce di un istinto), vale comunque il concetto psicoanalitico di mito come «sogno collettivo di un popolo» (Rank) e come «preconcezione» socialmente codificata (Bion).

Confrontarsi col contributo degli junghiani odierni è del resto utilissimo ai nostri fini, per tre ragioni. Primo, perché l'approccio psicologico-analitico corregge una certa qual tendenza freudiana a sessualizzare e patologizzare (Rollins 1999, p. 46) e questo aggiustamento del tiro, passando dall'ambito clinico alla lettura di testi come quelli biblici, è particolarmente appropriato. Secondo, perché l'interesse manifestato dagli junghiani per una rilettura della Bibbia in chiave di psicologia del profondo è piuttosto diffuso (cfr. Scharf Kluger 1991; Rollins 1999; De Vescovi 2006; Dorella 2011, 2013) e sarebbe davvero sciocco prescindere. Ma sopra tutto, terzo, perché l'attenzione per le figure femminili pare essere stata, ed essere ancora, decisamente maggiore in ambito psicologico-analitico (si vedano per es. Ventura Avanzinelli 1998, 2014; Kluger 1999; Uncini/Poli 2001; Barducci 2006)³ di quanto non sia nel *coté* freudiano, dove più a lungo – forse – permane una qualche disposizione a colludere con quella certa «rimozione del femminile» che risale al padre Freud. Di quei contributi, pertanto, mi avvarrò liberamente e largamente, integrandoli quando possibile nella mia lettura e nel mio approccio.

Partirò naturalmente da Eva, la donna biblica che più di tutte ha polarizzato l'attenzione degli psicoanalisti da Freud in poi.

Naturalmente la storia di Adamo ed Eva ha dato luogo a una varietà d'interpretazioni psicoanalitiche (per una rassegna: Cunningham 1991). Ma pare a me che la maggior parte di esse, per quanto brillantemente colgano ciascuna un aspetto, tendano spesso a perdere la complessità della storia e la pregnanza delle figure, inchiodando Eva a *una* faccia del femminile, anziché riconoscere in essa la

³ A questi autori bisognerebbe aggiungerne un altro, il più famoso e aggiornato, vale a dire Eugen Drewermann (un teologo e psicoterapeuta tedesco decisamente eclettico, egualmente influenzato da Freud, Adler, Jung, Klein, Fromm, Winnicott, Kohut), oltre tutto fieramente e meritevolmente critico di ogni deformazione delle Scritture in chiave anti-giudaica (ciò che gli valse il premio Erich Fromm nel 2007), se non fosse che Drewermann, ex sacerdote cattolico, nel suo lavoro del 1984-85 e più ancora negli altri suoi lavori si dimostra più interessato ai quattro Vangeli (i quali non costituiscono oggetto del presente articolo) che non a quello che i cattolici chiamano Antico Testamento (di cui pure egli parla, ma in misura assai minore).

personificazione simbolica del Femminile in generale. In realtà, tutte queste interpretazioni (adesso ne dirò qualcosa) non si escludono; piuttosto, si completano l'una con l'altra, perché il principio freudiano della «surdeterminazione» (*Überdeterminierung*) se vale per il mondo effimero dei sogni, vale *a fortiori* per narrazioni complesse e millenarie come i miti religiosi.

Gli aspetti che qui c'interessano sono quattro (tutti legati fra loro e tutti altamente problematici):

- la nascita di Eva
- il suo rapporto con Adamo
- il suo rapporto col pomo
- il suo rapporto col serpente

Ognuna di queste *figure* costituisce, come vedremo, una «condensazione simbolica» di estrema pregnanza (nel senso stretto della *Verdichtung* freudiana, tal quale nei sogni). Ma è poi *la storia nel suo complesso* che va interpretata come un'allegoria della condizione umana: drammatica sì, ma fino a un certo punto (e qui entrano in gioco le interpretazioni neofreudiane e postfreudiane, Jung compreso).

Dico subito che non sarà possibile comprendere questa storia senza riferirsi almeno fuggevolmente ad *altre figure femminili* non strettamente bibliche, ma pur presenti nella cultura ebraica: figure positive come la Shekhinah o negative come Lilith.

Come nasce Eva? La versione elohistica: bisessualità originaria e castrazione simbolica.

Come ben sappiamo, ci sono due versioni della creazione. Nella prima versione la prima donna si direbbe *creata con* Adamo («maschio e femmina li creò», Gen. 1: 27); nella seconda, quella c.d. jahvistica, Eva è invece *estratta dal* fianco di Adamo (Gen. 2: 21-22). Si discute interminabilmente se *tzela* vada qui tradotto costola, fianco, lato o semplicemente «metà». Ma più ancora si discute – da sempre – come conciliare, nell'unità della narrazione biblica, le due versioni (della Creazione, ma poi anche del Decalogo), per non parlare della varietà dei nomi e delle immagini del Creatore che costellano la *Torah*. Una lettura storico-filologica come quella ispirata dalla c.d. «ipotesi documentale» o «teoria delle quattro fonti» si limita a registrare la differenza fra le due versioni, attribuendola a fonti diverse confluite nella redazione finale del testo biblico (nella fattispecie, la fonte «sacerdotale» e la fonte «jahvistica»);⁴ ma per chi voglia – come noi – *dar voce al sogno* implicito nel testo e, per così dire, *sognare insieme* col redattore finale, con i suoi lettori, con i suoi interpreti, proprio questa tensione (e i tentativi

⁴ La c.d. ipotesi documentale, considerata come l'inizio della esegesi biblica di tipo storico-filologico, venne proposta per la prima volta dal biblista e orientalista tedesco Julius Wellhausen. Questi formulò una *Vier-Quellentheorie* (teoria delle quattro fonti), anche detta *JEDP Theorie*, dove le quattro lettere corrispondono alle fonti, risalenti a epoche diverse, che la redazione finale della *Torah* (presumibilmente avvenuta in epoca post-esilica) è supposta utilizzare: *Jahwist, Elohist, ur-Deuteronomium, Priesterschrift* (Wellhausen 1878¹, 1883²).

di risolverla da parte degli interpreti) si carica di senso e richiede una qualche decifrazione.

Cominciamo col notare che Gen. 1: 27 (la prima versione) non dice «uomo e donna» (*ish ve-ishshah*), bensì «maschio e femmina» (*zakar u-nek'bah*): qualcosa come «convesso» e «concava» o, letteralmente, «puntuto» e «cava», con evidente allusione alla conformazione dei genitali e alla possibilità di una congiunzione. Ora, questa compresenza del maschile e del femminile si può leggere, ed è stata letta, in almeno due modi: (1) quale *creazione simultanea degli uomini e delle donne* all'inizio della «umanità» (interpretando *Adam* come singolare collettivo); però anche, se vogliamo rendere compatibile questa prima versione con quella successiva, (2) quale *congiunzione originaria del maschile e del femminile* nel primo e unico essere umano.

Questa seconda lettura ha trovato una speciale fortuna tanto nella Qabala quanto nella psicoanalisi. Questa infatti si è compiaciuta di trovare nella tesi qabalistica della bisessualità originaria un'anticipazione mitologica della tesi freudiana della «costituzione bisessuale» dell'uomo (Bakan 1983², p. 282 ss.): tesi secondo cui, per ragioni sia endocrinologiche sia psicologiche, c'è e non può non esserci qualcosa di potenzialmente femminile in ogni uomo e qualcosa di potenzialmente maschile in ogni donna. Inoltre: nella visione qabalistica Eva fa parte di Adamo *ab origine*, così come la Shekinah fa parte di Dio *ab aeterno*. Ed essendo questa *la componente materna del divino*,⁵ taluni psicoanalisti si sono compiaciuti d'interpretare la corrispondenza Eva-Shekinah come un equivalente ebraico del mito di Edipo (Reik 1960, cap. II). Sul che torneremo fra poco.

Peraltro, l'idea di una congiunzione originaria del maschile e del femminile nel primo essere umano trova un equivalente nel mito platonico dell'Androgino: singolare creatura in sé completa, maschio da una parte e femmina dall'altra, che Zeus taglia in due per prevenirne la possibilità tracotanza (col che nel *Simposio* si spiega l'origine e la funzione di Eros, personificazione del desiderio di ritrovare l'unità perduta). La corrispondenza del mito qabalistico col mito platonico appare tanto maggiore, se accettiamo la traduzione di *tzela* come «metà». Inoltre, tanto il Padre degli dei greci quanto il Dio-Padre della Bibbia appaiono preoccupati che l'uomo possa volersi egli stesso divino.

Come interpretare questa lettura? Il taglio inferto dal Padre celeste al primo essere umano mi parrebbe assumere qui il senso della «castrazione simbolica» con cui Lacan rilegge l'Edipo freudiano. Essa fa del soggetto-*infans* (*S*) un «soggetto barrato» (*\$*), cioè un soggetto come-tutti-gli-altri, che non ha nulla di speciale e – come tutti – deve fare i conti con la sua costitutiva «mancanza», col suo incolmabile dis-essere (ciò che Lacan chiama *manque à être*); un soggetto che, come tutti, deve adattarsi a chiedere e negoziare per vivere. In termini freudiani ciò corrisponde all'egresso definitivo dalle fantasie magico-onnipotenti del narcisismo primario (*in primis* la fantasia infantile di essere tutt'uno con la madre) per entrare nel mondo adulto delle relazioni oggettuali.

⁵ Sul «volto femminile di Dio» nella Bibbia e nella tradizione ebraica – e sulla ritrovata «attualità» di questa immagine del divino – si veda De Benedetti 1990 (con grande ricchezza di citazioni).

La castrazione simbolica comporta una umiliazione: essa smentisce ogni fantasia di autarchia narcisistica e obbliga il soggetto ad accettare l'idea che esistono degli oggetti desiderabili, ma anche una Legge, *fuori di sé*. Si tratta in verità di una umiliazione benefica, che aiuta a crescere: essa toglie l'onnipotenza immaginaria per conferire una (limitata) potenza reale. Nel mito ebraico e nel mito greco, come pure nel vissuto infantile, l'esistenza di un Terzo capace di infliggermi una "ferita" comporta quella che potremmo chiamare una *desacralizzazione di sé* e, dunque, la riduzione del soggetto a proporzioni meramente umane. Parlo di desacralizzazione nel senso di Eliade (1949): «un oggetto diventa sacro quando incorpora una cosa altra da se stesso» (come Adamo fintantoché include in sé Eva) ed è, per contro, desacralizzato quando viene separato dalla componente "altra" e deve riconoscere di averne bisogno. Col perdere la sua parte femminile, che sarà d'ora in avanti l'oggetto del desiderio (e viceversa) Adamo, ed Eva con lui, divengono *compiutamente umani*. Paradossalmente, cessare di credersi divinamente autosufficienti (cioè: uguali al Padre e fusi con la Madre) è il primo passo per intraprendere una crescita davvero umana.

Come nasce Eva? La versione jahvistica: l'escorporazione di Eva da Adamo come rito di passaggio virile.

Resta da capire tuttavia perché poi il testo biblico, diversamente dal mito greco, non parli di un taglio verticale, che separa di netto il maschio dalla femmina, bensì descriva – nella seconda versione della creazione, quella c.d. jahvistica – una vera e propria *escorporazione* di questa da quello. E per quanto vogliamo concepire Eva come la «metà» di Adamo (in ogni senso, anche metaforico), resta il fatto che essa viene *estratta da lui* – dal suo «fianco», come sua «costola» – e non viceversa.

Valendomi di più letture di vari psicoanalisti, direi che questo episodio costituisce una condensazione simbolica che reca le tracce di due fatti, del resto collegati fra loro: (1) quello che gli antropologi chiamano un rito di passaggio virile e (2) l'invidia maschile della potenza generativa del corpo femminile.

Sulla riconoscibilità, fra le righe, di un antico rito di passaggio insisteva già Theodor Reik (1960) più di mezzo secolo fa. Basandosi sulle osservazioni degli antropologi culturali, egli ci ricordava infatti come molte tribù ritualizzino il passaggio del giovane maschio alla vita adulta, sessuale e guerresca, inscenando una *morte-rinascita* che simboleggia la "morte" del bambino e la sua rinascita al mondo degli adulti (con le durezze e i rischi che ciò comporta). In questo quadro, l'apertura del costato di Adamo da parte del Creatore corrisponde alla *ferita rituale* inferta al ragazzo da parte del rappresentante della comunità dei padri, mentre il «sonno» di Adamo è l'equivalente simbolico della «morte iniziatica». Anche la costola, in questo quadro, assume una speciale pregnanza di senso. Infatti, l'estrazione di una parte interna al corpo allude al rito dello smembramento (comune nelle comunità di allevatori) con cui *si finge* di voler sacrificare il giovanetto come un animale (e qui la mente corre a Isacco), mentre

l'essere divino che esegue l'operazione (quello almeno della versione jahvistica) altro non sarebbe che l'evoluzione biblica del «barbarico demone notturno» che, evocato dai padri, interviene in tutti i riti di passaggio. Ma la costola e le ossa in genere – spiega Mircea Eliade (cit. in Reik 1960) – sono, nelle culture dei cacciatori, un simbolo di rinascita: la radice ultima della vita su cui e da cui la stessa carne, nulla più che il vestito dello scheletro, era supposta crescere. Inoltre – ciò che più conta ai nostri fini – nella mitologia sumerica le costole materne venivano ritenute all'origine della prole.⁶ L'estrazione di un osso risulta dunque decisiva ai fini della condensazione simbolica cui si faceva cenno: in esso coincidono la nascita di Eva (su cui torneremo fra poco) e la ri-nascita di Adamo quale uomo adulto. A questo riguardo Reik (1960) di nuovo si rifà all'etnografia comparata, che mostra essere molte le popolazioni dove il giovane maschio può – in taluni casi, deve – avere una sposa solo dopo essere stato circonciso (o subinciso, a seconda delle usanze locali). Così pure nel testo biblico, benché di «maschio e femmina» già si parlasse nella sezione precedente (la cui stesura è però presumibilmente posteriore), solo dopo questa operazione rituale – cui seguono la trasgressione e l'esclusione dall'Eden – abbiamo l'inizio effettivo ed esplicito della vita sessuale adulta: «Ora Adamo conobbe Eva sua moglie» (Gen. 4:1). Dal che risulta chiaro che la mutilazione rituale inferta nei riti di passaggio al giovane maschio (e nel primo libro della *Torah* ad Adamo) è sì l'equivalente di una castrazione imposta dal Padre edipico, ma diremo così – al di là di Reik, sulle orme di Lacan – una «castrazione simbolica», ovvero una “castrazione” che paradossalmente *abilita* non meno di quanto ferisca. Del resto, la stessa Bibbia reca altri esempi di castrazione simbolica o ferita abilitante: basta pensare alla lotta di Giacobbe con l'Angelo, dove nell'Angelo possiamo riconoscere il solito «barbarico demone notturno» evocato nei riti di morte-rinascita: «gli toccò la giuntura dell'anca, e la giuntura dell'anca di Giacobbe fu slogata, mentre quello lottava con lui»: Gen. 32: 25). Giacobbe ne esce sciancato, ma ciò prelude alla sua ri-nascita come Israel. Insomma, il tutto pare avere a che fare con la trasmissione intergenerazionale di quella qualificazione archetipica che in termini junghiani si chiama «maschile selvatico» (Risé 2015), per mezzo di un rito che ha soprattutto la funzione di allentare il legame del figlio maschio con la madre e con l'universo delle donne, dove è stato immerso fino a quel momento. Al quale fine il ragazzo

⁶ Nel mito edenico dei Sumeri – ambientato nel giardino di Dilmun, un luogo senza sofferenze né morte – il dio Enki vive felice, accoppiandosi reiteratamente con le sue figlie. Viene però maledetto dalla moglie, la dea Ninhursag (la Signora della Montagna) per avere mangiato i frutti di un albero da essa creato e, come conseguenza della maledizione, patisce orribili sofferenze, in particolare al fianco. A questo punto Ninhursag, impietosita, genera una figlia, successivamente identificata con la madre: Nin-ti (la Signora della Costola, ma anche della Vita, dove *ti* vuol dire sia l'una che l'altra cosa), e ciò allo scopo precipuo di curare una costola malata di Enki. La storia è in realtà ben più complicata, ricca di varianti, e il suo svolgimento, per non parlare del senso complessivo – sono lunghi dall'esser chiariti. Per analogia col mito biblico (posteriore) vien fatto di pensare che la “cura” consista nell'estrazione di Nin-ti dal fianco di Enki, ma non ne siamo certi. L'orientalista Samuel N. Kramer fa l'ipotesi che, creando Nin-ti, Ninhursag ripettesse le forme della *propria* creazione (da ciò l'identificazione delle due figure) e che tutto ciò andasse di pari passo con la credenza sumerica che dalle costole materne si formasse l'ossatura del feto (cfr. Kramer 1971, pp. 149 ss.).

viene simbolicamente fatto rinascere dal padre.

A noi d'altronde interessa sottolineare che nel testo biblico la ri-generazione di Adamo viene fatta coincidere con la generazione di Eva. E questo appare già di notevole significato: come dire che le due qualificazioni del Maschile e del Femminile – umane o sovrumane che si voglia considerarle, prevalentemente naturali o prevalentemente culturali che siano – nascono insieme, mutuamente implicate: opposte ma non contrarie, complementari eppure rivali.

L'escorporazione di Eva da Adamo come spostamento della pulsione edipica dalla madre alla figlia.

Ma veniamo adesso, per approfondirlo, al secondo ingrediente che la storia condensa: la nascita della donna. L'estrazione di Eva dal fianco di Adamo non può non far pensare a un *parto*, col Signore in persona nel ruolo di Levatore. Un parto, dunque, ma... qualcosa non torna. Tutte le figure che ci aspetteremmo femminili sono maschili: non solo la "levatrice", ma perfino la "madre"! Di questa strana storia, assurda come può esserlo solo un sogno, gli psicoanalisti (Rank 1924, Fromm 1951, 1966, Reik 1960) si sono chiesti le ragioni «profonde».

Otto Rank (1924) e Theodor Reik (1960) sono in ciò sostanzialmente d'accordo: l'inversione dei ruoli che di Eva/*Hawāh*, «la madre di tutti i vivente» (Gen. 3: 7), fa invece *la figlia* di Adamo sta al servizio di uno «spostamento» (la freudiana *Verschiebung* come meccanismo di difesa inconscio): nella fattispecie, lo spostamento-travestimento della tentazione edipica dal rapporto madre-figlio (contenuto latente) a quello padre-figlia (contenuto manifesto). Le due congiunzioni sono entrambe incestuose, egualmente deplorabili dal punto di vista morale e comunque devastanti per chi le subisce, ma sul piano psicologico-profondo la congiunzione del padre con la figlia pubere non comporta una regressione così mortifera e depersonalizzante come il ritorno del figlio nel grembo materno; desiderarla, pertanto, non suscita – dal punto di vista maschile! – angosce così forti come quelle arcaiche di sparizione né, d'altronde, angosce di castrazione al cospetto di un padre-vindice. In altri termini, lo «spostamento» funziona così: *ammettere* di essere un padre che desidera la figlia (contenuto manifesto) serve a *negare* di essere un figlio che desidera la madre (contenuto rimosso). Questa ammissione e questa negazione di superficie, tuttavia, dissimulano la verità del profondo, quella stessa che – nota Reik – si ritrova chiaramente espressa, ben al di là del mito greco di Edipo, in tanti altri miti di varie religioni mediterranee e medio-orientali: miti dove una Grande Madre genera un dio-figlio che poi diventa il suo amante (Adone, Attis, Osiride, Tammuz). Di questa *Magna Mater*, Eva – la prima madre, non a caso considerata dalle genti del Libro come la madre di tutti – sarebbe essa stessa una variante, seppure meno facilmente riconoscibile. Nella versione detta elohistica – quella della creazione di Adamo (*Adam*) dalla terra (*adamah*) – abbiamo, secondo Reik, il «ritorno del rimosso»: l'uomo (*ish*) esce dalla donna (*ishshah*) – non viceversa! – e con quello stesso corpo materno desidera ricongiungersi.

L'escorporazione di Eva da Adamo come simulazione invidiosa di un parto maschile.

Nella versione jahvistica, invece, Eva viene tratta dal fianco di Adamo. Ma questa nascita singolare di una donna da un uomo, riguardata in termini di mitologia comparata, non è affatto un *unicum*. Nota Theodor Reik che ci sono miti del genere nelle società patriarcali e fallocentriche, a cominciare dalla più misogina e fallocratica di tutte: quella ellenica. Basta pensare alla nascita di Athena, adulta e armata di tutto punto, dalla testa di Zeus; col che il Padre degli dei pare volere appropriare al mondo maschile la più femminile delle prerogative: il parto (Reik 1960, trad.it. 135-136)! La nascita di Athena non è, del resto, l'unico esempio di parto maschile: lo stesso Zeus – raccontano concordemente la *Teogonia* esiodea e i *Dialoghi* di Luciano – avendo senza volere colpito l'amante Semele con la sua folgore, estrae dal corpo incenerito di lei il feto ancor vivo di Dioniso e se lo cuce dentro la coscia, dove lo fa crescere fino al momento del parto. La storia è tanto più significativa perché Semele non è una donna qualunque, ma una divinità ctonia legata al culto tellurico della Madre (cfr. la parola russa *Zemlja*, «terra»), ed è proprio questa *madre per eccellenza* che Zeus Padre surroga, assumendosene il ruolo! Si tratta probabilmente di un mito afferente al Mediterraneo dall'Oriente, perché anche nelle *Upanishad* il dio Soma – equivalente di Dioniso e come lui fautore delle bevande inebrianti – viene detto cucito nella coscia del dio Indra. Osserva Barbara G. Walker che «di fatto l'usurpazione del potere femminile di partorire risulta essere stato il tratto distintivo delle più antiche divinità maschili» e che molto numerose sono le storie del genere nelle mitologie più svariate: in India, in Cina, ma anche – per rimanere nel Medio Oriente – presso egizi e hittiti (Walker 1983). Per non parlare del mito edenico dei sumeri, dove la dea Nin-ti pare nascere da una costola dolente del dio Enki (cfr. la nota 5). A tutte queste storie si aggiunga il rito della *couvade*, ben noto agli antropologi e diffuso nell'arte mediterranea, con cui l'uomo – a fianco di una donna realmente incinta – simula anch'egli il travaglio, e poi l'espulsione del piccolo, per sancirne il riconoscimento o l'adozione.

La nascita di Eva dalla costola di Adamo risulta dunque essere una variante locale di un mitologema quanto mai diffuso: quello della *inversione procreativa*, che disloca sul corpo maschile perfino quello che per antonomasia costituisce un potere specifico ed esclusivo del corpo femminile: la fecondità generativa, la capacità di dare alla luce una nuova vita. Ed essendo Adamo il primo uomo, cioè l'Uomo per antonomasia, col suo “parto” viene messo in scena un che di emblematico: *la totale espropriazione delle donne da parte degli uomini*. Adamo, *il primo uomo*, viene raccontato come *la prima madre*: solo *dopo* di lui, e *come* lui, Eva e tutte le donne saranno in grado di partorire (ma con dolore)! Insomma: questo fantastico capovolgimento della realtà – la raffigurazione di un uomomadre, nella sua iperbolica assurdità – assume una valenza simbolica che tradisce la volontà di dominio del mondo maschile su quello femminile e si fa cifra – giova ripetere – di una espropriazione totale. A fronte della quale – sostengono vari antropologi – alle donne non resteranno che sotterfugi: mezzi occulti,

segretamente trasmessi di madre in figlia, per ri-prendersi quei poteri che l'uomo ha tolto loro. Da ciò l'origine tutta femminile del magico, di cui recano tracce molte feste popolari (Levi-Makarius 1974, pp. 318-320, cit. in Degive 1991).

Come nasce, psicologicamente e storicamente, il mitologema della «inversione procreativa»? Osserva Erich Fromm che, se Freud suppone – nella Vienna del primo Novecento – l'esistenza del *Penisneid* (l'«invidia del pene» come caratteristica della psicologia femminile), non meno “naturale” e ben più plausibile dev'essere supporre l'esistenza di una invidia della gravidanza e del parto fra gli uomini vissuti nell'epoca matriarcale, prima della instaurazione della supremazia maschile.⁷ Si tratta infatti di un potere generativo che non può non colpire l'immaginazione e suscitare potenti emozioni. Del resto, l'invidia della gravidanza «anche ai nostri giorni si riscontra in parecchi casi» (Fromm 1951, trad.it. p. 222).

Un passaggio dal regime matricentrico (presumibilmente pacifico e cooperativo) a quello patricentrico (bellicoso e gerarchico) sarebbe attestato secondo taluni archeologi, in varie zone del mondo, da vari reperti. Fra questi, l'esistenza di città prive di mura dove è stata rinvenuta, fra gli oggetti fittili, una netta prevalenza di divinità femminili che rimandano al culto della Grande Madre (o, come preferisce chiamarla Robert Graves, la «Dea Bianca»). Con l'invasione

⁷ L'ipotesi del matriarcato come ordinamento sociale antecedente al patriarcato risale al *Mutterrecht* di Bachofen (1867), un'opera cui il giovane Fromm (1934) dedicò un'attenta lettura che doveva poi influenzare tutto lo sviluppo del suo pensiero (con particolare riguardo al tema della violenza aggressiva, come pure a un certo modo d'intendere l'Edipo: due tendenze che Fromm, a differenza di Freud, non ritiene pulsioni implicite nella natura umana, bensì espressione perversa di una certa struttura della famiglia). Dopo l'interesse inizialmente suscitato fra Otto e Novecento, l'ipotesi bachofeniana del matriarcato come *epoca antecedente* ha trovato sempre meno credito presso gli specialisti, che la ritenevano storicamente malfondata. Col che parevano dover perdere credito pure le pagine degli autori (da Engels a Fromm) ispirate da quella ipotesi. Negli ultimi cinquant'anni, tuttavia, le valutazioni sono in parte cambiate. Scrive Marco Bacciagaluppi, psichiatra e psicoanalista molto vicino all'orientamento di Fromm: «Dati archeologici recenti, quali gli scavi di Mellaart (1967) in Anatolia e di Marija Gimbutas (1987) nell'Europa danubiana, sembrano confermare la tesi di Bachofen. Sono stati trovati insediamenti del primo Neolitico caratterizzati dal culto della Dea Madre e dall'assenza di attività guerresche. A giudicare dalle cosiddette statuette di Venere, il culto della Dea Madre risale al Paleolitico, cioè a decine di migliaia di anni fa, e può avere quindi una base innata. Questa cultura ginocentrica è stata spazzata via da invasioni successive di pastori nomadi, organizzati in modo gerarchico e patriarcale, bellicosi e adoratori di dei maschi» (Bacciagaluppi 2007, p. 73). Resta vero, peraltro, che bisogna un po' intendersi sulle parole. In senso stretto e letterale, «matriarcato» (che non è invero il termine di Bachofen) suona come la definizione di un *regime politico* (ed effettivamente l'esistenza storica o preistorica di una vera e propria ginecocrazia resta tutta da provare). D'altronde, per quanto riguarda *la struttura della famiglia e i sistemi di parentela*, «matriarcato» è termine generico e inappropriato; bisognerebbe infatti distinguere, con gli antropologi, fra «matrilocale», «matrilineare» e altri aspetti ancora, che possono - ora più ora meno - convergere all'interno di un sistema «matricentrico». Con queste precisazioni terminologiche e concettuali e, dunque, con l'ammissione che tanto resta ancora da capire, possiamo forse concludere che, dopo le ultime scoperte archeologiche, *sembra esserci del vero nelle tesi proposte da Fromm sulle orme di Bachofen*: molto più di quanto i critici dell'uno e dell'altro non vogliano concedere. Sulla compatibilità fra le tesi di Fromm e quelle di Freud, cfr. la nota 20.

⁸ Rifacendosi in parte al padre nobile dell'antropologia britannica, sir James Frazer, il poeta e letterato Robert Graves ha analizzato – in chiave di archeologia comparata e mitologia comparata

di popoli altri, queste divinità non sparirono del tutto, ma furono esse pure assoggettate, nella mitologia risultante dalla fusione delle culture, alle nuove deità maschili portate dagli invasori (cfr. la nota 7). La rassomiglianza di Eva con altre figure di mitologie medio-orientali, sumeriche in particolare (cfr. la nota 6), autorizza a pensare che essa rechi le tracce di un tale passato. Già Hugo Grossmann, un biblista protestante vissuto in Germania e Stati Uniti fra Otto e Novecento, notava come il rapporto privilegiato di Eva col serpente, animale terribile quant'altri mai, riveli trattarsi di quanto resta di una dea infera, una divinità ctonia; molte dee mediterranee sono infatti raffigurate con serpenti fra le mani o sulla testa (Hugo Gressman 1884, cit. in Reik 1960, trad.it. p. 166). Ma questo rapporto donna-serpente – in origine positivo e simbolo di una potenza sovrabbondante – nella trascrizione jahvistica diventa una caratteristica negativa (in termini psicoanalitici diremo «fallica»): prelude infatti alla *intrusione* di Eva nella “innocenza” di Adamo. Nel che di nuovo si legge la svalutazione della cultura matricentrica da parte della nuova cultura dominante, però anche un residuo timore dell'uomo vincitore per la donna vinta.

Secondo Fromm (1951, trad.it. pp. 223), il mito biblico dell'Eden comincia esattamente dove finisce quello babilonese di Marduk (il dio che sconfigge Tiamat, suprema divinità femminile). «Tuttavia l'eliminazione di ogni ricordo della supremazia matriarcale non è completa. Nella figura di Eva ravvisiamo la superiorità della donna [...]. È lei a prendere l'iniziativa di mangiare il frutto proibito; ella non si consulta con Adamo, gli porge semplicemente il frutto perché lo mangi ed egli, quando viene scoperto, è alquanto goffo e incapace nelle sue giustificazioni. E' soltanto dopo la Cacciata dal paradiso terrestre che si stabilisce il suo predominio. Dio dice ad Eva: “E il tuo desiderio sarà quello di tuo marito ed egli comanderà su di te”. Evidentemente l'instaurazione del predominio maschile mette in rilievo una situazione precedente in cui l'uomo non dominava. Soltanto da ciò e dall'assoluta negazione della funzione produttiva della donna possiamo riconoscere le tracce della supremazia della madre, che fa ancora parte in maniera manifesta del mito babilonese» (Fromm 1951, trad.it. p. 223).⁹

– una serie di materiali sia artistici che letterari, inferendo da essi l'esistenza, nell'Europa dei tempi arcaici, di un'unica divinità di tipo lunare che precede le bellicose divinità maschili (a noi storicamente più vicine) e che è molto simile alla *Magna Mater Mediterranea*: la c.d. «Dea Bianca», univocamente concepita e trasversalmente venerata – nell'epica medio-orientale come pure nella mitologia gaelica e celtica – quale signora e padrona dell'amore e della morte (cfr. Graves 1948¹, 1961³). Onestà vuole che si ricordi come i metodi di Graves (l'«iconotropia», fondata sulla ricorrenza delle immagini, e il «pensiero analettico», con cui il lettore si proietta nel passato) siano stati giudicati da tanti filologi alquanto discutibili, se non anche «esoterici». Nicholas Carter, che pure è un suo allievo ed estimatore, si spinge fino a sostenere che Graves, traumatizzato dalle due guerre mondiali, ha finito col proporre una religione alternativa intesa a salvare un Occidente inguaribilmente falloocratico e bellicoso (Magris 2015, p. 40). Tuttavia, al di là degli intendimenti soggettivi del Poeta e pur facendo la tara ad alcune delle sue tesi, è pure giusto riconoscere che le convergenze da lui messe in luce sono numerose e impressionanti. Per una ridiscussione generale dell'opera gravesiana: Quinn 1999.

⁹ A sostegno della tesi frommiana secondo cui la *rimozione del femminile* non è completa e lo stesso testo biblico reca tracce di un qualche *ritorno del rimosso*, possiamo citare uno studio della psicologa e biblista newyorkese Harriet Lutzky. Questa studiosa ipotizza che il termine *Shaddai* – epiteto divino solitamente tradotto come «l'Onnipotente», ma riconducibile all'ebraico *šad* (seno)

Il paradiso come grembo materno.

Riassumendo quanto detto fin qui: l'interpretazione classicamente freudiana, che punta il dito sul desiderio edipico e sulla sua interdizione, non è tanto sbagliata, quanto storicamente e psicologicamente limitata. Nel mito biblico c'è dell'altro. Non solo l'eco di una lotta fra patriarcato e matriarcato, che risuona nel rapporto fra il primo uomo e la prima donna, ma altro ancora. Del resto, all'interno dello stesso desiderio edipico Fromm e altri psicoanalisti vedono riemergere pulsioni pre-edipiche ispirate – diremo così – dalla nostalgia del grembo materno quale ambiente sicuro, senza rischi né bisogni: quel *regressus ad uterum* descritto dalla scuola di Budapest (Ferenczi, Balint).

In effetti, nella storia di Adamo ed Eva l'elemento materno-femminile non è rappresentato solo dalla *persona di Eva* (quello che diremmo in termini kleiniani un «oggetto intero»), ma anche dall'*ambiente circostante*, cioè dal giardino per essi predisposto (il grembo come «oggetto parziale»). Qualche interprete, magari forzando un po' la lettura, si è spinto fino a rimarcare come Adamo ed Eva avvertano la presenza divina nell'Eden come una presenza molto «fisica», ma percependone – all'inizio e fino a un certo punto – solo il dato sonoro (la voce, il rumore dei passi): come un feto che della madre percepisca solo, dall'interno, la voce e il battito cardiaco!

Peraltro, una cosa è la realtà della vita intrauterina vissuta dal feto, altra cosa è la fantasia inconscia del *regressus ad uterum*, ossia la «reinfetazione» come fantasia difensiva del bambino – e talvolta dell'adulto! – contro ogni genere di frustrazione afferenti dalla realtà esterna. A livello di fantasia infantile questo *grembo* dove si cerca rifugio è una regione dell'immaginario; di essa – spiega Meltzer (1992) – può solo dirsi che corrisponde all'*interno del corpo materno* e che la sua «geografia» confusamente immaginata comprende diverse sotto-regioni (testa, seno, utero+vagina) a loro volta corrispondenti alle straordinarie qualità di una madre magica: l'onniscienza, capace di *capire e risolvere qualunque problema*; l'onnipotente capacità di *nutrire, scaldare e consolare, garantendo un'assoluta sicurezza*; la potenza procreativa, confusamente unita (nella mente del bambino) con la capacità diciamo pure «erotica» di *trattenere e piacevolmente intrattenere dentro di sé* tanto i nascituri quanto il padre (non ancora concepibile, a livello pre-edipico, come un Terzo in rapporto privilegiato con la madre, bensì vissuto come una specie di fratellone, più grande e più forte degli altri bambini).

Come nasce e a che serve questa fantasia, in cui taluno riconosce la matrice psicologico-profonda del mito edenico (Steiner 2011)? Come ho detto, si tratta di una fantasia inconscia praticamente universale, la quale assolve a funzioni difensive nei confronti delle angosce suscitate dalla realtà esterna. Una sorta di

– fosse in origine l'epiteto di una dea semitica, detta «quella del seno» così come la dea ugaritica Asherah veniva detta «quella del grembo» (Lutzky 1998). Secondo un'altra ipotesi *Shaddai* corrisponderebbe all'accadico *shaddā'û*: quello/a della «montagna» (*shadû*) – epiteto usato per divinità sia maschili che femminili supposte risiedere su una qualche Montagna Sacra. Data la frequente identificazione morfologica e simbolica della Montagna Sacra con un Seno Divino, le due ipotesi non sono necessariamente alternative.

fuga mundi, ma non solo dal mondo esterno (quando gli oggetti esterni si fanno deludenti, frustranti, persecutori), bensì anche dal mondo interno (dove gli oggetti internalizzati ci pongono problemi di ambivalenza affettiva che non tutti sanno gestire). Nei termini kleiniani di John Steiner, che parla a tale riguardo di *psychic retreats* o «rifugi della mente», si tratta di uno stato dissociato della mente, dove il soggetto prende dimora, almeno provvisoriamente, per fuggire dalle angosce persecutorie della «posizione schizoparanoide» senza doversi, però, confrontare con quelle di una «posizione depressiva» che non ha ancora maturato (Steiner 1996). Nella fantasia edenica, infatti, tutto è o *sembra essere* solo buono e bello, né dobbiamo assumerci la corresponsabilità di nulla. Si direbbe che niente ci venga richiesto, se non di goderne. *Gan eden* vuol dire probabilmente «giardino delle delizie», ed è magnifico sognare di ri-trovarsi in un luogo fantasmagorico di sole delizie, senza limiti né regole (come quello raffigurato nel pannello centrale dell'omonimo trittico di Hieronymus Bosch).

Nell'ambito di questa fantasia ogni contenuto del corpo materno appare trasfigurato e idealizzato: non ci sono *urine* né *feci*, bensì acque sorgive e oro (Gen. 2: 10-11). Ma ben altri contenuti, nel testo biblico, attraggono la nostra attenzione: gli animali in attesa di ricevere un nome e, naturalmente, i due alberi. I primi possiamo interpretarli come *bambini in attesa di nascere* (di nuovo viene in mente il quadro di Bosch, la più suggestiva raffigurazione pittorica della fantasia di reinfetazione, affollato com'è di animali immaginari e di figure umane che entrano ed escono da cavità vegetali, uova gigantesche, globi translucidi come un sacco amniotico, e tutto ciò sullo sfondo di una natura rigogliosa all'interno di un'atmosfera ludica, ma anche erotica).

Ed eccoci infine agli alberi che – non dimentichiamolo – nel testo biblico sono *due*: l'Albero della Vita, di cui meno si parla, e quello della Conoscenza. Col secondo l'esistenza di regole e limiti, da sempre consaputa ma fin qui denegata, torna bruscamente in gioco (e l'onnipotenza della fantasia cede al realismo della vita, come vedremo). Come interpretarli?

L'Albero – ci ricordano concordemente Mircea Eliade, Carl G. Jung ed Erich Neumann – è uno dei simboli naturali più potenti e pregni di senso.¹⁰ Secondo la

¹⁰ Nella immagine dell'Albero molte religioni hanno condensato le tre dimensioni sia dell'uomo che del cosmo: la dimensione naturalistica, simbolizzata dalle radici che vanno *sottoterra* (corrispondente alla fonte inconscia delle pulsioni nell'Es); la dimensione umanistica, simbolizzata dal tronco che si erge all'altezza degli occhi *su questa terra* (corrispondente alla coscienza razionale dell'Io); la dimensione sovra-naturale, simbolizzata dalla chioma che guarda *al cielo* (corrispondente a qualche forma di Rivelazione normativa, afferente dal Super-Io). Ovunque, nel paesaggio dei miti, tanto la Montagna sacra (*Axis mundi*) quanto l'Albero sacro (*Arbor mundi*) uniscono il cielo alla terra e fanno del luogo dove sorgono (l'Eden, il Sinai, ma anche i legni della croce sul Carmelo) un luogo speciale, dove la coscienza è chiamata ad aprirsi ad Altro. Come a Bodh Gaya, dove il principe Gautama – sotto un albero – riceve la sua Illuminazione, e cento altri esempi. In questo senso l'albero, specie se isolato, viene spesso riguardato quale simbolo d'«individuazione» (l'autonoma capacità di crescere) e di «integrazione» (fra le diverse dimensioni della psiche all'interno di un Sé forte), ma perciò stesso anche assunto quale immagine di Ciò che funge a tal fine da modello di perfezione. Ciò non toglie, peraltro, che l'albero possa assumere una ulteriore varietà di significati, spesso legati all'evocazione di un antenato capostipite (come nell'Albero totemico e, forse, nell'Albero di Natale) con prevalenza di aspetti ora maschili

psicoanalista francese Janine Chasseguet Smirgel (1991) l'esistenza nell'Eden di una speciale coppia di alberi e, se vogliamo, di una dualità fra loro (sono diversi, ma di pari importanza) vale a ricordarci la polarità/complementarità fra Maschile e Femminile all'origine dell'umanità. Che si tratti di una «coppia» non è dubbio: non solo vengono più volte nominati insieme, ma di tutti e due viene detto – seppure in contesti diversi – che stanno «nel mezzo del giardino» (Gen. 2: 9; 3: 3), dunque: presumibilmente l'uno a fianco all'altro, così come – di lì a poco – Adamo ed Eva. *Sono dunque due le coppie: una vegetale e una umana*. Una lettura qabalistica vuole che l'Albero della Vita e quello della Conoscenza fossero in origine strettamente congiunti e che sia stato Adamo a separarne le radici (nel che consisterebbe il *suo* peccato), ma questa versione – a mio avviso – non fa che rinforzare il parallelismo fra le due coppie (nel senso che Adamo scinde l'Albero della Vita da quello della Conoscenza, così come il Signore separa Eva dal fianco di Adamo).

Quella fra gli alberi è però una polarità/complementarità diremo così primordiale, dove il principio femminile e quello maschile non assumono (ancora) fattezze umane, mentre conservano e manifestano una sovrumana potenza. Infatti, in quanto ingredienti fantasmagorici della fantasia di reinfetazione ed elementi interni al grembo materno, l'Albero della Vita e quello della Conoscenza possono essere kleinianamente interpretati come «oggetti parziali»: l'uno (non ancora proibito) come un *seno materno* fortemente oblativo, che se ne sta al centro del paradiso e lo governa, l'altro come un *pene paterno* che ne gode e nel contempo lo difende.

E' del tutto ragionevole supporre che, nella compresenza di un albero "materno" e di un albero "paterno" sulla scena del più importante mito antropogonico dell'Occidente, traspaia del pari quanto segretamente resta nell'ebraismo della coppia divina che si ritrova con vari nomi in tante antichissime religioni medio-orientali (e non solo): una divinità maschile, spesso identificato con le acque che scendono dal cielo, e una dea madre, spesso identificata con la terra. Penso in particolare ad Apsù e Tiāmat che, separatisi dal caos primordiale, si uniscono poi fra loro (come racconta nella mitologia assiro-babilonese il poema *Enūma Eliš*). Ma questo al momento non ci interessa, se non per rilevare come sia naturale che una congettura pressoché universale – la coppia divina che dà origine alla genealogia degli dei e/o degli uomini, segnando il passaggio dal caos all'ordine (Jung parlerebbe qui di *Hierosgamos* come archetipo dell'inconscio collettivo) – venga riproiettata all'indietro, all'interno del corpo materno, là dove sta (come nel dipinto di Courbet) *L'origine du monde*. Naturale – dico – perché la fantasia di reinfetazione nasce nel bambino, e si riattiva nell'adulto, come *fuga dal disordine* del mondo reale ed esterno, ed è naturale pertanto che essa immagini il grembo materno – luogo della felicità perduta e ritrovata – come uno *spazio perfettamente ordinato*. Quale in effetti è l'Eden biblico: uno spazio quadripartito (da quattro fiumi aventi una comune origine), dove spiccano due coppie simmetriche (due esseri umani e due alberi sovrumani). Jung parlerebbe qui di «quaternità» come archetipo della totalità articolata e di

(la verticalità fallica del tronco) ora femminile (la chioma tondeggiante, carica di frutti).

«mandala» come immagine archetipica della perfezione raggiunta. Del resto, giova ricordare che perfino nell'ideogramma cinese della «felicità» compare un quadrato suddiviso in quattro: simbolo del campo ben coltivato, che garantisce l'abbondanza, come pure dell'armonica bellezza del giardino ben ordinato.

A un altro livello di lettura, tuttavia, i due alberi – della Vita e della Conoscenza – possono essere reinterpretati non tanto come immagini del femminile-materno e del maschile-paterno, ma – come in un gioco di scatole cinesi – quali *diverse forme d'integrazione del Maschile col Femminile*. Segnatamente: l'Albero della Vita come tensione (dei figli e dell'uomo) verso il femminile-materno e l'Albero della Conoscenza come tensione (dei figli e della donna) verso il maschile-paterno.¹¹

L'Albero della Vita e la Shekhinah: immagini complesse del rapporto col Femminile.

In particolare nella prospettiva psicoanalitica delle «relazioni oggettuali» (*Object-Relation Theory*), l'Albero della Vita non è solo un *seno materno* fantasticamente ritrovato all'interno del corpo materno, e neppure solo la condensazione simbolica delle cure e della intelligenza di quella *madre idealizzata* da cui si sogna di tornare a dipendere totalmente, né soltanto l'immagine della *madre edipica* interdotta al bambino e poi ricercata nella *donna in quanto tale*; bensì anche l'immagine complessa delle possibili relazioni che, nel mondo interno, un soggetto instaura, a vari livelli di maturazione, con *tutti* questi «oggetti».

Più che mai si tratta, dunque, di un simbolo di singolare potenza collocato al centro di un «sogno» di speciale pregnanza. A tal segno che, in epoche diverse, molte espressioni – religiose, filosofiche, artistiche e letterarie – delle culture di ascendenza giudaico-cristiana hanno creduto bene di appropriarsene e di riproporlo: come un sogno collettivo da ri-sognare insieme, interminabilmente.¹² La stessa immagine con lo stesso nome, o con nomi appena diversi, si ritrova per esempio: nell'Albero della Vita dell'Apocalisse giovannea, che lo pone al centro della Gerusalemme futura; nel bene augurante Albero della Vita (*Hayat Ağacı*) dei tappeti turchi, ma anche persiani e di vari paesi islamici; nell'Albero Sefirotico del *Sefer Yetzirah*; nel *Lignum vitae* ripensato filosoficamente da Bonaventura di Bagnoregio (nel libro omonimo) e pittoricamente da Taddeo

¹¹ A proposito di «scatole cinesi» e di *reversibilità/equivalenza fra parte e tutto* [ciò che secondo Matte Blanco (1975) costituisce la caratteristica precipua della “logica” con cui funzionano l'inconscio], vale la pena soffermarsi sul famoso «Vitrail pour la Paix» (Chapelle des Cordeliers, Sarrebourg, 1976) di Marc Chagall: pittore onirico quant'altri mai, nella cui arte la storia dell'Eden ricorre in maniera quasi ossessiva. Nella vetrata in questione l'Albero della Vita, un elemento del Giardino, coincide col Giardino stesso e, come una specie di grembo materno, contiene al centro Adamo ed Eva abbracciati (con molte altre cose che sembrano volerne uscire, o sono già uscite e si librano nel blu).

¹² Le rappresentazioni dell'Albero della Vita sono innumerevoli e percorrono tutta la storia delle arti figurative: dai bassorilievi mesopotamici ed egizi (dove la chioma dell'albero rassomiglia chiaramente al delta del Nilo) fino ad oggi. Per una bella collezione d'immagini commentate: Pulvirenti (2014).

Gaddi (nel chiostro di Santa Croce); nell'*Árbol de la vida* del manierismo spagnolo; nel *Lebensbaum* di Gustav Klimt; nella famosa vetrata chagalliana di Sarrebourg [cfr. la nota 11]; per finire col simbolo dell'Expo/Milano 2015, non a caso dedicata al tema per così dire "materno" di «nutrire l'umanità». E sarebbe interessante vedere come e quanto ognuna di queste espressioni – giudaiche, cristiane, islamiche o laiche che siano – ha influenzato le successive. Tanto per dirne una: l'affresco fiorentino di Taddeo Gaddi assume come *Lignum vitae* la Santa Croce (e ciò sulle orme di S. Agostino e di S. Bonaventura) ma, nel farne un albero vivo da cui fioriscono dieci *virtutes*, mostra con evidenza perfino imbarazzante influssi qabalistici ed ermetici.

Di speciale interesse ai nostri fini sarà vedere come l'Albero della Vita è stato ripensato e, dal nostro punto di vista, "ri-sognato" nella tradizione ebraica (in particolare nel *Sefer ha-Zohar* e nella Qabala lurianica) e in quella magica raffigurazione della fantasia edenica che è il *Giardino delle delizie* di Bosch.

Nella tradizione mistico-qabalistica, Albero della Vita (*Etz ha-Ha'yim*) viene detto l'Albero delle *Sephirot*: un grafo che descrive e lumeggia gli «strumenti» della creazione, cioè le dieci emanazioni dell'Immenso (*En sof*, letteralmente Colui che è «senza limiti»). Ad ogni singola *Sephirah* corrisponde un grado o momento del processo creativo, mentre l'Albero nel suo complesso fornisce l'immagine del piano divino dispiegato nella creazione (ivi comprese le categorie cognitive ed emotive che organizzano la vita umana).¹³

Chi percorre questo grafo dall'alto in basso (cfr. la nota 13) troverà che il Creatore, irraggiungibile nell'alto dei cieli, si manifesta giù sulla terra, nel Regno da Lui voluto, come *Shekhinah*: la presenza divina che vivifica il Creato. In altri termini, la decima e ultima emanazione – quella a noi più vicina: il mondo in quanto «regno» del Signore (*Malkut*) – viene a coincidere con la *Shekhinah*, tradizionalmente concepita quale personificazione della «divina presenza» ad esso immanente: una figura chiaramente femminile, la cui esistenza viene suggerita (senza farne il nome) dalla Bibbia stessa. In quanto personificazione del Dio che vede e provvede, la *Shekhinah*, sintesi di Sapienza e Benevolenza, integra una figura vagamente simile a quella cristiana della Provvidenza (di cui costituisce forse l'antecedente), ma più di questa viene concepita come un attributo a sé stante, che vive di vita propria ed è quasi una compagna del Signore. Ciò, sulla base di dieci versetti (Prov. 8: 22-31) che, *facendola parlare in prima persona*, la dicono preesistente al mondo, «delizia» del Signore ancor prima che degli uomini e delle donne (non ancora creati), nonché collaborante alla creazione del mondo stesso in qualità di «architetto»:

¹³ Nel simbolismo qabalistico l'Albero della Vita (*Etz ha-Ha'yim*) – con le sue dieci *Sephirot*, articolazioni dell'unità divina e «strumenti» della creazione – offre una immagine dalle valenze nel contempo teosofiche e antroposofiche. Possiamo leggerlo infatti come una immagine della creazione, che parte in alto, al confine del cielo, dalla divina volontà del Creatore e Re dell'universo (simbolizzata da una corona: *Keter*), per arrivare infine alla base dell'albero, giù in terra, a quello che sarà il Suo Regno (*Malkut*). Ma possiamo anche leggerlo – per analogia, anzi: per «immagine e somiglianza» – come una raffigurazione della creatura, tale che alle qualificazioni del Divino possiamo far corrispondere le parti del corpo umano e le umane facoltà.

«quando Egli disponeva le fondamenta della terra, / allora io ero con Lui come architetto / ed ero la Sua delizia ogni giorno, / dilettrandomi davanti a Lui in ogni istante; / dilettrandomi nella parte abitabile della terra, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo» (Prov. 8: 29-31).

Ho riportato per esteso questa citazione, perché essa dimostra – a dispetto di ogni tentativo di reinterpretare questa «presenza» come Λόγος (sulla base di Giov. 1:1) e/o come immagine del Cristo che «procede dal Padre», come nella Bibbia ebraica (a differenza del Vangelo greco di Giovanni) la Sapienza sia una figura chiaramente femminile. E non senza ragioni una lunga tradizione (non solo *stricto sensu* qabalistica, ma anche per es. hassidica) vede in essa la componente femminile-materna che l'*En Sof*, per farsi Padre, ha dovuto in qualche modo scindere da sé.¹⁴

Passando dal vertice teologico a quello psicoanalitico, si tratta pure con ogni evidenza di una figura di sommo interesse. Infatti: se l'Albero della Vita, condensazione simbolica del Femminile, sta *al centro* del «giardino delle delizie», la Shekhinah («delizia» degli uomini e del Signore stesso) sta *alla base* dell'Albero della Vita. Non c'è da stupirsi che questa figura, tradizionalmente concepita come compagna del Signore antecedente a tutte le creature, abbia suscitato l'interesse degli psicoanalisti: vuoi per le sue caratteristiche imaginali (secondo taluni «archetipiche»: D'Agostino Trevi 1991, p. 72; Trevi 1973, p. 72), vuoi per il ruolo da essa giocato nell'immaginario collettivo del popolo d'Israele e nella «psicostoria» dell'ebraismo (Falk 1996, pp. 328, 412, 439, 442-3, 566, 585). Come interpretarla, nel quadro del nostro discorso?

A mio modo di vedere, niente meglio della *Shekhinah* riassume in sé quella varietà di aspetti positivi del femminile-materno di cui la psiche (maschile, ma non solo) avverte la nostalgia; essa è, infatti, nel contempo seno materno, madre idealizzata, madre edipica, donna-compagna. Ne risulta, come stiamo per vedere, una figura complessa: con implicazioni in parte «regressive» (col «bambino interno» che ci spinge a cercarla fuori di una realtà deludente), però anche in parte «maturative» (nel senso di sostenere la crescita e sospingere il soggetto ad assumersi le proprie responsabilità).

Ad un primo livello d'interpretazione l'Albero della vita è un seno accudente, mentre la *Shekhinah* è – per così dire – la possibilità di fruirne: la personificazione simbolica del «rapporto oggettuale» col seno materno. Infatti: abbiamo visto come nel grafo qabalistico dell'albero sefirotico la *Shekhinah* (identificata con *Malkut*) si collochi alla base dell'albero, in corrispondenza delle radici; tuttavia, nel sistema delle corrispondenze fra parti dell'albero e parti del corpo umano – dove *Keter*, l'attributo più elevato, corrisponde alla testa (e così via per le altre *sephirot*, di volta in volta omologhe al braccio destro, al braccio sinistro, al torso, alla gamba destra, alla gamba sinistra, a seconda della posizione che occupano nel grafo) il Regno e con esso la Divina Presenza non corrispondono, come ci si

¹⁴ Nella lettura lurianica dello *Zohar*, questa scissione della *Shekhinah*, separata da Dio ed «esiliata nel mondo», non sarebbe che il primo di una serie di «esilii»: l'espulsione di Adamo ed Eva dal Gan Eden, l'esilio d'Israele in Egitto, l'esilio babilonese, la diaspora. Ed è compito dell'uomo, osservando la Legge, cooperare alla redenzione del mondo per ristabilire l'unità perduta.

aspetterebbe, ai piedi, bensì alla *bocca*. Ciò che torna ad essere “logico” se interpretiamo la *Shekhinah* come una sorta di Divina Provvidenza che mette in *rapporto col seno divino* e lo rende, appunto, finalmente «presente». Del resto, che l’Albero della Vita simbolizzi un seno col quale è possibile mettersi in *rapporto di fruizione* è confermato, nelle culture islamiche, dalla iconografia dei tappeti (in particolare lo *Hayat Ağacı* che campeggia, al centro del Giardino, in certi tappeti turchi) dove l’Albero, simbolo di abbondanza, viene spesso raffigurato carico di uccellini e talvolta perfino circondato di bocche spalancate!

Dal punto di vista psicoanalitico, il rapporto col «seno buono» può assumere forme diverse, sia immature e regressive, sia mature e adattive.¹⁵ *Entrambi gli aspetti, quello immaturo e quello maturo, sono presenti nel testo biblico*. Infatti: la fantasia edenica di reinfetazione appartiene indiscutibilmente al novero delle relazioni allucinatorie col corpo materno e, dal punto di vista psicologico, si direbbe piuttosto una «regressione» all’indistinto/inseparato che non una «progressione». Tuttavia, questa regressione viene messa in scena – nel *Genesi* e nelle letture tradizionali di essa – proprio per essere, di lì a poco, negata e capovolta, tanto che potremmo quasi leggerla come *una messa in guardia contro le tentazioni regressive*. Naturalmente non è che questa sia l’intenzione consapevole ed esplicita del narratore biblico, ma questa è la funzione oggettiva, di ordine psicomorale, cui il testo assolve nei riguardi di ogni lettore partecipe (e in questo senso l’interpretazione psicoanalitica conferma la legittimità di certe interpretazioni «anagogiche», sia umanistiche che religiose).

In effetti, l’esistenza stessa di un Albero della Vita, e con esso l’esistenza di un mondo (*Malkut*) abitato dalla Presenza Divina (*Shekhinah*), presuppone e segnala un notevole grado di «tolleranza»: delle separazioni, delle perdite, dell’ambivalenza affettiva nei riguardi degli oggetti di amore. E’ il Signore stesso che dà il buon esempio, rinunciando alla Sua autarchica compiutezza e separandosi dalla parte “materna” di Sé. E questo che viene chiamato «l’esilio della *Shekhinah* nel mondo» (che è anche un mondo di dolore) prefigura e conferisce ricchezza di senso a una serie di altri «esilii», a cominciare dalla espulsione di Adamo ed Eva dal *Gan Eden*. La quale espulsione pure integra una immagine di maturità affettiva, perché Adamo ed Eva continueranno nondimeno ad amare il Signore e a confidare nella Sua Presenza, nonostante la punizione ricevuta.

¹⁵ Il rapporto col seno materno – spiega Melanie Klein, in ciò sulle orme di Freud – assume inizialmente i colori di una fantasia magico-onnipotente con cui il bambino, non ancora consapevole di essere distinto e separato dalla madre, «allucina» il seno buono, cioè immagina di produrlo a piacimento quando ne senta il bisogno; ma una volta che sia superata la scissione fra «seno assolutamente buono» e «seno assolutamente cattivo» – continua la Klein – il rapporto può assumere la forma matura della «internalizzazione» di un oggetto buono, che dev’essere amorevolmente custodito. Nel primo caso siamo ben al di qua della «posizione depressiva» (intesa con ciò la capacità cognitiva ed emotiva di ammettere che abbiamo perduto l’oggetto d’amore, o che l’abbiamo danneggiato col nostro fare avido e/o invidioso, nonché la capacità affettiva e in qualche modo “morale” di assumere la corresponsabilità del rapporto); nel secondo caso, invece, la posizione depressiva è stata «raggiunta» e il rapporto con l’oggetto d’amore, ancorché leso, può essere «riparato», sia nel mondo interno che nel mondo esterno.

Si noti che i frutti dell'Albero della Vita *non* sembrano essere inizialmente proibiti (Gen. 2: 16-17); solo dopo la trasgressione, che riguarda però l'Albero della Conoscenza, solo allora il divieto di mangiarne viene reso *esplicito*, se non anche *aggiunto* (Gen. 3: 22). Ed è proprio perché ciò non avvenga che i due vengono espulsi dal Giardino e l'accesso ad esso definitivamente chiuso dagli angeli. Allora: mangiare del frutto dell'Albero della Vita, e con ciò divenire immortali, era implicitamente proibito fin dall'inizio, oppure no? Come spiegare questa strana incongruenza? A dire il vero, nel quadro interpretativo finora proposto, l'incongruenza sparisce e tutto diventa "logico". Infatti: accedere al seno materno *non* è inizialmente proibito, ci mancherebbe! Ma quello stesso seno viene tolto al bambino, come pure alla bambina, con lo svezzamento. E sarà loro definitivamente precluso col raggiungimento dell'età adulta (perché il rapporto con esso sarebbe ormai di natura soltanto erotica, e dunque incestuoso). Pertanto, dal nostro punto di vista, l'estensione del divieto all'Albero della Vita nasce dalla presa d'atto che Adamo ed Eva sono cresciuti. E con tale divieto il Padre celeste non fa che mettere in guardia i figli contro la tentazione (sempre presente nella psicologia umana) di regredire alla mente infantile, con tutti i rischi che ciò comporta: il delirio di onnipotenza (credersi immortali) e la fantasia di reinfezione (stare nel Giardino delle delizie, anziché nascere-vivere-morire).

A un secondo livello d'interpretazione, relativo a regioni un po' meno primitive della mente, l'Albero della vita, e la *Shekhinah* che lo sorregge, non sono più solo un seno (*part-object*) che suscita pulsioni avidi e invidiose (da cui il paradiso perduto e ritrovato rischia di essere inquinato), ma cominciano a rassomigliare a un «oggetto intero»: la madre ideale. Tuttavia, tal quale il seno, *anche la figura intera della madre può essere scissa in due parti* – una assolutamente buona e senza difetti, l'altra per contro assolutamente cattiva – e ciò per evitare di confrontarsi col problema dell'ambivalenza affettiva. La sussistenza di tale scissione tipicamente schizoparanoide fra una *madre idealizzata* e una *madre-strega* è attestata nella cultura ebraica – come in altre, del resto – dalla figura di Lilith, il demone notturno che seduce gli uomini e uccide i bambini (un po' come le Lamie della mitologia greca). Questa figura, già presente con lo stesso nome, Lilitu, nelle religioni mesopotamiche, non compare nella Bibbia (se non forse in Isaia 34: 14) ma compare più volte nella letteratura mistico-qabalistica, dallo *Zohar* alla qabala lurianica, che la presenta come la prima compagna del «primo uomo», sia esso l'esoterico *Adam Qadmon* oppure l'Adamo «comune» (*Adam ha Rishon*). Ripudiata da Adamo perché rifiutava di sottomettersi, Lilith si sarebbe volta a tentare gli angeli fino a diventare la compagna di Satana.¹⁶ Così concepita – è stato giustamente osservato – Lilith viene a essere la controparte «scissa» del femminile-materno: essa sta alla

¹⁶ Non stupisce che tale figura abbia suscitato l'interesse della psicologia archetipica d'ispirazione junghiana (che vede in Lilith l'«ombra» della Grande Madre), come pure del femminismo (che identifica in Lilith la parte ribelle dell'inconscio femminile). Cfr. Colonna 1980, Hurwitz 1980, Sicuteri 1980.

Shekhinah come la madre cattiva, ma seducente, sta a quella buona (Falk 1996, p. 443).

Non è questa la sola scissione della figura materna che veda Lilith nella parte dell’Ombra. Allo stesso modo essa si propone come controparte di Eva; infatti questa, Eva, è «madre di tutti i viventi», mentre quella, Lilith, è sterile, e invidiosa di tutte le madri. L’opposizione polare di queste due «prime donne», del resto, viene confermata dal diverso rapporto che esse hanno col Serpente: Eva, dopo averlo ascoltato una volta, gli sarà per sempre nemica (Gen. 3: 15), mentre Lilith viene tradizionalmente raffigurata avvolgersi in esso e con esso quasi amoreggiare (come nel famoso quadro del preraffaelita John Collier, 1892).

Eva come condensazione della madre edipica e della sposa perfetta.

A un terzo livello d’interpretazione, ancora superiore, troviamo un’altra protagonista della fantasia edenica di reinfetazione: la madre edipica come paradossale abitante del «grembo materno» (inteso con ciò una regione immaginaria dove tutto è facile e niente fa problema). Il sogno edipico, qual è? Unirsi alla madre col permesso del padre, che te la concede. E se *questo* è permesso, allora *tutto* è permesso, e non ci sarà più limite al godimento (regressione alla sessualità perverso-polimorfa di tipo infantile)!

Nel testo biblico questo sogno – tipicamente maschile – è ben mascherato (abbiamo già visto come e perché), ma traspare nel fatto che sia un “padre” (il Padre celeste), a consegnare Eva ad Adamo, senza che questi debba fare alcunché per “conquistarla”. E traspare altresì in molte delle rappresentazioni artistiche che questo sogno hanno ri-sognato attraverso i secoli. Nel pannello centrale del «Giardino delle delizie», quello che Bosch mette in scena fa pensare a un’orgia; ma anche più interessante ai nostri fini è il primo pannello del trittico: quello che raffigura appunto la consegna di Eva (entro un contesto figurale, va pur detto, quasi altrettanto “peccaminoso” del pannello successivo). Adamo, nudo, appare appena risvegliato e ancora seduto per terra; i suoi piedi toccano quelli del Padre (appena accennati sotto l’orlo di una lunga tunica). Questi, stando in piedi e sovrastando di poco le sue creature, regge per il polso destro una Eva che, da lui tirata, procede in punta di piedi verso Adamo, non si capisce se riluttante o seduttiva (o entrambe le cose). Ne risulta una figura dinamica di magica potenza, una specie di *shin*,¹⁷ dove fra i tre personaggi, pur chiaramente distinti, *non c’è soluzione di continuità*. La presenza fisica del Padre è sì interposta fra i due sposi, ma non per separarli bensì per unirli, quale *trait d’union*. Un padre pronubo, dunque, e per di più – in assoluto contrasto con la tradizione iconografica cristiana – un padre giovane: quasi un fratello maggiore. Col che Bosch sembra quasi intuire il ruolo “paterno” dei fratelli nella famiglia ebraica antica e il ruolo peculiare che, di conseguenza, essi assumono nell’Edipo sia maschile che

¹⁷ La penultima lettera dell’alfabeto, simbolo del «tre in uno». Hieronymus Bosch (*alias* Jeroen Anthoniszoon van Aken, 1453-1516) fu chiaramente un ottimo conoscitore della Bibbia e con ogni probabilità, benché imbevuto di antigioiaismo cristiano, non del tutto ignorante di cultura ebraica (con cui i suoi dipinti dimostrano una qualche familiarità: Hartau 2005).

femminile (sul che torneremo). Questo, giova ripetere, il sogno proibito: avere la madre col permesso del padre (e/o dei fratelli)...

Fermarsi qui, tuttavia, non darebbe conto della complessità del testo biblico, come pure delle risonanze profonde da esso suscitate nella cultura ebraica e, seppure diversamente, cristiana. A un quarto e ultimo livello d'interpretazione, infatti, la Shekhinah appare una figura post-edipica: una madre *ideale* capace di consolare i figli (ma *non* più nella forma *idealizzata* del seno onnipotente, come l'Albero della Vita) e una sposa fedele, a dispetto di tutte le separazioni (che non vengono negate, bensì tollerate): insomma, una immagine di saggezza. La quale non ha più molto a che fare con l'oggetto del desiderio edipico (che è pur sempre un desiderio regressivo di rifusione-dipendenza), ma si presenta invece come soggetto emblematico del desiderio «genitale» (nel senso psicoanalitico di questo termine, cioè: maturo, responsabile, capace di reciprocità e in ogni senso «produttivo»). Di questa peculiare fedeltà, che non è tanto dipendenza dell'una dall'altro quanto fedeltà di entrambi al patto stipulato e corresponsabile assunzione della relazione che ne deriva, di questo – credo – parlano la Mishna e il Talmud nel trattato «Dell'adultera» (*Sotah*), quando affermano che «se marito e moglie ne sono degni, la Shekhinah dimora tra loro».¹⁸

Con questa immagine di somma saggezza, peraltro, siamo ormai fuori del Paradiso perduto. La prima figura femminile cui l'immagine si attaglia non è l'Eva di Gen. 3, ma l'Eva di Gen. 4 (su cui torneremo): capace di rivendicare a sé la generatività di tutte le donne, senza con ciò minimamente mettere in discussione i suoi legami con lo sposo terreno e col Padre celeste.

Peccato originale ed espulsione dall'Eden come fatti positivi. Eva come battistrada del processo di «individuazione».

Ho parlato del *Gan Eden* – il lettore lo ricorderà – come trasfigurazione mitico-simbolica della fantasia di reinfetazione: quella fantasia difensiva cui si fa ricorso come «rifugio psichico» – in assenza di una posizione depressiva non ancora raggiunta – per eludere le ansie persecutorie della posizione schizoparanoide, come pure le ansie narcisistiche d'inadeguatezza (Steiner 1993). La rifusione immaginaria col/nel corpo materno permette infatti di passare dalla sensazione angosciante di non essere nulla e non potere nulla a quella, esaltante, del poter

¹⁸ Con questa figura di «sposa del Signore» amano identificarsi sia il popolo d'Israele (*knesset Israel*) sia la Chiesa cattolica (*Ecclesia mater*). Con qualche notevole differenza, tuttavia, perché nella identificazione ebraica mi pare prevalere l'aspetto della *sposa fedele*, in attesa di ricongiunzione con lo sposo, mentre nella identificazione cattolica si direbbe prevalente l'aspetto della *madre provvida*, cui i figli sono affidati. Parlo d'identificazioni teologiche, esplicitamente teorizzate come tali dai Dottori dell'una e dell'altra religione, ma anche – naturalmente – d'identificazioni affettive di ordine inconscio, cariche d'implicazioni nei processi secolari di formazione delle identità culturali. In termini bioniani (psicoanalisi del gruppo) potremmo forse parlare di una «mentalità ebraica», egemonizzata da un assunto messianico di Accoppiamento, e di una «mentalità cattolica», egemonizzata invece da un assunto di Dipendenza (ognuna delle due con le sue tipiche ansie e le sue peculiari difese).

fare ed essere tutto, con ciò passando dal mondo reale della sofferenza all'immaginazione di un mondo ricco d'infinite delizie.

Del resto, che il Giardino dell'Eden vada letto come un «simbolo del ventre materno» e come «fissazione incestuosa alla madre» non è una novità, né vale solo in ambito kleiniano: lo diceva già Erich Fromm (1966, trad.it. pp. 51-52), secondo cui non solo individui singoli ma popoli interi possono cedere a questa tentazione, in momenti particolari della loro storia, per ritrovare una onnipotenza fittizia dopo una umiliazione intollerabile. E' questa, per noi, una interpretazione di estremo interesse perché Fromm – un ebreo del tutto laico come Freud, ma ben più di lui versato nella cultura ebraica e ben più di lui sensibile al fascino delle grandi religioni – ci invita a leggere il mito biblico *per intero*, dunque: non solo e non tanto come *regressione* (dell'individuo o del gruppo) ai «legami primari» (la madre e, per traslato, il sangue e la terra) bensì anche, e soprattutto, come storia di una possibile *emancipazione* da ogni «fissazione incestuosa» di questo tipo. Come sappiamo essere caratteristico delle grandi religioni, il testo sacro mette sì in scena regressione e fissazione, ma – nella sua gravidanza – per mostrare come sia difficile, eppure possibile, uscirne per intraprendere un percorso di «individuazione». Sorreggono questa interpretazione di Fromm opportuni riferimenti alle festività del calendario ebraico (Pesach, Sukkoth e naturalmente Shabbat), che pure dimostrano la necessità/possibilità di «recidere i vincoli»: con la natura, con la terra, col passato.

Facile a dirsi, perché la fantasia di reinfetazione è anche una trappola: Donald Meltzer (1992) parla di un *claustrum* dove si rischia di rimanere imprigionati, al riparo dalla vergogna. Secondo John Steiner (2011), la vergogna che provano Adamo ed Eva quando perdono l'innocenza e con essa la protezione del Paradiso («si aprirono gli occhi ad ambedue e si accorsero di essere nudi», Gen. 3: 7) è lo stesso sentimento di vergogna che provano certi pazienti in analisi, quando vengono snidati dal loro «rifugio» e colti «allo scoperto»: improvvisamente denudati dei panni immaginari del narcisismo, come l'Imperatore della favola. Una trappola, dunque, ma una trappola da cui sarà possibile uscire: Gudrun Bodin (2010) ci propone una *in-depth analysis* di tutta la storia biblica dell'espulsione dall'Eden quale *metafora del percorso d'integrazione-sviluppo-maturazione che conduce alla «posizione depressiva»* e, con ciò, alla capacità di tollerare l'ambivalenza affettiva (coesistenza di sentimenti di sentimenti positivi e negativi dello stesso oggetto) e di esperire un autentico senso di colpa/abbandono (la tristezza nei riguardi dell'oggetto d'amore, ben diversa dal sentimento primitivo della vergogna). Il mito di Adamo ed Eva – scrive la psicoanalista danese – mostra quanto penoso possa essere questo percorso dalla vergogna alla tristezza (in particolare nel caso dei bambini traumatizzati).

Con la conquista della tristezza, implicita nell'aver raggiunto la posizione depressiva, si apre per ognuno di noi la possibilità di mobilitare schemi di comportamento maturi e costruttivi, ben più evoluti che non le difese schizoparanoidi del tipo scissione-e-proiezione. Mi riferisco in particolare a quello schema che Melanie Klein ha chiamato «riparazione» (cfr. la nota 15). Una certa lettura della Bibbia ben radicata nella tradizione ebraica ne è a suo modo

consapevole: non dal punto di vista strettamente scientifico”, ovviamente, bensì dal punto di vista diremo così «psicomorale». Di una tale consapevolezza – molto più affettiva che non teoretica e, dunque, meglio traducibile in forme mitologiche che non in forme filosofiche – troviamo espressione nella nozione di *Tikkun ha-olam*, la «riparazione del mondo», in cui Harriet Lutzky legge l’equivalente della riparazione kleiniana (Lutzky 2010, pp. 117-132).¹⁹

Alla luce di questo esito, Eva – prima donna e «madre di tutti i viventi», tradizionalmente considerata quale figura della Tentazione (all’interno di un orizzonte di valori tutto maschile) – dev’essere piuttosto considerata quale *promotrice di una singolare emancipazione*. Nel senso che sì, certamente essa raffigura la tentazione subita dal maschio di discendere in tutto e per tutto, senza pensare, al femminile-materno; ma ciò che ella propone ad Adamo di fare avrà l’effetto paradossale di sospingerlo fuori del Giardino, dove questi altrimenti rimarrebbe. *Come una buona madre* che, profittando dell’ascendente che ha sul figlio, gli insegna a camminare da solo (fuori del recinto) e sopra tutto lo mette nella condizione obbligata di chi deve pensare da solo (fuori del *claustrum*) e da solo assumersi la responsabilità delle proprie azioni.

Per capire questo, tuttavia, sarà meglio procedere in ordine ed esaminare tutta la storia del «peccato originale» dall’inizio.

Il peccato originale dal punto di vista freudiano, come rifiuto della tirannide ed ingresso dall’orda. Eva come Debora?

Dal punto di vista freudiano (*Totem e Tabù*, 1913) la storia del peccato originale non è tanto, come volgarmente si crede, l’inizio della sessualità come peccato quanto l’eco trasfigurata e mitologizzata di un “fatto” storico – anzi, preistorico – che sta al mito come il «residuo diurno» sta al sogno.²⁰ Mi riferisco

¹⁹ Secondo il *Midrash ha-Neelam* (nello *Zohar*), il peccato originale starebbe in realtà nell’aver preferito un albero all’altro. Da questa separazione-opposizione fra i due alberi del Paradiso nasce una serie di *scissioni cosmiche* (fra divino e mondano, fra maschile e femminile, fra conoscenza e vita, fra spirito e materia) e una corrispondente serie di *esilii*: l’esilio della *Shekhinah* nel mondo, l’esilio di Adamo ed Eva espulsi dal giardino dell’Eden, l’esilio egiziano e quello babilonese del popolo d’Israele (per finire poi con la Diaspora). Queste scissioni possono, tuttavia, essere ricomposte (e l’unità delle cose «riparata») mediante la fedele osservanza delle prescrizioni divine. Il che comporta di rinunciare ad ogni pretesa di onniscienza e di *accettare dei limiti*, sia teorici che pratici. In questa *attiva riconciliazione della conoscenza con la vita* sta la chiave del *Tikkun ha-olam*.

²⁰ In verità, non dovremmo parlare di un *fatto* (al singolare), bensì di una lunga serie di *fatti* (al plurale) che, ripetendosi in forme analoghe più e più volte, segnano il passaggio degli ominidi dal regime dell’orda, caratteristico dei primati e contrassegnato dal primato assoluto di un «maschio alpha», al regime della famiglia (peraltro passibile di assumere forme molto diverse), caratteristico delle società umane. La novità non sta nell’erompere di lotte di potere che culminano nella sostituzione del maschio dominante (ciò che regolarmente si verifica nelle orde scimmiesche), bensì nel prendere forma di una «società di fratelli» che, pur conoscendo un’organizzazione gerarchica, non riconosce più a nessuno di essi una dominanza sessuale paragonabile a quella del maschio alpha. La tesi freudiana della uccisione del Padre primitivo è stata – non senza ragioni – accusata di essere essa stessa un mito, piuttosto che una spiegazione scientifica; ma così riletta, essa ritrova, a mio avviso, una sua precisa scientificità. Inoltre: Freud (1913; 1921, cap. XII) si

naturalmente all'uccisione del Padre primitivo, il padre dell'orda: spodestato e cannibalizzato da parte dei giovani maschi con la complicità della madre (anzi, delle madri). Il fatto che la trasgressione consista nel mangiare qualcosa, il frutto proibito che renderebbe simili a Dio, traveste il ritorno del rimosso e corrisponde al pasto totemico che, in varie religioni, ritualizza l'Evento. Pertanto, la trasgressione *non* coinvolge primariamente le pulsioni libidiche, né consiste nell'incesto figlio-madre che sta alla base dell'Edipo classico, ma riguarda piuttosto le pulsioni aggressive figlio-padre e serve, semmai, a *mettere fine* a un regime incestuoso (quello del Padre primitivo, padrone di tutte le donne) così segnando il passaggio dal regime bestiale dell'orda a quello umano della famiglia.

Sulle orme di Freud, Reik (1960) parla di un «crimine cannibalesco contro il Dio-Padre» che «riemerge sotto il mito del peccato originale»; insomma, un caso di ritorno del rimosso – seppure trasfigurato nelle forme simboliche del mito biblico – come pure succede nel sogno e nel sintomo, quando un contenuto rimosso, espulso dalla coscienza, torna a premere su di essa. In altri termini, sia Freud che Reik considerano la degustazione del frutto proibito come l'immagine di una trasgressione rituale: la messa in figura di un crimine ben più antico, che rimanda a un'epoca niente meno che preistorica o, meglio, pre-storica (antecedente ad ogni tipo di famiglia). L'interesse di queste interpretazioni è duplice.

Sul piano etico-religioso, esse “assolvono” Eva – la Tentatrice! – dall'accusa di agire come una madre che abusa del figlio alle spalle del padre. Infatti, il vero crimine – ammesso e non concesso che di «crimine» si debba parlare per *quel* parricidio – si collocherebbe al di qua dell'ordine familiare e, dunque, perfino al di qua del triangolo edipico così come lo conosciamo. Al massimo, potremo parlare, a questo livello di lettura, di una sorta di «Edipo tribale» alquanto diverso dall'Edipo familiare: uno schema di cui rimangono sì tracce nella psiche dell'uomo contemporaneo, ma passibile di riattivazione solo nella psicologia collettiva dei grandi gruppi (come la psicoanalisi dei gruppi e la psicologia politica ben sanno). Entro questa cornice interpretativa, lungi dall'essere una madre sessualmente seduttiva Eva si presenta come una madre che incita i giovani maschi del gruppo (e per essi Adamo) a ribellarsi contro la tirannide imposta su tutti, uomini e donne, da un Capo – l'anziano dominante – che non vuole nessuno poter essere mai «come Lui». Così riletta, si tratta di una figura *positiva*, nonché tale da promuovere un'evoluzione dell'*éthos*. Una figura che nel testo biblico trova forse un *análogon* in quella di Debora (di cui parleremo più avanti, nella

spinge fino a supporre che, per un lungo periodo di transizione fra l'orda e la famiglia, l'umanità abbia conosciuto forme sociali prima di tipo matriarcale e poi fondate sul culto dell'Eroe (inteso con ciò il figlio prediletto dalla madre, col che si torna verso una predominanza maschile). Ciò viene letto come se Freud pensasse al «matriarcato» come *un semplice intermezzo fra un patriarcato e l'altro*. Ma se vogliamo restituire ai termini il loro preciso significato antropologico-culturale, *non è così*: il c.d. “Padre” dell'orda primitiva non è un es. di patriarcato, bensì un regime ancora fortemente naturalistico, laddove di «patriarcato» si può e si deve parlare soltanto in relazione alla famiglia. Ciò per dire che l'ipotesi frommiana di un matriarcato che *precede* il patriarcato non è poi così antitetica alle posizioni di Freud, come talora si dice.

seconda parte di questo saggio): non a caso all'interno di una situazione tutta politica di psicologia collettiva.

Sul piano più strettamente psicoanalitico, le interpretazioni di Freud e Rank – così come le abbiamo sviluppate – di nuovo suggeriscono di rileggere Eva come una figura matriarcale di tipo fallico, che dirige i figli (i giovani maschi come Adamo), in qualche modo facendo di loro stessi un fallo col quale duellare alla pari col potere maschile del Padre dell'orda. Fino a sostituirlo (cfr. Gudrun Fodor e A. Jork, cit. in Kille 2001, pp. 67 ss.). Il che va nella stessa direzione della ipotesi freudiana del matriarcato come regime di transizione fra l'orda primitiva e la famiglia patriarcale (cfr. la conclusione della nota 20) e di nuovo suggerisce un parallelo fra Eva e Debora, donna fallica per eccellenza.

Il peccato originale dal punto di vista bioniano. Eva l'Esploratrice, immagine della «pulsione a conoscere».

Lo psicoanalista britannico W.R. Bion suggerisce di considerare la storia biblica di Adamo ed Eva espulsi dall'Eden non tanto come un mito passibile d'interpretazione psicoanalitica quanto come *un mito di precipuo interesse psicoanalitico*, da annettere alla metapsicologia («la nostra mitologia», diceva Freud), vale a dire come una storia che – non meno del mito greco di Edipo – esprime in forma narrativa, cioè passibile di assumere «senso» per chi l'ascolta, talune dinamiche universalmente presenti nella psiche individuale e, più che mai, gruppal.²¹ Secondo Bion, ci sono tre forme naturali del «legame oggettivo»: L,

²¹ In generale, per W.R. Bion (1897-1979), i miti (suddivisi in «privati» e «pubblici») integrano un particolare tipo di «preconcezione», inteso con ciò – sulle orme di Kant – una *forma* preesistente al contenuto esperito; più precisamente, una forma – a volte naturale, ma più spesso costruita – di cui la mente si avvale per «contenere» e per «realizzare» una certa esperienza, che diviene così riconoscibile, tollerabile e in qualche modo sensata. Lo specifico del mito consiste nell'essere *una preconcezione di carattere narrativo* che rende «pensabile» a livello di coscienza una fantasia inconscia (in questo senso il mito sta alla fantasia come il sogno narrato sta al sogno sognato). Un esempio di fantasia inconscia alla base del «mito privato» è quello che Freud chiamò «romanzo di famiglia». Nei «miti pubblici», invece, troviamo *fantasie inconscie dalla diffusione pressoché universale*, contenute da *una pre-concezione culturalmente consolidata* che un'antica tradizione mette a disposizione di tutti. Col che la tradizione esonera l'individuo dalla fatica di foggarsi un suo «mito privato» e perpetua, nel contempo, l'esistenza di un immaginario comune (Bion 1963, pp. 62, 78).

Freud concentrò il suo interesse sul triangolo familiare espresso nel mito di Edipo, ma per Bion questo non è che *uno* dei miti pubblici che possono efficacemente descrivere configurazioni tipiche della vita inconscia. Da *Esperienze nei gruppi* (1961) agli *Elementi della psicoanalisi* (1963) e oltre, fino a *Cogitations* (1992, posth.), sono tante le pagine che Bion ha dedicato ai numerosi «miti pubblici» che fatalmente riemergono nella vita psichica, in particolare dei gruppi. Fra questi, la strana storia del cimitero reale di Ur (come ricostruita dall'archeologia mesopotamica), talune narrazioni bibliche (il Paradiso perduto e la Torre di Babele), altri miti greci come quello della Sfinge (che pure riguarda la vita di Edipo, ma non fu abbastanza considerato da Freud), la storia virgiliana di Palinuro e altri ancora, anche esterni alla cultura dell'Occidente (come certe storie del *Bhagavad Gita*, che Bion conosceva bene essendo nato in India). Nella maggior parte di questi miti Bion non legge tanto l'emergere contrastato di pulsioni sessuali o aggressive (con relative angosce e difese) quanto l'emergere egualmente contrastato di una pulsione cognitiva – qualcosa come la curiosità che accende una indagine – corrispondente a

H, K (*Love, Hatred, Knowledge*): il mito dell'Eden, così come altri «miti pubblici», si riferisce in particolare alla terza forma, K. In altri termini: la pulsione a conoscere – nel mito: mangiare il frutto dell'Albero della Conoscenza – non è meno naturale delle pulsioni erotiche o di quelle aggressive e, come quelle, risveglia peculiari angosce, contro cui vengono mobilitate determinate difese.

Ora, ciò che balza in primo piano sul piano delle angosce è il ruolo che, nella nostra storia, gioca l'invidia. Bion parla questo riguardo di –K, perché considera l'invidia una emozione che inibisce le funzioni cognitive e ne inverte il corso, sospingendoci a volere l'ignoranza piuttosto che la conoscenza. Il possesso geloso ed esclusivo che Dio sembra voler mantenere della «conoscenza del bene e del male», al punto da minacciare di morte i suoi figli, viene da lui kleinianamente interpretato come l'esito di una «identificazione proiettiva», con cui il bambino esporta sulle figure parentali la *sua* invidia (per la supposta onnipotenza che li caratterizza) e la *sua* curiosità (per la relazione che intrattengono fra loro). La difesa consiste qui in una sorta di inversione simmetrica: non sono io che invidio l'onnipotenza del seno materno, l'onniscienza dell'*intelligere* materno e la relazione speciale del padre con la madre, ma sono loro che invidiano me e si compiacciono di escludermi da tutte queste belle cose per tenermi in uno stato d'inferiorità! Naturalmente questa difesa risveglia nuove angosce: l'idea della conoscenza come peccato e il timore di essere punito

Così riconsiderato, il mito edenico – al pari di altri miti, biblici e non (la torre di Babele, gli enigmi della Sfinge e altri ancora) – viene a essere *una fantasmagorica descrizione delle ansie peculiarmente connesse col conoscere*, nonché della umana tendenza a vivere la curiosità come un «peccato» allorché un Superego arcaico interviene a vietarla (De Leonardis 1993, p. 167 e n.). In questa lettura, applicabile al collettivo non meno che alla psiche individuale, l'Albero della Vita sta a quello della Conoscenza come – nell'evolvere di un gruppo – la fantasia di dipendenza da un seno magico (*basic assumption of Dependency*) sta alla ricerca di qualcosa di nuovo e diverso con cui unirsi (*basic assumption of Pairing*). A questo passaggio dal noto all'ignoto corrispondono – nell'individuo e più che mai nel gruppo – ansie decisamente arcaiche: angosce di frammentazione (che rispecchiano l'abbandono del seno) e angosce «catastrofiche» (per quello che d'ignoto si va a trovare e per quanto possa “nascere” da questo incontro). Da ciò, la tentazione di tornare indietro, verso la sicurezza del grembo materno.²²

una terza forma naturale del «legame oggettuale», detta K (*Knowledge*).

²² Da questo punto di vista, il mito di Babele – suggerisce Bion – si può leggere come il séguito del mito edenico. Escluso dal grembo materno, le cui porte sono sbarrate per sempre, il gruppo si costruisce un Albero della Vita artificiale: quella specie di Sacra Montagna di mattoni che è la Torre di Babele. E ciò pur di non rinunciare al sogno di onnipotenza che l'identificazione col Seno garantisce. Ma l'artificio non regge l'impatto con la realtà: persistere nella unità fusiva con la madre immaginaria non sarà più possibile. Obbligati dalla presenza del Padre che «scende fra loro», gli uomini devono rassegnarsi alla complicata varietà del mondo e, abbandonata la lallazione, apprendere le lingue vere. Tutto ciò viene inizialmente vissuto come una punizione che riduce in frammenti le onnipotenti sicurezze in cui speravamo di trovare dimora (possiamo dunque, con Bion, assumere Babele come trasposizione mitico-simbolica della posizione schizoparanoide: cfr. Minacapilli 2002, pp. 148, 151-152). Solo inizialmente, però. Infatti, benché si tratti *davvero*, in un certo senso, di una «catastrofe psichica», questa (supposta) punizione si

Dal punto di vista psicologico-profondo, dunque, *le tentazioni sono due*. La prima è raffigurata nel serpente: simbolo del «Sé grandioso»²³ che, scalando l'albero, vuole elevarsi da terra per raggiungere il cielo. Magari a costo di distruggere l'albero, come fa il serpente quando stringe la preda fra le spire! Questa tentazione ha a che fare col rifiuto invidioso della dipendenza, cioè col sentimento di non volere più limitarsi a godere di un tranquillo benessere (quello che l'Eden in quanto ambiente materno garantisce), bensì di volersene autori in prima persona, *senza che occorra più dipendere da niente e nessuno*. E' la brama di carpire i segreti della Madre: la sua supposta onniscienza. In altri termini: il sogno narcisistico-onnipotente di tutto sapere e tutto potere. Ma c'è una seconda tentazione, anche peggiore ai fini della crescita: quella di rinunciare, per timore, a conoscere alcunché. Quella di restarsene immobili, terrorizzati: rintanati dentro la fantasia di reinfetazione. Perché rassegnarsi alla ignoranza e alla impotenza, pur di non correre rischi di sorta, può essere una tentazione altrettanto forte che sognare l'onnipotenza di chi sa tutto. *Ebbene, a questa tentazione Eva resiste.*

rivela alla lunga positiva, perché ci libera dal narcisismo del Sé grandioso e, imponendo un senso del limite, ci sospinge verso la posizione depressiva e, con essa, verso una più tollerante accettazione del mondo reale ed esterno. Insomma, quello che nel mito biblico è la «confusione delle lingue» corrisponde, nella vita degli individui e dei gruppi, all'accettazione dell'*altro da sé*. Infine: nella tradizione teologica del cristianesimo alla storia di Babele viene spesso contrapposta quella di Pentecoste, col dono agli apostoli di parlare tutte le lingue; ed è vero che la poliglossia costituisce un rimedio alla diversificazione delle lingue. Ma proprio perciò, proprio perché la diversificazione *non* viene annullata, più che di *contrapposizione* parlerei di un *compimento*: nel senso che disporsi a parlare una o più lingue diverse dalla propria comporta la piena accettazione dell'altro da sé, ai fini della comunicazione. Del resto, la Pentecoste – che i discepoli si riuniscono a celebrare in Gerusalemme nel nome del Cristo – era già, ed è tuttora, una festa ebraica (*Shavuot*) che ricorda il «dono della Legge». E c'è – anche sul piano delle immagini – una evidente corrispondenza fra la fiamma che, senza bruciarlo, divampa nel rovetto ardente sul monte Sinai (fiamma che la tradizione rabbinica vuole guizzare divisa in 70 lingue di fuoco, corrispondenti ai 70 popoli del mondo) e lo Spirito Santo che, sceso sugli apostoli in forma di «lingue come di fuoco» (γλώσσαι ὡσεὶ πυρός. At. 2:3), si divide esso pure e mette ognuno di essi, senza bruciarlo, in grado di «parlare in altre lingue» (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις. At. 2:4)

²³ Per i non addetti: quello di «Sé grandioso» non è un termine-concetto bioniano, bensì il termine con cui la *Self-Psychology* di Heinz Kohut designa uno dei tre poli del «Sé nucleare»; segnatamente, quello corrispondente al bisogno esasperato di *esibire e vedere riconosciute le proprie capacità*. Gli altri due poli sono il «Sé fusivo», corrispondente al bisogno di *sentirsi incluso nell'oggetto ideale*, e il «Sé geminale», corrispondente al bisogno di *trovare un oggetto-specchio nel quale riconoscersi*. L'emergere di questi tre bisogni durante l'infanzia è del tutto normale ma, se uno o più di essi non trova risposte adeguate in età evolutiva, al bisogno inappagato – ed esasperato! – corrisponderà una «traslazione dell'oggetto-Sé» (cioè dell'oggetto complementare al bisogno inappagato) nel mondo esterno delle relazioni sociali. Da ciò le tipiche forme del transfert narcisistico: «traslazione esibizionistica del Sé grandioso», «traslazione idealizzante del Sé fusivo» e «traslazione speculare del Sé geminale». Ne deriva una distrofia dell'Io adulto, sospinto alla ricerca incessante – talvolta perfino rabbiosa – di gratificazioni e riconoscimenti; distrofia che prende il nome generico di «personalità narcisistica». E' questa la struttura comune su cui fioriscono, nei casi più gravi, forme francamente diagnosticabili come sindromi d'interesse psichiatrico quali: disturbo narcisistico di personalità, depressione anaclitica, disturbo borderline di personalità, e altro. Secondo Kohut, la psicoterapia psicoanalitica delle personalità narcisistiche deve mettere fra parentesi, almeno inizialmente, la classica interpretazione del transfert per concentrarsi invece su una lunga, paziente opera di *riparazione delle strutture lese* mediante l'ascolto empatico dei bisogni emergenti nella relazione.

Pertanto, anche il serpente, «il più astuto degli animali», può/deve essere letto quale simbolo *ambivalente*. Come nel caduceo di Hermes/Mercurio – dove i serpenti intrecciati alla verga del dio, una sorta di albero magico, sono *due* (perché due sono le facce del φάρμακον: rimedio, ma anche veleno)²⁴ – così pure nel mito biblico l’astuzia del serpente ha due aspetti: un aspetto mortifero di arroganza invidiosa (il serpente che si erge sibilante, pronto a mordere), però anche un aspetto positivo, vitale, di cauta curiosità (l’animale che va esplorando tutti i rami e tutti i pertugi, sia in alto che in basso). Il serpente non va dunque letto (solo) come l’invidia del Sé grandioso per le figure parentali, ma (anche) come il sano manifestarsi di una pulsione esplorativa fin allora repressa. Grazie a essa apprenderemo – con fatica e talvolta con dolore – che non è possibile conoscere *tutto*, ma è possibile conoscere *molte cose*. Esattamente come il padre e la madre. Disidealizzazione di sé e disidealizzazione delle figure parentali vanno di pari passo!

Insomma, *il serpente ha ragione*. E il testo biblico glielo riconosce con estrema chiarezza. Aveva promesso: «gli occhi vostri s’apriranno e sarete come Dio, avendo la conoscenza del bene e del male» (Gen, 3: 5); ed effettivamente, dopo avere assaggiato il frutto proibito, «si apersero gli occhi ad ambedue» (Gen, 3: 7). Il Signore stesso lo ammette: «Ecco, l’uomo è diventato come uno di noi, quanto a conoscenza del bene e del male» (Gen, 3: 22). Cioè: i bambini crescono, si fanno adulti. E responsabili. Perché: sbagliando s’impara!

All’interno di questa processo Eva sta ad Adamo, come il serpente sta ad Eva. Essa è figura della Tentazione ma anche, e sopra tutto, della Esplorazione. Anche nella Bibbia, a quanto pare, «la curiosità è femmina»! Così siamo soliti dire e pensare da migliaia di anni, e la Bibbia non fa eccezione. Non voglio dire soltanto che il testo biblico condivide una serie di luoghi comuni che dimostrano una eccezionale vitalità nello spazio e nel tempo, e che trasversalmente si ripresentano in culture diverse ed epoche diverse: questo è fin troppo ovvio. Voglio dire, piuttosto, che, benché questa frase possa essere tuttora ripetuta con una certa malevolenza “maschilista”, al di là del pregiudizio ad essa compete una profonda verità di ordine psicologico: una verità che – probabilmente – Jung, e poi le neuroscienze, hanno compreso meglio di Freud. Mi riferisco alla bipolarità

²⁴ Non a caso questa immagine del bastone alato con due serpenti viene assunta negli USA come simbolo della medicina e in Italia come logo dell’Ordine dei Farmacisti. Pochi sanno che il caduceo, ben lungi dall’essere un simbolo solo greco, è una immagine trasversalmente presente, con talune varianti, in molte culture, ivi compreso l’ebraismo antico. A proposito di ambivalenza, è particolarmente interessante ai nostri fini ricordare che, proprio nella Bibbia, il serpente di bronzo inastato appare talvolta come *benefico terapeuta* (Num. 21: 8-9) e talvolta come *idolo da infrangere* (2Re 18: 4): cfr. Russo 2004. Per finire, uno strano caduceo si può vedere nella Cappella Brancacci di S. Maria del Carmine, a Firenze: mi riferisco all’affresco di Masolino dedicato – guarda caso! – al *Peccato Originale* (1420). In esso ciò che funge da asta è l’Albero della Conoscenza, intorno al cui tronco s’intrecciano: in senso orario, con tre spire, il serpente (raffigurato con una piccola testa di donna, stranamente simile alla faccia di Eva e su di lei sospesa) e viceversa, in senso orario, braccio-avambraccio-mano della stessa Eva. Quasi che l’artista – probabilmente senza sapere e senza volere – intuisca e raffiguri in lei *una duplice tentazione*: per un verso mortifera (l’onniscienza infusa), ma per l’altro vitale (la curiosità di chi vuole «toccare con mano» l’oggetto d’indagine).

archetipica di *Anima* e *Animus*, in qualche modo paragonabile alla relazione inversa – nel cervello di ognuno di noi, sia maschi che femmine – fra le forme d'intelligenza “femminile” (relazionale ed emotiva, ma anche linguistica) e quelle d'intelligenza “maschile” (visuo-spaziale, inferenza astratta).²⁵

In effetti la prima donna non è solo curiosa, è anche intelligente. L'intelligenza femminile di Eva sta nell'intuire che (A) «il Signore ci mette alla prova: proibisce sì di gustare questo frutto, ma lo sa bene che prima o poi trasgrediremo al suo divieto» e che (B) «noi pure allora possiamo metterLo alla prova, perché tanto, benché possa punirci, alla fine ci amerà lo stesso».

In quanto immagine archetipica dell'*Anima*, Eva non solo presentifica la curiosità e l'intelligenza delle donne, ma raffigura anche la componente femminile di Adamo, cioè di tutti gli uomini, ovvero: la sua (di Adamo) curiosità, la sua (di Adamo) intelligenza della situazione. Da questo punto di vista, il fatto che sia Eva a “tentare” Adamo vuol solo dire che... c'è bisogno di Eros per accendere Psiche; per risvegliare, anche nell'uomo, la curiosità e l'intuizione. Il fatto che sia la compagna a porgergli quel frutto fa sì che Adamo indovini in esso un gusto speciale (Bion parlerebbe a questo riguardo di un duplice legame oggettuale: L+K). Come la curiosità costituisce il motorino di avviamento della conoscenza, così la sessualità (latamente intesa come eros) costituisce il motorino di avviamento della curiosità. Però, attenzione: tanto qui come nel mito di Eros e Psiche, ciò che viene messo in scena come trasgressione e vissuto come colpa *non* è la sessualità, bensì la volontà di sapere (ed è strano che Bion non abbia considerato il mito di Apuleio fra i principali miti pubblici della conoscenza da lui analizzati).

A questo punto sarà forse più chiaro che cosa intendevo poc'anzi, parlando di *due* tentazioni e *due* facce del serpente. Nella «volontà di sapere» convivono un aspetto regressivo e un aspetto maturo. L'aspetto regressivo, la vera tentazione nefasta, il serpente velenoso, stanno nell'illusione di potere acquisire – magicamente e senza fatica – la conoscenza completa di ogni cosa. Come quella che l'infante suppone risiedere nella testa della madre e quella che il bimbo appena più grande attribuisce invece al padre. Una onniscienza di tal fatta (corrispondente a ciò che Bion chiama «pensiero saturo») può solo essere, per invidia, “rubata”: da ciò il senso di colpa. Ma c'è d'altronde, nel voler sapere, pure un aspetto maturo e progressivo: quando tale volere va di pari passo col gusto della ricerca, cioè con un pensiero «insaturo», sempre aperto perché

²⁵ Parlare di «relazione inversa» all'interno del singolo individuo è, forse, eccessivo; ma la sussistenza di differenze misurabili in ordine ai vari *tipi* d'intelligenza fra sesso maschile e sesso femminile è comprovata (Halpern 2000, Baron Cohen 2003). Naturalmente, tutto ciò ha poco o nulla a che fare col *livello* d'intelligenza! E chi di «superiorità» volesse comunque parlare, per farlo correttamente dovrebbe dire che ci sono per esempio – a livello di grandi numeri e con molte eccezioni individuali – una qualche prevalenza maschile sul terreno delle inferenze astratte, come pure dell'orientamento spaziale, e una decisa prevalenza femminile sul terreno della intelligenza verbale (fluenza e memoria in particolare) nonché della intelligenza emotiva di tipo empatico, come pure su quello della intelligenza sociale (dove si tratta di esplorare la situazione come rete di relazioni fra persone). Questa diversità appare indiscutibilmente basata su differenze – sia anatomiche che neurochimiche – dei cervelli maschile e femminile, ormai note; ma è pure, con altrettanta evidenza, rinforzata dall'educazione e dalla cultura.

consapevole dei suoi limiti. Da questo punto di vista, la c.d. «punizione» di Adamo ed Eva altro non è che la loro riconduzione nei limiti della condizione umana, e dev'essere letta come una (salutare) dismissione delle fantasie di onnipotenza di tipo magico-infantile.

Il testo a suo modo conferma questa lettura. Richard L. Rubenstein (1968, trad.it. pp. 58-59) sottolinea come i commentari rabbinici insistano sulla mortificazione delle ambizioni coltivate dal serpente, che è *l'unico a subire una vera mutilazione*: «camminerai sul tuo ventre e mangerai polvere tutti i giorni della tua vita» (Gen. 3: 14). Dalle quali parole siamo indotti a ritenere che, prima, il serpente non dovesse strisciare ma avesse *zampe*, come altri rettili,²⁶ o magari *ali* come un drago! Per non parlare di quel «mangiare polvere», che è metafora di sconfitta in tutte le lingue (ebraico compreso: cfr. Michea 7: 17). Insomma: il serpente – ossia, nella nostra interpretazione il «Sé grandioso» (cfr. la nota 23) – viene atterrato, sbattuto dall'alto in basso: dalla vertiginose altezze di una grandezza immaginaria alla pochezza di chi vivacchia... terra terra! Di conseguenza: l'ipertrofia dell'«Io ideale», alla perenne ricerca d'identificazioni eroiche (com'è relativamente normale tra seconda infanzia e adolescenza, ma patologico se perdura) cede il passo al maggiore realismo di un «Ideale dell'Io» equamente suddiviso fra Io (la parte cosciente) e Superio (la parte inconscia). Col che, fra l'altro, si completa la maturazione del Superio e si rende possibile un'autentica vita morale.

Eva si erge di contro al Padre, ma non contro di Lui.

L'approccio psicoanalitico converge in ciò con quello filosofico-morale. In realtà, quello di Eva non è un vero peccato, né può essere considerata una colpa dal punto di vista psicomorale. Infatti – osserva Luca Mori – il peccato presuppone una precisa volontà di peccare, cioè di ergersi nella relazione con Dio *contro* di Lui. E d'altronde, se dal punto di vista psicologico può ben esserci senso di colpa senza colpa (come spesso accade nella psiche infantile e nelle situazioni *lato sensu* nevrotiche), dal punto di vista morale non può esserci colpa senza sentimento di colpa. Il senso morale la coscienza della trasgressione – lo diceva già Smith nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759) – comportano una interna duplicazione fra Io osservante e Io osservato (Freud dirà fra Superego ed Ego), cioè: una psiche relativamente matura dove la parte «osservata» (Ego) decide di sfidare quella «osservante» (Superego). Ma qui siamo al di qua di tutto ciò. C'è stato sì un divieto, ma niente permette di dire che quel divieto sia stato *internalizzato* e che, dunque, la decisione d'infrangerlo emerga da un dialogo interno alla coscienza. Insomma: «come poteva Eva propriamente “scegliere”, prima di avere conoscenza del bene e del male?» (Mori 2006, p. 3). Più che ergersi “contro” (*versus*) Dio, Eva sembra qui piuttosto ergersi “di contro” (*contra*) a Lui, interessata com'è alla *esplorazione del mondo* e, sopra tutto, alla

²⁶ Come nel quadro di Hugo van der Goes, *Il peccato originale* (1470), conservato al Kunsthistorisches Museum, di Vienna, dove il «serpente» viene raffigurato ancora munito di zampe (per mezzo delle quali si tiene in piedi, attaccato al tronco dell'albero).

esplorazione della relazione col suo Creatore. Un po' come fanno i bambini piccoli, al puro scopo di vedere fin dove si possono spingere con i propri genitori.

Insomma: il «peccato originale» va... rivalutato! Esso è la rappresentazione mitologica di quello che in termini psicologico-evolutivi chiameremmo l'inizio della coscienza morale, ovvero la nascita di una coscienza critica capace d'interrogarsi (Morandi s.d.). E potremmo anche dire – in termini fenomenologici – che esso è la condizione formale di pensabilità del Male; a condizione però di aggiungere immediatamente che un atto del genere è pure la condizione formale di pensabilità del Bene. Insomma, un momento inaugurale nel contempo dell'autonomia e della vita morale.

Il peccato originale, considerato a livello post-edipico. Eva come immagine della crescita femminile.

Ma come al solito... c'è dell'altro! In accordo col principio di «surdeterminazione», le storie si possono/si devono leggere a più livelli. Il che – giova ripetere – non vuol dire che tutte le interpretazioni siano egualmente plausibili.

Per esempio: è poco convincente e alquanto tirata per i capelli, a mio avviso, l'interpretazione di Otto Rank (1924) secondo cui il distacco del frutto dall'albero raffigurerebbe il «trauma della nascita». Resta molto interessante, invece, l'idea altrove ripetuta dallo stesso Rank (cit. in Cunningham 1991, p. 27) che il frutto, condiviso dai due, sia l'equivalente simbolico di un bambino e che la *consegna* del frutto ad Adamo da parte di Eva, e la *complicità* che ciò comporta, mettano in scena l'idea di una donna che – come usa dire in quasi tutte lingue – «dà un figlio» al suo uomo, figlio che costituisce il «frutto» del loro amore. Questa interpretazione può sembrare incompatibile con quella, appena esposta sulle orme di Bion, del peccato originale come mito relativo piuttosto alle scaturigini profonde della *conoscenza* che non all'origine della *sessualità*, ma non è così. Non solo perché i miti – tal quale la poesia! – hanno una pregnanza simbolica passibile di letture diverse a livelli diversi, ma perché la conoscenza autentica messa in moto da una sana curiosità (il concetto bioniano di K, come peculiare forma di «legame oggettuale») comporta di mettersi in relazione con un oggetto *altro* alla ricerca in esso di qualcosa di *nuovo*, e dunque: (1) è normale che la pulsione esplorativa, che orienta al nuovo, si leghi alla pulsione sessuale, che orienta all'altro, e stabilisca con essa una naturale alleanza del tipo L+K (Eros che accende Psiche); inoltre, (2) da ogni «accoppiamento» (*pairing*) è inconsciamente supposto “nascere” qualcosa. Da ciò l'immagine del Nascituro, figura del *Novum* per eccellenza (come nelle fantasie messianiche del gruppo che trasloca sull'assunto-base di Accoppiamento: Bion 1961). Siamo dunque pienamente legittimati a leggere la complicità fra Adamo ed Eva nel momento della trasgressione come (anche) prefigurazione simbolica di un accoppiamento procreativo (che ci sarà).

In questo quadro è del tutto normale che Eva, per unirsi con Adamo, debba non tanto *rifiutare* il Padre celeste quanto *prendere le distanze* da Lui. In altri termini,

che la donna per crescere e diventare madre essa stessa debba uscire dalla giurisdizione paterna e in qualche modo *dire di no al padre* per separarsi da lui (ciò che in termini psicoanalitici si chiama «egresso dalla situazione edipica»).

Pertanto, nel fatto del pomo, prima colto da Eva e poi condiviso con Adamo, sono plausibilmente raffigurate più cose e, per così dire, una intera sequenza causale di eventi tipici della femminilità: la *maturazione sessuale* della ragazza (oggi diremmo: il pomo come ovulo a sé stante, distaccato dall'ovaio-albero); la *maturazione psicologica* della figlia che, separandosi dal padre, orienta il suo desiderio verso un altro uomo; la *coniunzione sessuale* con questi (raffigurata dal gustare insieme la stessa dolcezza: «era buono a mangiarsi e bello a vedere», Gen. 3: 6); infine, il *concepimento* di un figlio quale «frutto» dell'amore.

L'equivoco della «mela»: Eva come Atalanta; il pomo come oggetto del desiderio.

Nell'iconografia artistico-religiosa del cristianesimo quel frutto diventa una mela. In realtà, il testo biblico non usa affatto il termine «mela», né specifica di quale frutto (*pəri*) si tratti. Anzi, per rimanere all'interno della cultura ebraica e dell'orticoltura medio-orientale di mille e mille anni fa, è altamente improbabile che di ciò si parlasse (il *malus communis* essendo molto raro, allora, da quelle parti) ed è, dunque, più probabile che si trattasse di uva (come vuole una sura coranica), oppure di un fico (come vuole una tradizione midrashica che rimanda alle «foglie di fico» nominate poco dopo: Lisi, s.d.), oppure di un *etrog* (il cedro, cruciale nella liturgia di *Sukkot*), o magari di una banana (come arditamente suppose un viaggiatore trecentesco in Terrasanta: Sigoli 1829, pp. xii, 7), o di chissà che altro; oppure ancora – per rimanere all'interno di una logica del mito – di un albero e di un frutto unici e senza uguali.

Fatto sta che – complice la traduzione latina e col sostegno dell'arte sacra (non senza eccezioni importanti, a dire il vero: basta pensare alla Cappella Sistina, dove Michelangelo ha dipinto Eva nell'atto di cogliere un fico) – mezzo mondo dà ormai per scontato che sull'Albero della conoscenza del bene e del «male» (*arbor scientiae boni et mali*) crescessero «mele» (*mala*). L'equivoco nasce dalla indebita confusione fra *mālum* (il male) e *mālum* (la mela) e, rinforzato dall'assonanza col nome dell'Albero, costituisce il primo di una lunga serie di «errori di traduzione che hanno cambiato il mondo» (Capuano 2013, pp. 7-9). Un ulteriore rinforzo proviene dal corto circuito fra l'immaginario cristiano e la mitologia greca, dove una o più mele stanno spesso *al centro di eventi fatali*: come nel giudizio di Paride, da cui nascerà la guerra di Troia; come nel giardino delle Esperidi, dove Ladone, un serpente dalle cento teste, difende l'albero prodigioso che produce mele d'oro (e non dimentichiamo che giardino si dice, in greco, *παράδεισος*); come nel mito di Atalanta che, per essersi fermata a raccogliere tre mele d'oro astutamente disseminate sul suo percorso, perde la gara di corsa con Ippomene (e deve sposarlo, così come aveva promesso).²⁷ Per non

²⁷ Marino Niola, uno studioso di antropologia sociale particolarmente versato nell'analisi dei simboli, ha di recente notato come la mela, più di ogni altro oggetto, sia assunta nella mitologia

parlare della mela di cui, nella favola dei fratelli Grimm, la matrigna offre a Biancaneve la metà avvelenata...

D'altronde, l'equivoco della mela – con tutte le confuse assimilazioni che lo rinforzano sul piano delle parole e soprattutto delle immagini – non può essere liquidato come un «errore» meramente filologico. Benché tale sia stato in origine – un errore e, verrebbe quasi da dire, un *lapsus* – l'equivoco della mela, per la fortuna che ha trovato e tuttora trova a livello popolare, dice pur qualcosa sul significato latente di quel «frutto» (vuoi nella narrazione biblica, vuoi in altre narrazioni consimili) e sul modo come la narrazione biblica viene recepita nel profondo.

Ciò che – nel profondo – le storie di Adamo ed Eva, Eracle e le Esperidi, Paride ed Elena, Atalanta e Ippomene, Biancaneve e il bel principe, hanno in comune è di aver tutte a che fare col Femminile, in particolare con la *formazione della identità di genere* e con le insidie che la femminilità nascente subisce: (a) da parte del Maschile, vissuto come aggressivo e pericoloso; (b) da parte della figura materna, vissuta come invidiosa e/o gelosa; e soprattutto (c) dall'interno di se stessa per l'*immagine* che la ragazza in boccio si fa delle conseguenze del proprio crescere. Diventare donna comporta infatti di abbandonare l'innocenza tenera e selvaggia dell'infanzia, e di far ciò nel contempo portando a termine un compito interiore emotivamente assai impegnativo: quello di una *parziale disidentificazione* dalla madre e di una *parziale reidentificazione* con essa (cfr. quanto scrive lo psicoanalista Bruno Bettelheim sul simbolismo della mela tagliata a metà nella favola di Biancaneve: Bettelheim 1976, trad.it. pp. 192-207). Non si tratta dunque – neppure nel mito biblico, e giova ripeterlo per l'ennesima volta – della sessualità come tale riguardata in assoluto come male o come «peccato», bensì dell'ambivalenza affettiva che lo sbocciare della sessualità produce, nella donna in particolare.

Il motore di questo processo di maturazione è l'erompere del desiderio. E' *questo* che soprattutto mette in scena il Genesi: «l'inizio del desiderio» (Zornberg 2011). Ed è proprio *questo* che il «pomo» simbolizza: *l'oggetto del desiderio*. Sessuale, certamente, ma non solo. Qualunque «oggetto» che funga da *causa* del desiderio in quanto tale: del desiderio in quanto animazione di un volere peculiarmente umano. E bisogna pur dire che l'immagine è ben trovata, perché un frutto bello e maturo – sia esso una mela, un cedro o un fico, esilmente sospesi al loro picciuolo, oppure un chicco d'uva a portata di dita – ha in se stesso, nella sua forma tondeggiante a misura di presa, qualcosa che dice: prendimi, gustami, sono qui per te!

Al fascino intrinseco della cosa, si aggiunge il fatto che l'oggetto del desiderio (e per esso il frutto che lo simbolizza) è sempre anche una promessa, un *pegno simbolico d'Altro*. Giustamente Lacan pone quale causa del desiderio umano l'«oggetto a piccolo», che rinvia a un «A grande». Infatti: al di là dei «pomi» di questa o quella storia, banalmente considerati per se stessi, abbiamo di volta in volta qualcos'Altro: la magica grazia delle Esperidi e l'occasione per confermarsi

greca, e di riflesso nell'immaginario dell'Occidente, al rango simbolico di quanto appare per eccellenza ricercato, conteso, desiderabile (Niola 2015).

unico fra gli uomini (per Eracle); il primato riconosciuto fra le donne più belle del mondo (per Afrodite, Athena ed Hera); l'alibi per smettere di fare il maschiaccio al fine di compiacere le aspettative paterne e l'occasione per trovare infine l'amore che le compete come donna (per Atalanta); il legame disperato della figlia con la madre-matrigna (per Biancaneve); la «conoscenza del bene e del male», con tutto ciò che essa comporta, per Eva.

Il peccato originale dal punto di vista junghiano. Eva come immagine archetipica dell'Anima.

Riletta con occhiali junghiani, la storia biblica ci conferma molto di quanto già trovato fin qui, con gli occhiali di Freud (ma anche di Bion e altri). Con qualche suggestione in più, certo: nel campo mitico-simbolico, il dispiego di riferimenti culturali degli analisti junghiani è sempre molto ricco!

Eva è una immagine archetipica dell'Anima. Ed è una figura «erotica», nello stesso senso della Psiche greca. Nel mito di Psiche – l'Anima, appunto – questa, mossa dal desiderio, *si fa curiosa: vuole conoscere Eros* (l'amante notturno), vuole poterlo finalmente guardare in viso: sarà bello? sarà brutto? A tal fine accende una lampada per guardare l'amato, *con ciò infrangendo un preciso ordine degli dei*. Eros, scottato da una goccia di olio bollente si sveglia di soprassalto e si dilegua all'istante. Da quel momento, *tutta la vita di Psiche sarà una peripezia dedicata a ritrovare il bene perduto*. In altri termini, tanto Eva quanto Psiche – figure della curiosità accesa dal desiderio – *sospingono il soggetto verso l'esplorazione del mondo*: esterno, ma – potremmo dire – anche interno.

Nella psicologia analitica, Animus e Anima corrispondono rispettivamente alla parte maschile della Donna e alla parte femminile dell'Uomo. L'Anima viene concepita da Jung come necessaria «mediatrice fra l'ego e il sé» nel «processo d'individuazione» dell'uomo [von Franz 1964, trad.it. p 184]. Ma la stessa cosa potremmo dire dell'Animus per la donna. In altri termini, senza curiosità e senza coraggio non possiamo sapere né fare alcunché: restiamo chiusi nel nostra auto-sufficienza e non riusciamo a volgerci verso quello che la psicoanalisi chiama il «mondo oggettuale». In altri termini ancora: Eva – cioè, la Donna (se preferite, la differenza sessuale) – trae l'Uomo (se preferite, l'essere umano) fuori dal suo narcisismo e lo butta nel mondo. In questo senso, di nuovo potremmo dire che l'espulsione dall'Eden offre una trasfigurazione mitologica dell'egresso da quello che Freud chiama «narcisismo primario». Ciò che la storia allegorizza, pertanto, non è solo né tanto la prima nascita, quella fisica, quanto la «seconda nascita», quella psicologica. Un lungo travaglio che conosce un paio di periodi critici: la fase di separazione-individuazione descritta da Margaret Mahler (1-3 anni) e poi, su un livello diverso e più che mai problematico, l'adolescenza.

D'altra parte – Jung ha in ciò ragione – il processo d'individuazione non finisce mai. E sempre una qualche Eva – cioè: una qualche figura «animica» – vi ha parte. Infatti, spiega il padre della psicologia analitica, sono quattro i gradi di sviluppi dell'Anima. L'Eva biblica corrisponde al primo stadio, ancora tutto

istintuale. Ma ci sono pure un secondo stadio – *romantico*, seppure ancora sessuale – che trova nell’Elena omerica (la donna per cui bisogna battersi) la sua migliore personificazione simbolica; e poi un terzo stadio – *spirituale* – all’insegna della devozione disinteressata, che trova nella figura (non solo cristiana) della Vergine la sua raffigurazione. Per finire col quarto stadio – filosofico o, per meglio dire, *sapienziale* – simbolizzato appunto dalla figura classica di Sapiencia o Sophía, carica di risonanze alchemiche, ma anche da un’altra figura biblica: la bella Sulamita di *Shir hasshirim*,²⁸ amata da Salomone. Se Adamo ed Eva raffigurano i primordi dell’umano, il punto di partenza, Salomone e la Sulamita ne raffigurano invece l’approdo e la meta.

Riassumendo: figure come l’Eva biblica, Elena di Troia, la Vergine Maria, la bella Sulamita (con i rispettivi compagni o pretendenti: Adamo, Paride/Menelao, Giuseppe di Nazaret, Salomone) sono per Jung l’immagine di forme tipiche del rapporto fra l’uomo e la donna, ma con ciò anche l’immagine archetipica dell’integrazione *Anima-Animus* all’interno del Sé, considerata su diversi livelli d’individuazione. E poiché si tratta di un processo di maturazione psicologica, ogni livello supera il precedente, però anche lo ricomprende; talché la bella Sulamita è *anche* Eva, *anche* Elena etc. Ecco perché il *Cantico dei cantici* può e deve essere interpretato su più livelli: tanto in chiave erotica quanto in chiave mistica. Da quest’ultimo punto di vista, l’amore che lega Salomone alla bella Sulamita allegorizza la *unio mystica* del sapiente con l’*Anima mundi*, cioè – nella teologia kabbalistica – con la *Shekinah*.

Fuori del paradiso. Lo pseudo-problema dell’incesto originario.

Il «peccato originale» e la punizione che ne consegue non comportano solo una perdita, ma anche una serie di acquisti. Fra questi, la prima cosa che Eva guadagna è *il suo nome*. Noteremo infatti che, solo dopo essere stato condannato alle fatiche del lavoro e alla ineluttabilità della morte, solo allora Adamo impone alla sua compagna il nome di Eva (Gen. 3: 20).

Come è noto, questo fatto si è voluto leggerlo in passato quale conferma di una posizione subalterna della donna rispetto all’uomo. Non è forse lui a dare un nome a lei, così come aveva già fatto (Gen. 2: 19-20) con «ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo»? Tuttavia, questo genere di letture che – giocando sul nome di Eva/*Hawāh*, «madre di tutti i vivente» – oppongono alla funzione procreativa del corpo (concessa alla donna in quanto *natura*) le funzioni creative della parola (riservate all’uomo in quanto *spirito* e, in ciò, più simile a Dio) io credo che forzino le Scritture e che siano profondamente sbagliate. Non solo perché non esiste, nella cultura ebraica antica, questa opposizione (tipicamente greca) fra «natura» e «spirito»; non solo perché la parola «Eva» compare nelle Scritture, come nome proprio di una persona, *prima* di quello di Adamo; ma anche per un’altra ragione che più ci interessa in questa sede. Infatti, dal momento che Eva ha un nome, non solo Adamo potrà chiamarla con quello, ma anch’egli cesserà di essere una generica creatura tratta dalla terra (*adamah*)

²⁸ Ne parleremo nella seconda parte di questo saggio.

per assumere un nome vero e proprio (*Adam*). E ambedue cesseranno di essere solo «uomo e donna» (*ish ve-ishshah*) o, peggio, «maschio e femmina» (*zakar u-nek^ebah*) come pure gli animali, per assurgere invece al rango di persone individualizzate, che si possono chiamare l'un l'altro. In altri termini: al compimento di quel processo che la psicoanalisi chiama di «individuazione» (variamente analizzato da Jung, Fromm e Mahler), si apre la possibilità di un *rapporto simmetrico fra persone*; come ha da essere per es. nella *famiglia* (e nella vita civile in generale), ma come *non* può essere ancora nell'*orda primitiva* da cui l'umanità prende le mosse.

Fra parentesi: questa faccenda dei nomi propri che compaiono solo nella imminenza della espulsione dall'Eden («Eva», in Gen. 3. 20), o dopo di essa («Adamo», in Gen. 4: 1), è anche utile per liquidare finalmente quel vecchio, malizioso interrogativo: come fecero i figli di Adamo ed Eva (Caino, Abele e Set) a riprodursi ulteriormente e perpetuare l'umanità, se non accoppiandosi con la propria madre? Eva fu dunque una madre incestuosa? E come può la Bibbia postulare una tale enormità e, nel contempo, tacerla né fornirne giustificazione alcuna?

Certo, chi stoltamente si ostina a leggere questa parte della Bibbia come una fonte di verità storico-fattuali da opporre alla scienza, anziché di verità morali, non può non impelagarsi nello pseudo-problema diremo così dell'«incesto originario». Dal nostro punto di vista, invece, non c'è alcun bisogno di postulare o “giustificare” niente del genere! Ciò che la psicoanalisi legge nel mito biblico sono, come ho cercato di mostrare, due processi fortemente connessi fra loro: il processo di umanizzazione-individuazione (con tutte le nostalgie regressive che ciò fatalmente comporta) e la nascita della famiglia quale nuova unità di convivenza (passibile certo di assumere forme diverse, patriarcali o meno, poligamiche o monogamiche, ma tutte comunque antitetiche alle forme animalesche e scarsamente differenziate dell'*orda primitiva*). Il che vuol dire che Adamo ed Eva non sono tanto il primo uomo e la prima donna nel senso strettamente *cronologico* (benché questo sia, inevitabilmente, il modo come questo mito al pari di altri li racconta) quanto, piuttosto, i prototipi o modelli dell'uomo e della donna in generale: nel senso *psicomorale* che fungono, insieme, da coppia paradigmatica. Insomma: *ciò che il mito biblico racconta non è la nascita dell'Uomo, bensì la nascita dell'Umano (e con esso del Sociale)*. Pertanto: quando Adamo ed Eva vengono espulsi dal giardino dell'Eden (cioè: quando la Legge-del-Padre preclude loro ogni residuo tentativo d'identificazione fusiva col Materno), ciò che trovano là fuori, nel mondo, non è un deserto bensì *altre persone come loro, ognuna col suo nome*. Perché a questo servono i nomi: a distinguere un uomo dall'altro, una donna dall'altra. Di nuovo: ciò che l'inflessibile Legge-del-Padre impone a quest'uomo di nome Adamo e a questa donna di nome Eva non è in realtà una punizione (benché come tale venga vissuta), ma solo l'obbligo di diventare come tutti gli altri: come tutti gli uomini e tutte le donne. *Che già esistono e coesistono, là fuori*. L'incesto non sarà dunque necessario, né in alcun modo giustificato!

Bisogna pur dire che, nel momento della «cacciata», il Signore Dio esibisce Lui stesso una certa quale umanissima ambivalenza affettiva. C'è infatti *un aspetto temibile di padre severo*: «pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita» (Gen. 3: 24), come per dire: la cuccagna è finita per sempre, andate a lavorare e guadagnatevi la vita con le vostre forze! Ma nello stesso tempo, a ridosso di questa salutare «castrazione simbolica», emerge *un aspetto quasi tenero di madre premurosa*, la quale prepara la valigia ai figli che partono e si sofferma ad aggiustare loro la sciarpa: «Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì» (Gen. 3: 21).²⁹

Fuori del paradiso. L'orgoglio di Eva e, in essa, di tutte le madri.

Ed eccoci fuori dall'Eden, nel mondo. E' solo qui che la sessualità finalmente trova espressione come congiunzione sessuale: senza nulla, ma proprio nulla, di peccaminoso.

«Adamo si unì a Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino e disse: *qaniti 'ish 'et YHWH*» (Gen. 4: 1). Queste parole di Eva vogliono dire: «ho avuto un figlio, *grazie al Signore*» (oppure, chissà: *per il Signore e con la Sua benedizione*). Conforme la consuetudine biblica di giocare sull'etimologia dei nomi di persona, Eva lascia intendere che questo primo figlio sarà detto Caino (*Qayin*) in quanto oggetto di tale felice acquisizione (*qaniti* vale infatti «ho acquistato»). E' decisivo notare, tuttavia, che – letteralmente – Eva *non* dice di avere avuto un «figlio» bensì, come per enfatizzarne il sesso, dice di aver avuto un «uomo» (*ish*): parole da cui traluce un certo orgoglio. Perché questo orgoglio? Possiamo darne due interpretazioni: una tradizionalmente maschilista (la madre orgogliosa di dare allo sposo un primogenito maschio), però anche una meno ovvia e in qualche modo “femminista”. Cioè: con questo termine contestualmente inaspettato (*ish*), Eva ristabilisce la verità che *sono gli uomini a nascere dalle donne*, non viceversa! La precisazione che le nascite avvengono, da Caino in poi, «con l'aiuto di Dio» (nonché col concorso di uno sposo) modera l'orgoglio e impedisce che degeneri in superbia; ma l'orgogliosa rivendicazione della potenza generativa del corpo femminile sussiste!

Nonché ristabilire la verità della «generazione» (al singolare), Eva – madre consapevole che rivendica a sé la procreazione come un *valore*, e i suoi frutti come una *benedizione* – si fa portatrice di un'altra fondamentale verità della condizione umana: quella delle «generazioni» (al plurale). Le generazioni come *fil rouge* e struttura di senso del tempo sociale, perché solo nell'ordine di sequenza delle generazioni il tempo sociale trova una direzione riconoscibile e una possibile finalizzazione di ordine collettivo. Infatti, grazie a questa idea (la sequenza delle generazioni) il presente cessa di essere un attimo piacevole o spiacevole, schiacciato fra passato e futuro delle vite individuali, per diventare

²⁹ Lo nota, se non ricordo male, la psicoanalista lacaniana Françoise Dolto (intervistata dal collega e teologo Gérard Séverin) in uno o due libri che non ho al momento sottomano per collocare meglio la citazione: Dolto/Séverin 1977, 1983.

momento di una storia collettiva, carico di memorie e di attese. Non è per caso che la narrazione del Genesi proceda – in questo capitolo e nel seguente – con due genealogie, quella di Caino (Gen. 4) e quella di Set (Gen. 5), che segnano appunto l'inizio della Storia. E qui scrivo Storia con la S maiuscola per rimarcare che si tratta di una storia collettiva del genere umano.

Mi spinge a queste considerazioni la rilettura di un vecchio bel libro della psicoanalista francese Eliane Amado Lévy-Valensi (1968), frutto di una intelligente *contaminatio* di Lacan con Lévinas. E' consueto opporre il «tempo lineare» del mondo ebraico-cristiano, produttivo di novità, al «tempo ciclico» del mondo classico, privo di una vera idea di Storia. Ma l'autrice fa di più: identifica un mitologema ricorrente nel mondo greco-arcaico, quello delle «generazioni inghiottite». Così è *ab initio* negli orribili miti pre-olimpici di Uranos, un padre geloso che impedisce ai figli maschi di uscire dal ventre della madre Gea, e quindi di Kronos, il nascituro che prima si vendica evirando il padre (dall'interno del corpo materno, con la complicità della madre), ma poi – da grande – si mette egli stesso a divorare i figli che fa con la sorella Rea, non appena escono dal ventre di lei (talché Rea, per salvare Zeus, deve darlo alla luce di nascosto). Allo schema ellenico delle «generazioni inghiottite», espressione di un Edipo arcaico e feroce (più vicino all'orda primitiva che non alla famiglia), Eliane Amado Lévy-Valensi (1968, trad.it. p. 318) oppone giustamente quello ebraico delle *generazioni benedette e benvenute*, dove l'arrivo di un figlio più che mai unisce i genitori anziché dividerli. Nel che possiamo leggere l'espressione di una parentalità postedipica trasmessa di generazione in generazione, perché *tutti – non solo i figli, ma anche i genitori – sono soggetti a una legge comune*: una Legge «terza» (che già nella cultura ebraica appare significata da ciò che Lacan chiama Nome-del-Padre). Col che si passa dalle donne complici di parricidi e figlicidi, così numerose nella mitologia greca, alle madri orgogliose e amorevoli della Bibbia; e più generalmente parlando, conclude la psicoanalista francese, dall'«uomo naturale» non ancora «consacrato alla Storia» all'uomo storico-sociale delle genealogie bibliche.

Conclusione: nel Genesi l'inizio dell'Umano.

Per concludere. Adamo ed Eva sono due simboli che universalizzano la tensione maschile/femminile quale *immagine della relazione ed egresso dalla solitudine* (Zatini 1991, p. 104). Ma la loro storia, riletta in chiave psicoanalitica, dice molto, molto di più. A suo modo essa ci parla, sul piano dell'ontogenesi della psiche, di delicati passaggi dello sviluppo individuale: dalla separazione-individuazione alla maturazione psicosessuale, fino alle relazioni simmetriche della «genitalità» (col decisivo concorso delle pulsioni esplorative e cognitive, però anche con tutte le tentazioni regressive che ognuno di questi passaggi comporta). E nel contempo, sul piano della psicogenesi, la storia di Adamo ed Eva ci parla – così come può farlo un mito – dell'origine della Famiglia e con essa

della Storia, cioè dell'egresso del genere umano dalla fase (per certi aspetti) naturalistica della preistoria.

Ne testimoniano due fatti peculiari ed esclusivi della psicologia umana come *l'inizio del pudore* («s'accorsero ch'erano ignudi», Gen. 3:7) e *la coscienza della mortalità* («sei polvere, e in polvere ritornerai», Gen. 3:19), ma anche un fatto di ordine biologico che pure segna la differenza fra bestie e umani («Io moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza; con dolore partorirai figliuoli», Gen. 3:16). Infatti, ci dovremmo chiedere: *rispetto a cosa* «pene e dolori» saranno «moltiplicati»? Una risposta, la sola possibile forse, è questa: rispetto alla relativa facilità del parto nelle altre specie animali. Gli autori materiali di questa pagina non potevano conoscere, ovviamente, le ragioni evolutivo-adattive di questa differenza;³⁰ ma, familiari com'erano con gli animali domestici e non, potevano facilmente riscontrarla come un fatto distintivo e specificamente umano.

Ogni mito è un mito d'origine, e questa origine – spiega Lévi-Strauss – riguarda *un confine*. Nella fattispecie, il mito del peccato originale ci racconta, come tanti altri, l'origine della demarcazione fra natura e cultura. Dopo aver colto il frutto proibito, Adamo ed Eva non sono più solo gli animali preferiti dal Creatore, forniti di speciali facoltà come il linguaggio, ma divengono compiutamente umani. E ciò non solo perché il frutto che Eva porge ad Adamo reca con sé l'inizio della coscienza morale (la conoscenza del bene e del male), ma perché esso è per eccellenza *l'oggetto del desiderio* (e il desiderio, ben più del bisogno, ispira la pulsione umana rispetto a quella animale).

Il passaggio dall'orda alla famiglia, dall'immediatezza del bisogno alle sottigliezze del desiderio, sta in primo piano. La famiglia – giova ricordarlo –

³⁰ La peculiare difficoltà del parto nella nostra specie dipende da una combinazione di fattori evolucionistici. Primo: il crescere del quoziente di encefalizzazione e, con esso, del volume del cranio. Secondo: il passaggio alla stazione eretta e alla deambulazione bipede, che si verifica già negli ominidi della savana circa 4 milioni di anni fa. Questo secondo fattore offriva un vantaggio selettivo (quello di avvistare per tempo i predatori quadrupedi che avanzavano nell'erba alta), ma comportò – inevitabilmente – una ristrutturazione del bacino, e con ciò una restrizione del forame pelvico dove passa il canale del parto. Tale restrizione non era forse un problema per l'australopiteco, che aveva ancora un cervello abbastanza piccolo, ma lo diventa per le femmine del genere *Homo* (*habilis*, *ergaster* etc. fino al *sapiens*) che vedono crescere vertiginosamente il volume cranico dei propri nati. Da ciò il cosiddetto «dilemma ostetrico», che l'evoluzione risolve col far nascere i cuccioli del genere *Homo* sostanzialmente prematuri (quando le ossa craniche, non ancora perfettamente saldate, garantiscono alla testa una qualche elasticità, mentre il sistema nervoso centrale si trova in una fase di grande plasticità). E' questa la ragione per cui tuttora i figli dell'*Homo sapiens*, ben lungi dal divenire presto autonomi come accade per altri mammiferi, necessitano di un così lungo periodo di dipendenza-accudimento (neotenia); periodo che coincide con gli anni dell'educazione, durante i quali vengono trasmessi linguaggio e cultura. Se poi si pensa che dalla stazione eretta dipendono anche (1) la liberazione delle mani, con ovvi vantaggi per la costruzione, il trasporto e l'uso di strumenti; (2) la possibilità di copulare non più *a tergo* bensì faccia faccia, con la conseguente possibilità di meglio esprimere emozioni e sentimenti *ad personam*; (3) la sparizione del periodo estrale, che fortemente favorisce la stabilità delle coppie; (4) l'abbassamento della laringe, che rende possibile una fonazione funzionale al linguaggio articolato di tipo umano; allora risulta chiaro quanto decisivo sia stato il passaggio da quadrupede a bipede per fare dell'uomo quello che oggi è, cioè un *animale culturale*.

conosce una pluralità di «codici affettivi»: materno, paterno, filiale, fraterno (Fornari 1976, 1981). Ma nessuno di questi copioni esaurisce la complessità dei personaggi, né mai l'adozione di questo o quel codice coincide del tutto con la naturalità del ruolo oggettivo che un certo personaggio occupa all'interno della famiglia. I codici affettivi sono, piuttosto, *forme di relazione intersoggettiva* che circolano fra tutti, sia all'interno della famiglia che fuori di essa. Perfino il Padre celeste (l'abbiamo visto) a un certo punto si fa «materno»! In questa prospettiva – io credo – sarebbe riduttivo chiedersi se Eva vada “letta” *rispetto ad Adamo* come una specie di *madre* (che istiga il figlio alla ribellione) o come una *sorella* (giacché sono entrambi figli di Dio) o come la *compagna* (al quale scopo viene creata) o magari come la *figlia* (giacché dal suo fianco viene tratta). Essa è infatti *tutte queste cose*. Adamo ed Eva vanno dunque guardati come personificazioni simboliche del maschile e del femminile nel passaggio dalla felice innocenza di una vita animale alla complessità di una vita compiutamente umana.

Dirò di più: Eva è tutte queste cose, *e molto altro*. Essa è, in potenza, tutte le donne. In quanto prototipo del femminile compiutamente umano, Eva comprende una varietà di aspetti che ritroveremo di volta in volta nelle altre donne della Bibbia. Nella seconda parte di questo saggio – analizzando le figure di Sara, Rebecca, Lea, Rachele, Dina, Tamar, Miriam, Debora, Dalila, Ruth e Naomi, per finire con la prostituta di Osea e con la bella Sulamita – cercheremo di comprenderle come *figure emblematiche* che di volta in volta mettono in scena *uno o più aspetti del Femminile* (talvolta isolati-e-scissi dal resto, più spesso armoniosamente composti all'interno di una personalità complessa). Grande libro la Bibbia: anche per gli psicoanalisti!

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- Karl ABRAHAM, «Traum und Mythos. Eine studie zur Völkerpsychologie», 1909. Trad.it. «Sogno e mito. Contributo allo studio della psicologia collettiva», in *Psicoanalisi del mito*, a c. di Gastone Canziani, Newton Compton Italiana, Roma 1971, pp. 31-107.
- Leo ABSE, *Old Testament Stories with a Freudian Twist*, Karnac Books, London 2011.
- Eliane AMADO LÉVY-VALENSI, *Les voies et les pièges de la psychanalyse* (1968), Éd.s. Universitaires, Paris 1971, Trad.it. *Le vie e i rischi della psicoanalisi*, Cittadella, Assisi 1976.
- Leonardo ANCONA (a c. di), *Psicoanalisi, sessualità e sacro*, Teda Edizioni, Castrovillari (CS) 1991.
- Silvano ARIETI, *Abraham and the Contemporary Mind*, Basic Books, New York 1981.
- Marco BACCIAGALUPPI, «L'indirizzo neofreudiano», in: Zerbetto (2007), pp. 65-78.
- Johann Jakob BACHOFEN, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Kraus & Hoffmann, Stuttgart 1861. Trad.it. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, 2 voll., a c. di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988.
- David BAKAN, *Sigmund Freud & the Jewish Mystical Tradition* (1958¹), Schocken Books, New York 1965³.
- Maria Cristina BARDUCCI, «Una donna chiamata Tamar», in: M.C. Barducci, *Il velo e il coltello*, Vivarium, Milano 2006¹, 2014²: cap. 2.
- Simon BARON-COHEN, *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain*, Penguin, UK/Basic Books, New York 2003.
- Benjamin BEIT-HALLAHMI (ed. by), *Psychoanalysis and Theism. Critical Reflections on the Grünbaum Thesis*, Jason Aronson Pub., Lanham (ML) 2010.
- Jorge Mario BERGOGLIO (papa Francesco), *Mente abierta, corazón creyente*, Editorial Claretiana, Buenos Aires 2012. Trad.it. *Aprite la mente al vostro cuore*, Rizzoli, Milano 2013 (online: <http://www.fdcсарdegna.it/public/documenti/Aprite%20la%20mente%20al%20vostro%20cuore.pdf>).
- Louis A. BERMAN, *The Akedah: The Binding of Isaac*. Jason Aronson, Lanham (ML) 1997.
- Bruno BETTELHEIM, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Alfred Knopf Pub., New York 1976. Trad.it. *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Wilfred R. BION, *Experiences in Groups, and other Papers*, Tavistock Pubs., London 1961. Trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma 1993, 2001.

- Wilfred R. BION, *Elements of Psychoanalysis*, W. Heinemann Med. Bks. Ltd., London 1963. Trad.it. *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma 1973.
- Wilfred R. BION, *Cogitations*, Karnac Books, London 1992 (posth.). Trad. it. *Cogitations/Pensieri*, a c. di Parthenope Bion Talamo, Armando, Roma 1996.
- Gudrun BODIN, «Expulsion from the Garden of Eden: The Pain of Growing Wiser», *Scandinavian Psychoanalytic Review*, Vol. 33, 2010, pp. 96-105.
- Romolo Giovanni CAPUANO, *111 errori di traduzione che hanno cambiato il mondo*, Nuovi Equilibri/Eretica speciale, Viterbo 2013 (online: http://www.tecalibri.info/C/CAPUANO-RG_errori.htm#p005).
- Sergio CARUSO, «Il mito d'Isacco, Kant e la morale dell'Occidente», in: *Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo*, Cusl, Firenze 1989: cap. XX, pp. 517-529. Poi (versione riveduta e corretta) in: *Archivio Marini*, 27 gennaio 2013: <http://archiviomarini.sp.unipi.it/483/>.
- Janine CHASSEGUET SMIRGEL, *Les deux arbres du jardin. Essais psychanalytiques sur le rôle du père et de la mère dans la psyché*, Eds. des femmes, Paris 1991. Trad.it. *I due alberi del giardino. Saggi psicodinamici sul ruolo del padre e della madre nel sistema psichico*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Maria Teresa COLONNA, *Lilith: la luna nera e l'eros rifiutato*, Edizioni del Riccio, Firenze 1980.
- Adrian CUNNINGHAM, «Psychoanalytic Approaches to Biblical Narrative (Gen. 1-4)», in Dan Cohn-Scherbok (ed. by), *A Traditional Quest. Essays in Honor of Louis Jacobs*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 113-132.
- Eleonora D'AGOSTINO TREVI, «L'immagine e l'essenza dell'uomo», in: Ancona (1991), pp. 67-75.
- Paolo DE BENEDETTI, «Il volto femminile di Dio», *SeFeR*, 49, gen.-mar. 1990, pp. 3-6 (poi, in parte, su *Biblia*, XXIX, N° 1, 2014, pp. 5-8: <http://www.biblia.org/documenti-tabella/approfondimenti-culturali/274-approfondimenti-2014-01/file.html>).
- Paola DE LEONARDIS, *Lo scarto del cavallo. Lo psicodramma come intervento sui piccoli gruppi*, prefaz. di G. Boria, postfaz. di F. De Maria, Angeli, Milano 1994.
- Pier Claudio DE VESCOVI, *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e teologia*, Vivarium, Milano 2006.
- Colette DEGIVE, «Processi di differenziazione sessuale e genesi del campo religioso: una prospettiva antropologica», in: Ancona (1991), pp. 97-102.
- Françoise DOLTO, avec Gérard SÉVERIN, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Éd. Jean-Pierre Délarge, Paris 1977. Trad.it. *Psicoanalisi del Vangelo*, Rizzoli, Milano 1978.
- Françoise DOLTO, avec Gérard SÉVERIN, *La foi au risque de la psychanalyse*, Éd. du Seuil, Paris 1983. Trad.it. *La fede alla luce della psicoanalisi. La vita del desiderio. Dialoghi con Gérard Séverin*, et al. Edizioni, Milano 2013.
- Antonio DORELLA, *La strada nel deserto. Egesi simbolica e Bibbia*, Alpes Italia, Roma 2011.

- Antonio DORELLA, «Jung e l'interpretazione simbolica dei testi sacri. Come Jung ha modificato il modo di leggere la Bibbia», pp. *Quaderni di cultura junghiana*, II, 2, 2013, pp. 40-49; *online* http://www.cipajung.it/q2/08_CIPA_QDCJ_2_2013.pdf.
- Eugen DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 Bände, Walter-Verlag, Freiburg im Breisgau 1984-85¹; 1992⁶. Trad.it. *Psicologia del profondo e esegesi*, due voll., Queriniana, Brescia 1996.
- Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, trad. du roumain, avec une préface et sous la dir. de Georges Dumézil, Payot, Paris 1949; nouv. éd. 1964, 1974. Trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976¹, 1986².
- Avner FALK, *A Psychoanalytic History of the Jews*, Fairleigh Dickinson University Press (Associated University Presses), Madison (NJ) 1996.
- Franco FORNARI, *Simbolo e codice: dal processo psicoanalitico all'analisi istituzionale*, Feltrinelli, Milano 1976.
- Franco FORNARI, *Il codice vivente. Femminilità e maternità nei sogni delle madri in gravidanza*, Boringhieri, Torino 1981.
- Sigmund FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Hugo Heller u. Cie., Leipzig u. Wien 1913. Trad.it. *Totem e Tabù*, in: OSF (*Opere di Sigmund Freud*), Boringhieri, Torino 1975, vol. 7, pp. 10-164.
- Sigmund FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1921. Trad.it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in: OSF (*Opere di Sigmund Freud*), Boringhieri, Torino 1977, vol. 9, pp. 257-330.
- Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, De Lange, Amsyterdam 1939. Trad.it. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in: OSF (*Opere di Sigmund Freud*), Boringhieri, Torino 1989, vol. 11, pp. 334-453.
- Erich FROMM, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1934, pp. 196-227. Eng. trans. «The theory of mother right and its relevance for social psychology», in: *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1970. Trad. it. «La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale», in: *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1971 (ma anche in *Amore, sessualità e matriarcato*, Mondadori, Milano 1997).
- Erich FROMM, *The Forgotten Language*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1951. Trad.it. *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1962.
- Erich FROMM, *Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence*, Harper & Row, New York 1959. Trad.it: «La missione di Sigmund Freud. Analisi della sua personalità e della sua influenza», in: *Personalità, libertà, amore. La missione di Sigmund Freud*, Newton Compton, Roma 1989, pp.97-186.
- Erich FROMM, *You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1966. Trad.it. *Voi sarete come dei, Una interpretazione radicale dell'Antico Testamento e della sua tradizione*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1970.

- Erich FROMM, *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, Jonathan Cape, London 1980. Trad. it. *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Mondadori, Milano 1985.
- Northrop FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature*, Harcourt Brace & Jovanovich, New York 1982. Trad. it. *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.
- Marija GIMBUTAS, *The Language of the Goddess: Images and Symbols of Old Europe*, Van der Marck, New York 1987. Trad. it.: *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Milano 1989; Neri Pozza, Vicenza 1997.
- Robert GRAVES, *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*, Faber & Faber, London 1961³ (1948¹). Trad. it. *La Dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico*, traduzione di Alberto Pelissero, Adelphi, Milano 1992.
- Hugo GRESSMANN, *Lectures on the Religion of the Semites*, Williams & Norgate, London and Edinburgh 1884¹ (London 1927³).
- Diane F. HALPERN, *Sex Differences in Cognitive Abilities*, 3rd Ed., Lawrence Erlbaum Ass. Inc. Pubs., Mahwah (NJ) 2000.
- Johannes HARTAU, «Bosch and the Jews», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 86, 2005, pp. 29-53 (online: http://www.analesie.unam.mx/pdf/86_29-53.pdf).
- Sigmund HURWITZ, *Lilith, die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen*, Daimon Verlag, Zürich 1980. Eng. trans. *Lilith the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, Daimon Verlag, Einsiedeln 1992¹, 1999².
- Carl G. JUNG, *Psychologische Typen*, Rascher Verlag, Zürich 1921. Trad. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1969.
- Carl Gustav JUNG, seminari zurighesi del 1930-34. Trad. it. *Visioni. Appunti del Seminario tenuto negli anni 1930-34*, Vol. 1, Edizioni Scientifiche Magi, Roma 2004.
- Carl G. JUNG, Jolande JACOBI), *Symbole der Verwandlung*, Rascher Verlag, Zürich 1952 (umgearbeitete Neuauflage von: C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912). Trad. it. *La libido: simboli e trasformazioni*, in *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1969.
- Carl G. JUNG, Marie-Louise von FRANZ (ed. by), *Man and His Symbols*, Aldus Books, London 1964. Trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*, Edizioni Casini, Firenze-Roma 1967.
- D. Andrew KILLE, *Psychological Biblical Criticism*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- Yehezkel KLUGER, *A Psychological Interpretation of Ruth* (with a companion essay, *Standing in the Sandals of Naomi*, by Nomi Kluger Nash), Daimon Verlag, Klosterplatz/Einsiedeln (Schweiz) 1999.
<http://books.google.it/books?id=27muKv9mvuwC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Yehezkel+Kluger%22&hl=it&sa=X&ei=nt5XVM64CtDmarGMgMAL&ved=0CBQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>.
- Jessica KRAFT, «Why Jews Seem to Dominate Psychoanalysis», in *614 Hadassah-Brandeis Institute E-zine*, Vol. 9, No. 4, July 2015: online: <http://614ezine.com/why-jews-seem-to-dominate-psychoanalysis/>

- Samuel Noah KRAMER, *The Sumerians. Their History, Culture, and Character*, The University of Chicago Press, Chicago 1971.
- Vittorio LANTERNARI, «Femminilità e mascolinità nel cristianesimo», in Ancona (1991), pp. 53-65.
- Sara LISI, «Storia del fico», s.d.: <http://www.atelierpaesaggimediterranei.it/wp/wp-content/uploads/2014/08/Storia-Del-fico-Cultura-Ebraica.pdf>.
- Laura LEVI-MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, Paris 1974.
- Emmanuel LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Éds de Minuit, Paris 1982. Trad.it. *L'aldilà del versetto*, Guida Napoli 1986.
- Harriet LUTZKY, «Shadday as a Goddess Epithet», *Vetus Testamentum*, 48, 1998, pp. 15–36.
- Harriet LUTZKY, «Interpreting three religious constructs», in: Beit-Hallahmi (2010), pp. 128-132.
- Claudio MAGRIS, «Il mito matriarcale» (dialogo con Nicholas Carter), *Il Corriere della Sera*, 17 settembre 2015, pp. 40-41.
- Ignacio MATTE BLANCO, *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic*, Karnac Books, London 1975. Trad.it. *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, a c. di Pietro Bria, Torino, Einaudi 1981.
- David MEGHNAGI, *Il padre e la Legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio, Venezia 2004.
- David MEGHNAGI (ed. by), *Freud and Judaism*, Karnac Books, London 1993.
- James MELLAART, *Catal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, McGraw-Hill, New York 1967.
- Donald MELTZER, *The Claustrom: An Investigation of Claustrophobic Phenomena*, Clunie Press, Perthshire (UK) 1992. Trad.it. *Claustrom. Uno studio dei fenomeni claustrofobici*, Cortina, Milano 1993.
- Calogero MINACAPILLI, «La torre di Babele e la Pentecoste cristiana», in: Romano (2002), pp. 147-154.
- Franco MORANDI, «Psicanalisi e religione. Appunti per una rilettura della Bibbia in chiave psicanalitica», *RTM – Rivista di Teologia Morale*, estratto s.d.
- Luca MORI, «Auto-elevazione semantica e conflitto», 2006, *online paper* nel sito di «Polemos» (Scuola di formazione e studi sui conflitti): www.polemos.it/paper/mori.doc.
- Marino NIOLA, «La banalità del male è quella della mela», *la Repubblica*, 27 luglio 2015, p. 31.
- Alicia OSTREIKER, *Feminist Revision and the Bible*, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1993.
- Alicia OSTREIKER, *The Nakedness of the Father: Biblical Visions and Revisions*, Rutgers University Press, New Brunswick 1994.
- Luigia POLI, Anna UNCINI, «Vashti ed Ester: due immagini di una identità», in Patrizia PUCCIONI MARASCO (a c. di), *Jung e l'ebraismo*, Giuntina, Firenze, 2001, pp. 91-112.

- Emanuela PULVIRENTI, «L'albero della vita nella storia dell'arte», nel blog *Didatticarte*, 21 febbraio 2014: <http://www.didatticarte.it/Blog/?p=1708>.
- Patrick J. QUINN, *New Perspectives on Robert Graves*, Susquehanna University Press, Selinsgrove (PA) 1999.
- Otto RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien/Leipzig /Zürich 1924. Trad.it. *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, SugarCo, Milano 1990.
- Theodor REIK, *The Creation of Woman* (1960), *The Temptation* (1961). Trad.it. di entrambe: *Psicanalisi della Bibbia*, Sugar, Milano 1968.
- Emanuel RICE, *Freud and Moses: The Long Journey Home*, SUNY Press, Albany (NY) 1990.
- Claudio RISÉ, *Il maschio selvatico. La forza vitale dell'istinto maschile*, nuova ediz. riveduta: Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2015.
- Wayne G. ROLLINS, *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1999.
- Wayne G. ROLLINS, D. Andrew KILLE (ed by), *Psychological Insights into the Bible. Texts and Readings*, Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids (MI) 2007.
- Ruggero ROMANO (a c. di), *Il racconto della mente. Il mito nella relazione psicoanalitica*, prefaz. di Francesco Siracusano, Dedalo, Bari 2002.
- Richard L. RUBENSTEIN, *The Religious Imagination. A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology*, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis/New York 1968. Trad.it. *L'immaginazione religiosa. Studio sulla psicoanalisi e sulla teologia ebraica*, Ubaldini, Roma 1974.
- Raimondo G. RUSSO, «Per una storia della medicina antica e medievale. La medicina antica: Aggiornamenti – 1. Il caduceo», 2004, nel sito *Mondi medievali*: <http://www.mondimedievali.net/Medicina/caduceo01.htm>.
- Gigliola SACERDOTI MARIANI, «Alicia Ostreiker e il 'mestiere' della ri-Scrittura», *Amicizia Ebraico-Cristiana*, 3-4, 2014, pp. 45-55.
- Rivka SCHÄRF KLUGER, *Psyche and Bible*, Spring Publications, Zürich 1974. Trad.it. *Psiche e Bibbia*, La Giuntina, Firenze 1991.
- Denis G. SCHULMAN, *The Genius of Genesis: A Psychoanalyst and Rabbi Examines the First Book of the Bible*, iUniverse Inc., Lincoln (Ne) 2003.
- Matthew B. SCHWARTZ, Kalman J. KAPLAN, *The Fruits of Her Hands. A Psychology of Biblical Woman*, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK) 2007.
- Roberto SICUTERI, *Lilith, la Luna Nera*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1980.
- Simone SIGOLI, *Viaggio al Monte Sinai* [ms. del 1385], Tipografia all'insegna di Dante, Firenze 1829.
- John STEINER, *Psychic Retreats*, Routledge, London 1993. Trad.it. *I rifugi della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

- John STEINER, *Seeing and Being Seen: Emerging from a Psychic Retreat*, Routledge, London 2011.
- Carlo STRENGER, «Freud, Jewish Universalism and the Critique of Religion», in Beit-Hallahmi (2010), pp. 99-114.
- Mario TREVI, «Chassidismo. Note sul significato psicologico di un'esperienza religiosa», *Rivista di Psicologia Analitica*, IV, 1, 1973, pp. 99-141: http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/4-1-1973-Psicologia_religione/cap4_chassidismo.pdf.
- Milka VENTURA AVANZINELLI, «Biblical women who moved out: the case of Dinah», *Spring*, 63, 1998.
- Milka VENTURA AVANZINELLI, «Le donne e la violenza del sacro: storie dalla Bibbia», *Religioni e società*, 51, 2005, pp. 22-36: <http://www.progettofahrenheit.it/doc/mazzanti/A10/1346.pdf>.
- Milka VENTURA AVANZINELLI, «Dina: una voce assente», *Amicizia Ebraico-Cristiana*, 1-2, 2014, pp. 23-41.
- Marie-Louise VON FRANZ, «Il processo d'individuazione», in Jung/von Franz (1964), trad.it. pp. 158-229.
- Barbara G. WALKER, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, Harper & Row, San Francisco 1983.
- Dana Beth WASSERMAN, *Chassidic Antecedents to the Psychoanalytic Theory of Sigmund Freud: A Biographical and Textual Analysis*, A Ph.D. Dissertation at the Wright Institute Graduate School of Psychology, Berkeley (Ca) 2004.
- Julius WELLHAUSEN, *Geschichte Israels* Reimer, Berlin 1878; 2. Ausgabe, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883.
- Erich WELLISCH, *Isaac and Oedipus: Studies in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isaac*, Routledge and Kegan Paul, London 1954.
- Francesco ZATINI, «La corporeità come mezzo di comunicazione e progetto di spiritualità», in Ancona (1991), pp. 103-106.
- Riccardo ZERBETTO, *Fondamenti comuni e diversità di approccio in psicoterapia*, Angeli, Milano 2007.
- Avivah Gottlieb ZORNBERG, *The Murmuring Deep: Reflections on the Biblical Unconscious*, Schocken Books, New York 2009.
- Avivah Gottlieb ZORNBERG, *The Beginning of Desire: Reflections on Genesis*, Schocken Books, New York 2011.

L'AUTORE

Sergio Caruso (Firenze 1946) è professore ordinario nell'Università di Firenze, dove insegna Filosofia politica e Filosofia delle scienze sociali nella Scuola di scienze politiche "Cesare Alfieri". Gli ultimi due libri da lui pubblicati: *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni* (Firenze University Press, 2012); *Per una nuova filosofia della cittadinanza* (Firenze University Press, 2014).

Come psicologo-psicoterapeuta e psicoanalista, è membro ordinario nonché *Past President* di OPIFER (Organizzazione di Psicoanalisti Italiani Federazione e Registro), *Full Member* dell'IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies), *Scientific Associate* dell'AAPDP (American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry).

sergio.caruso@unifi.it
sergiocaruso@interfree.it

SOMMARIO

1. *Sul tema di questo saggio.*
2. *Sul metodo (e i limiti) di questo saggio.*
3. *Rimozione del femminile?*
4. *Rileggere la Bibbia: con Freud, con Jung.*
5. *Come nasce Eva? La versione elohistica: bisessualità originaria e castrazione simbolica.*
6. *Come nasce Eva? La versione jahvistica: l'escorporazione di Eva da Adamo come rito di passaggio virile.*
7. *L'escorporazione di Eva da Adamo come spostamento della pulsione edipica dalla madre alla figlia.*
8. *L'escorporazione di Eva da Adamo come simulazione invidiosa di un parto maschile.*
9. *Il paradiso come grembo materno.*
10. *L'Albero della Vita e la Shekhinah: immagini complesse del rapporto col Femminile.*
11. *Eva come condensazione della madre edipica e della sposa perfetta.*
12. *Peccato originale ed espulsione dall'Eden come fatti positivi. Eva come battistrada del processo di «individuazione».*
13. *Il peccato originale dal punto di vista freudiano, come rifiuto della tirannide ed egresso dall'orda. Eva come Debora?*
14. *Il peccato originale dal punto di vista bioniano. Eva l'Esploratrice, immagine della «pulsione a conoscere».*
15. *Eva si erge di contro al Padre, ma non contro di Lui.*
16. *Il peccato originale, considerato a livello post-edipico. Eva come immagine della crescita femminile.*
17. *L'equivoco della «mela»: Eva come Atalanta; il pomo come oggetto del desiderio.*
18. *Il peccato originale dal punto di vista junghiano. Eva come immagine archetipica dell'Anima.*
19. *Fuori del paradiso. Lo pseudo-problema dell'incesto originario.*
20. *Fuori del paradiso. L'orgoglio di Eva e, in essa, di tutte le madri.*
21. *Conclusione: nel Genesi l'inizio dell'Umano.*
22. *Referenze bibliografiche.*